

RICERCHE

**PER LA CRITICA DELL'IDEOLOGIA. IL PENSIERO DI
KARL MARX NELLA CRITICA CATTOLICA CONTEMPO-
RANEA: SAGGI DI LETTURA**

INTRODUZIONE

Lungo questo secolo, la storia ha messo spesso a confronto, in angoli diversi del pianeta, il cristianesimo e il marxismo. Certamente sono diverse le situazioni nelle quali il confronto si è svolto e si svolge. Può avvenire, ad esempio, in un contesto di industrializzazione, di trasformazione accelerata di un ambiente sociale e culturale: è la «questione sociale», in questi casi, che pone a cimento le idee, come è avvenuto a piú riprese lungo il Novecento in vari Paesi d'Europa e come avviene, attualmente, in varie zone dell'America del sud e dell'Africa. In altri casi il dialogo è alimentato dalla necessità di affrontare situazioni politiche particolari, che richiedono un impegno comune: ricordiamo il periodo che precede, in Europa, lo scoppio della seconda guerra mondiale, la politica della «mano tesa» di Thorez; e gli anni della Resistenza e della ricostruzione dopo l'ultima guerra in Europa. Il dialogo si è acceso anche in fasi di rilevante crescita del movimento comunista, come negli anni immediatamente successivi al '68, sempre in Europa.

Il confronto si ripropone ora, negli anni novanta, nel momento in cui il marxismo, nel vecchio continente, sembra liquidato, sia per il fallimento dei regimi che ad esso si ispiravano, nei Paesi dell'est; sia per la difficoltà che esso ha trovato nell'offrire un orizzonte di senso e di valori alle persone che, ad ovest, vivono in una società industriale che non si lascia piú leggere attraverso l'ottica del classismo marxista tradizionale. In un caso e nell'altro, il marxismo lascia un vuoto; esso infatti aveva posto sulla propria

bandiera certi principi di giustizia, di uguaglianza, di unità del genere umano che, certamente, non è stato il solo a difendere (ma dove, e in che modo e misura ha effettivamente dato realizzazione a quei principi?), ma che facevano parte della sua identità, lo contraddistinguevano rispetto ad altre forze e altre culture.

Il cristianesimo ha ormai una lunga esperienza di dialogo col marxismo; dialogo che proprio negli anni ottanta ha avuto momenti molto rilevanti, sia per le vicende interne ad alcuni Paesi europei, quali la Polonia, l'Ungheria, la Cecoslovacchia, la Repubblica democratica tedesca, sia per le importanti iniziative culturali che si sono realizzate¹. Alla luce di questa esperienza, è possibile fare dei bilanci e stabilire dei punti fermi nel confronto, rilevare delle costanti di pensiero tra gli interlocutori delle due parti.

Questo studio prende in considerazione la critica cattolica al pensiero di Karl Marx, non attraverso l'esame dei documenti del Magistero ecclesiastico, ma analizzando alcuni lavori di filosofi e teologi cattolici. La bibliografia su questo argomento è molto vasta e comprende opere di valore assai disuguale e scritte nei posti, nelle occasioni e con gli intenti più disparati. È possibile però isolarne alcune, di ampio respiro, fra quelle che hanno dato una strutturazione fondamentale ai problemi e hanno posto alcuni punti di riferimento sui quali altri autori si sono successivamente orientati. Bisogna tenere presente che le opere di autori cattolici che prendano in considerazione l'intera produzione di Marx, dedicando uno spazio adeguato alla sua «critica dell'economia politica», sono pochissime. Privilegiando proprio queste ultime, la scelta tra la letteratura disponibile si è fatta molto più agevole². L'intera produzione cattolica su Marx e sul marxismo, come si vedrà, gira intorno ad un numero molto limitato di argomenti. Come la bibliografia

¹ Ricordiamo soltanto gli incontri di Lubjana nel 1984, di Budapest nel 1986 e di Kligenthal nel 1989, nei quali cristiani e marxisti si sono confrontati su temi di rilevante interesse teorico e grande attualità.

² Dieci anni fa fu pubblicato un mio lavoro, molto più ampio del presente studio, *Da Marx a Cristo* (Roma 1980), che si occupava del medesimo argomento di queste pagine. L'impostazione dei due lavori è però molto cambiata, avendo maturato, lungo questi anni, nei confronti della critica cattolica, valutazioni molto diverse da quelle espresse nel lavoro del 1980.

testimonia, Francia e Italia sono due Paesi nei quali le vicende sociali e politiche hanno condotto alla produzione piú interessante, concentrata soprattutto negli anni trenta, cinquanta e sessanta: in questi due Paesi sono state pensate e pubblicate, per la maggior parte, le opere esaminate.

Si prende in considerazione la critica «cattolica», dunque la critica che fa riferimento a dei contenuti di fede. L'intento non è di produrre un quadro completo del pensiero cattolico sul marxismo, nei suoi diversi orientamenti, ma di mostrare una caratteristica essenziale della critica *in quanto cattolica*: il riferimento alla fede sembra fornire un particolare elemento di criticità che aiuta a far emergere, all'interno del pensiero di Marx, la dimensione ideologica. Facciamo uso del termine «ideologia» proprio nel senso marxiano di *apparenza* contrapposta ad *essenza*, di *falsa coscienza* contrapposta alla *vera realtà*.

Tale prospettiva emerge dal vivo contatto con le esperienze europee dal '68 ad oggi, all'interno delle quali si è potuto constatare che, in momenti cruciali di crisi e di svolta per singoli e per società intere, l'elemento di fede è stato determinante nel favorire comportamenti liberi, responsabili e innovativi: facendo vivere la dimensione dell'Assoluto, dell'Incondizionato, ha consentito a molte coscienze di innalzarsi al di sopra di condizionamenti apparentemente schiacciati e di innescare dinamismi che hanno portato sovente a trasformazioni sociali di portata storica: sia che la fede suggerisse comportamenti capaci di affrontare il rischio o il sacrificio, sia che spingesse al perdono, essa ha saputo introdurre elementi di positivo dinamismo nei confronti di situazioni drammatiche, nelle quali le ideologie giocavano un ruolo antiumano: lo si è visto all'interno dei piú vari movimenti di liberazione, dall'America del sud all'Europa dell'est, come negli anni difficili della resistenza al terrorismo italiano. L'influsso della fede nelle coscienze (di per sé difficilmente valutabile) si è tradotto in fenomeni (questi sí suscettibili di rilevanza sociologica) creativi di nuove realtà, fenomeni di superamento delle condizioni che generavano le ideologie.

Alla luce di queste esperienze, è possibile tentare di mettere allo scoperto la funzione critica e anti-ideologica della fede anche

al livello teoretico, e scoprirla operante, come si propone il presente studio, pure all'interno della critica cattolica al pensiero di Karl Marx.

JACQUES MARITAIN E L'ANTITESI DEI SOGGETTI

La «mano tesa» da Thorez col radiomessaggio del 17 aprile 1936 aveva dato impulso alle iniziative che portavano al confronto tra cattolici e comunisti. Sul versante cattolico viene avviato un grande dibattito che, pur sviluppandosi in un clima culturale nel quale non mancano le preclusioni gratuite, coglie l'occasione per approfondire il pensiero sociale della Chiesa³ e lo scopo dell'azione cristiana nel mondo. Non mancano casi nei quali al dibattito e alla ricerca si sostituiscono accuse e colpi bassi⁴; ma, in generale, le argomentazioni si mantengono ad un buon livello, soprattutto se si pensa che le rigide contrapposizioni ideologiche di quel periodo portano gli anticomunisti non cristiani a produrre documenti ancora piú scadenti⁵. Dunque, sulla proposta comunista, oltre al dibattito immediato per il «sì» o per il «no»⁶, si solleva una riflessione di ampio respiro, che coinvolge i princípi e le scelte di fondo, anticipando singolarmente temi e argomentazioni successivi, e anche talune posizioni che il Magistero ecclesiastico andrà elaborando solo piú tardi.

L'intervento del padre Coulet, per esempio, insiste particolarmente sull'aspetto morale, contrapponendo la morale cristiana a

³ Lungo gli anni trenta la Sede Apostolica interviene piú volte con documenti di grande rilevanza. Ricordiamo la *Quadragesimo anno* (15 maggio 1931), la *Caritate Christi Compulsi* (3 maggio 1932), la *Divini Redemptoris* (19 marzo 1937).

⁴ Ad esempio, il caso di Jacques Doriot, *Toutes les preuves. C'est Moscou qui paie*, Parigi 1937. In questo libro Doriot incita alla caccia al comunista, fornendo nomi e spiegazioni sull'organizzazione nazionale e internazionale del movimento comunista, quasi dovesse dare una mano ad eventuali inquirenti.

⁵ Era stato il caso, pochi anni prima, del *Vade-mecum Antibolchévique*, dell'*Entente Internationale Contre la III Internationale*, Ginevra 1927.

⁶ Ad esempio i testi di Gaetan Bernoville, *La farce de la main tendue. Du Frente popular au Front populaire*, Parigi 1937, che rifiuta la «mano tesa» con riferimenti al caso spagnolo e di Robert Honnert, *Catholicisme et Communisme*, Parigi 1937, che invece la difende appassionatamente: importante poiché riporta vari resoconti delle conferenze e tavole rotonde che nel 1936 impegnarono cattolici e comunisti.

quella marxista, perché la prima tende a «salvare la persona» che egli sente minacciata dalla «morale di classe». Coulet non sviluppa una riflessione sulla morale sociale cristiana, al fine di portarla a rispondere alle esigenze con le quali si confrontava la morale di classe: ma pone con chiarezza il problema del rapporto tra persona e classe, che, come si vedrà, ha una grande rilevanza teorica ⁷.

Marc Scherer ⁸, invece, vuole precisare l'indipendenza e l'autenticità che i cattolici devono avere nei confronti delle diverse parti politiche. Questo purtroppo non è avvenuto in passato, e la divisione interna ai cattolici francesi — afferma Scherer — lo testimonia ancora. I cattolici non sono riusciti, spesso, ad essere se stessi, facendo pericolose concessioni, mediante una politica di benevolenza, al capitalismo o al comunismo.

Sull'argomento interviene, approfondendo, Ducatillon ⁹, il cui richiamo fondamentale è a *non confondere la causa del cristianesimo con quella dell'idealismo*: il comunismo, afferma, si costituisce teoricamente in confronto non col cristianesimo, ma coll'idealismo, al quale anche il cristianesimo si oppone. Non bisogna confondere il cristianesimo con una dottrina o un regime economico dati: non basta essere anticomunisti per essere cristiani, e i punti sui quali il cristianesimo si oppone al comunismo sono gli stessi sui quali si oppone al capitalismo.

La conseguenza più importante, ed anche quella meno capita forse, almeno in quegli anni, che Ducatillon tira dal suo ragionamento, è che il comunismo e il cristianesimo non sono confrontabili faccia a faccia, perché *non stanno sullo stesso piano, non hanno uno statuto simile*.

D'altra parte, è possibile vivere il comunismo come fosse una religione, se lo si considera come orizzonte totale, mantenendo per mezzo o verso di esso lo stesso atteggiamento di aspettativa salvifica che caratterizza la religione. Ci sono, all'interno del marxismo,

⁷ R.P. Coulet, *Communisme et Catholicisme. Le message communiste*, Parigi 1938, p. 106.

⁸ M. Scherer, *Communistes et Catholiques*, Parigi 1936.

⁹ R.P. Ducatillon, *Doctrine communiste et doctrine catholique*, in *Le communisme et les chrétiens*, Parigi 1937, a cura di F. Mauriac, pp. 51-151.

elementi che favoriscono questa prospettiva, come vedremo. Comunque, molti comunisti sono vissuti e vivono così. Il confronto col cristianesimo, di conseguenza, acquista i caratteri di un confronto tra due religioni, ed è facile che ognuna tenda a dimostrare la falsità dell'altra. La critica cattolica, quando si pone su questo piano, consegue positivi risultati nel rilevare l'ideologicità di una teoria politica che assume, anche senza ammetterlo, nell'inconsapevolezza dei propri limiti, caratteristiche totalizzanti; ma corre anche rischi di fraintendimenti nella comprensione del marxismo, che quando anche non pregiudicano le critiche al livello religioso, limitano l'efficacia dell'insieme del discorso e colgono solo in parte l'identità dell'interlocutore marxista.

Ci sembra di scorgere, nel lavoro appassionato di Gaston Fessard, un grande esempio di questa duplicità di risultati della critica cattolica. Egli interviene nel dibattito nel 1937, con un'opera, *La main tendue? Le dialogue Catholique-Communiste est-il possible?*, nella quale sono sviluppati due temi che diventeranno punti fermi delle successive analisi di autori cattolici sul marxismo: il primo coglie un'intrinseca incoerenza nel pensiero di Marx (e per conseguenza nel marxismo) che per arrivare alla propria realizzazione dovrebbe necessariamente accettare l'idea della Trascendenza cristiana dalla cui negazione era partito; il secondo tema sviluppa la critica alla regressione *in infinitum* cui a suo avviso perviene la dialettica marxiana privata del punto fermo costituito dalla Trascendenza: Fessard argomenta contro la «cattiva infinità» di un divenire immanente.

È da segnalare la costante preoccupazione di Fessard di legare lo studio di Marx alla realtà russa degli anni '30. In quest'ottica, si comprende come egli sottolinei con forza lo scarto fra l'ideale marxista e la realizzazione che esso aveva trovato nell'Unione Sovietica. Parte dalla consapevolezza di questo scarto il suo deciso anticomunismo che, se gli attirerà qualche giudizio drastico da parte degli osservatori a lui contemporanei¹⁰ o successivi¹¹, non gli

¹⁰ Come quello espresso da E. Mounier in una lettera al direttore di «Etudes», in *Oeuvres*, III, Parigi 1962, pp. 644-649.

¹¹ O. Pompeo Faracovi, *Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura (1945-1968)*, Milano 1972, p. 67.

impedisce di ammettere la possibilità di un'azione comune su obiettivi limitati tra marxisti e cristiani. Proprio perché consapevole della necessità di tale cooperazione, egli vuole accuratamente precisare le diversità, sia teoriche che di realizzazione, di ideali che si presentano, quanto allo scopo, molto simili. Lo preoccupa lo stretto legame fra il partito comunista russo e i comunisti d'Occidente; e la dura esecrazione della realtà staliniana, oltre che condanna del fatto in sé, è il tentativo di cautelare la massa dei cattolici nei confronti della crescente influenza del partito comunista ¹².

Diciamo subito che ci sono limiti evidenti nella lettura che Fessard compie di Marx, proprio per aver ingaggiato un confronto speculare col suo pensiero, condotto in modo da conferire a quest'ultimo un carattere essenzialmente religioso, senza più riuscire ad intendere tutto ciò che, nel testo marxiano, non si sottomette a tale prospettiva. È quanto accade a Fessard nell'occuparsi delle nascenti categorie marxiane di critica dell'economia politica. Fessard infatti prende in considerazione esclusivamente i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* che meglio di altre opere marxiane si prestano (per il loro linguaggio ancora molto vicino a quelli hegeliano e feuerbachiano, ricchi di riferimenti teologici) al confronto speculare col cristianesimo. In quest'opera, gli strumenti concettuali specifici della marxiana critica dell'economia politica sono appena abbozzati, ma questo non giustifica la lettura di Fessard: sarebbe stato sufficiente ricorrere alle opere posteriori per guadagnare, anche solo in base ad uno studio puramente filologico, il significato che i termini-chiave marxiani usati nei *Manoscritti* raggiungeranno.

Non facendolo, Fessard ha modo di lavorare sul generico concetto di «lavoro» e non su quello successivo di «forza lavoro»: dalla qual cosa Fessard fa conseguire l'alienazione (intesa come sottrazione) del *prodotto del lavoro* e non della forza-lavoro, la proprietà privata del *prodotto* e non del mezzo di produzione, la riduzione

¹² Una preoccupazione molto diffusa negli ambienti ecclesiastici, come si vede, per esempio, anche in P. Hubster, *Le Christ devant la Cité communiste*, Parigi 1937, nelle sei conferenze trascritte in questo testo; il riferimento costante di Hubster è il timore suscitato in Pio XI dal diffondersi del comunismo fra la classe operaia («l'apostasia della classe operaia»).

del rapporto capitale-lavoro al rapporto tra ricchi e poveri: ne risulta interamente incompreso l'intimo essenziale riferimento di Marx alla classe rivoluzionaria, che caratterizza il suo pensiero, e che si sviluppa specialmente nel periodo successivo ai *Manoscritti*.

Detto questo, ci sembra di poter considerare validi alcuni aspetti essenziali delle osservazioni mosse da Fessard al Marx dei *Manoscritti*. Egli inizia la sua critica alla progressione *in infinitum* di Marx, mettendo a confronto due diverse definizioni marxiane del comunismo; la prima è questa: «Il comunismo come l'abolizione *positiva* della *proprietà privata* considerata come la separazione dell'uomo da se stesso, quindi il comunismo come l'*appropriazione* reale dell'essenza *umana* da parte dell'uomo e per l'uomo, quindi come ritorno dell'uomo a se stesso, in quanto uomo *sociale*, cioè l'uomo umano, ritorno completo, cosciente, e col mantenimento di tutta la ricchezza dello sviluppo anteriore. Questo comunismo, essendo un naturalismo completo, coincide con l'umanesimo; è l'autentica fine della disputa fra l'esistenza e l'essenza, fra l'obiettivazione e l'affermazione di sé, fra la libertà e la necessità, fra l'individuo e la specie. Esso risolve il mistero della storia e sa di risolverlo»¹³.

La seconda: «Il comunismo... è una fase reale dell'emancipazione e della rinascita umane, fase necessaria per l'evoluzione storica successiva. Il comunismo è la forma necessaria e il principio energetico del futuro. Ma il comunismo *non* è, in quanto tale, la *fine* dell'evoluzione umana, è una forma della società umana»¹⁴. I due passi, osserva Fessard, pongono un grave problema: «...è difficile augurarsi una più felice illustrazione dell'incoerenza fondamentale del marxismo: *idea generale* con progresso *senza fine*, o *fine autentica*?». Nel pensiero stesso dei fondatori, «il marxismo si è inclinato, malgrado tutti i voti e le pratiche contrarie, verso l'idea generale e non verso la fine autentica, verso la filosofia astratta e ir-reale, non verso la filosofia concreta e reale di cui Marx pure sognava pretendendo di risolvere il mistero della storia»¹⁵.

¹³ G. Fessard, *La main tendue? Le dialogue Catholique-Communiste est-il possible?*, Parigi 1937, p. 116 (citazione da K. Marx, *Morceaux choisis*, a cura di Lefebvre e Gutermann, Parigi 1934, p. 114).

¹⁴ *Ibid.*, pp. 116-117 (*Morceaux...*, p. 227).

¹⁵ *Ibid.*, p. 117.

L'ispirazione migliore del marxismo è espressa dalla prima definizione, secondo Fessard, che vi si applica per valorizzarne e interpretarne i contenuti. Marx, egli sostiene, descrive il comunismo come un *naturalismo compiuto* che coincide con l'*umanesimo*; e noi dobbiamo distinguere, spiega Fessard, fra *naturalismo* e *materialismo*, perché l'accezione marxiana del primo termine non comporta una totale negazione dello spirituale; per Marx anzi, secondo Fessard, la natura è «colma di spirito», e quindi il coincidere di umanesimo e naturalismo non significa «l'*esclusione totale dello Spirito*, ma al contrario la *penetrazione totale della Natura da parte dello Spirito*»¹⁶.

Viene così introdotto il tema della necessità della Trascendenza: se quanto osservato è vero, prosegue Fessard, «tutti i tratti della descrizione caratterizzano perfettamente il comunismo come l'Umanità *che passa realmente il limite* di se stessa, integrandosi e realizzandosi come *Umanità-Dio*»¹⁷; e se questa viene affermata come *fine autentico*, allora questa affermazione è esattamente quella del Trascendente. Perché «solo l'affermazione di trascendenza passa davvero il limite»¹⁸ e permette di raggiungere un fine autentico. Malgrado le sue provocatorie apparenze di ateismo, l'umanesimo di Marx sarebbe dunque segretamente, ma realmente, aperto sull'Infinito. In questa visione marxiana, secondo Fessard, il cristiano può riconoscere la descrizione dell'Umanità pervenuta al limite dei tempi che la sua fede gli propone: ma è la fede ad impedire che il fine autentico si trasformi in fine apparente e che il passaggio reale non si degradi in progresso indefinito, indicando «il termine finale dell'Umanità: Dio, e, per esprimere tanto la distinzione quanto l'unione, l'afferma attraverso una preposizione: *Umanità-con-Dio*». Senza apertura reale al Trascendente, «le opposizioni enumerate [da Marx] — tra l'uomo e l'uomo — tra l'uomo e la natura, ecc. —, non sarebbero in alcun modo sovrastate e superate *realmente*. La fine delle varie contese che il comunismo pretende di apportare non sarebbe piú un fine autentico, ma tutt'al piú, relativamente a un periodo precedente, un semplice inizio

¹⁶ *Ibid.*, p. 118.

¹⁷ *Ibid.*, p. 119.

¹⁸ Citato probabilmente da R. Le Senne.

inaugurante in un nuovo periodo un *progresso indefinito*, ma senza mai poter passare realmente il limite»¹⁹.

Fessard avanza infine un altro argomento per spiegare la necessità di eliminare l'idea di un comunismo come *fase* che rimandi al *progresso indefinito*: «Chi dice *progresso*, dice *essere-meglio*. Ma la comparazione del *meglio* in rapporto al *meno bene* esige un riferimento al *fine* del progresso o al *perfetto*. Ora, *senza fine* dice al contrario *assenza* di fine, *negante* il perfetto. Là dove non c'è né fine, né perfetto, non c'è dunque né possibilità di distinguere il bene migliore dal peggiore né possibilità, di conseguenza, di progresso... la comparazione del *più* e del *meno* suppone sempre il riferimento a ciò che non è né spaziale né quantitativo, ma sintesi al di là dell'estensione e del numero. La presenza dell'al di là appare allora sotto la forma della *direzione*, del *senso*, della *legge* di una progressione. Per mancanza di una direzione data, di un senso preciso, di una legge riconosciuta, è evidente che la stessa variazione quantitativa è suscettibile di ricevere il segno *più* o il segno *meno*. Lo stesso avviene per il progresso umano progressivo; impossibile distinguerlo od ordinarlo senza riferirsi alla presenza di un *Aldilà*, trascendente l'umanità che fissi la sua direzione, le doni un senso, e sia la sua legge»²⁰.

Come si vede, è una confutazione «classica», che si basa sulla necessità di stabilire un termine ultimo della progressione e di avere una nozione di Assoluto per poter misurare il relativo, applicata al comunismo: la maggior parte dei critici cattolici farà propria questa confutazione, così com'è o, in alcuni casi, argomentandola diversamente. È una critica di grande rilevanza: un profondo avanzamento concettuale su questo tema, come vedremo, si avrà solo vent'anni più tardi, con Jean-Yves Calvez.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 118-119. Si vedano le lodi di H. Chambre, *De Karl Marx à Mao Tsé-toung*, Parigi 1962: «Il Padre Fessard ne ha dato [dei *Manoscritti*], fin dal 1937... un commento critico troppo eccellente perché noi dobbiamo insistervi a lungo. In particolare, egli ha dimostrato che l'emancipazione totale postulata da K. Marx per il comunismo era contraddittoria con le sue affermazioni centrali che non prendevano un senso che se, ripudiando il loro ateismo, divenivano cristiane» (pp. 38-39).

²⁰ *Ibid.*, pp. 122-123.

Dobbiamo però osservare che il modo con cui Fessard conduce la sua critica, cioè come il confronto tra due religioni, una vera, l'altra falsa, *rende impossibile il dialogo, perché elimina l'interlocutore*. Sono in gioco, ci sembra, sensibilità culturali profondamente diverse. La critica di Fessard si configura, almeno in parte, come esterna a tutto il travaglio hegeliano, alla sua ricerca dell'Infinito nel finito, del Trascendente nella dimensione umana; esterna all'idea feuerbachiana, che conquista una generazione, di sottrarsi alla religione intesa come subordinazione ed estraneazione dell'uomo a se stesso, un'idea che, anche nei credenti, provocò una certa purificazione del senso religioso ed introdusse nell'epoca che oggi viviamo. Fessard ne sottolinea gli errori, senza mettere in evidenza gli elementi positivi del tentativo.

Il pensiero marxiano scaturisce anche, ci sembra, da questo sforzo umano di pensarsi adulto e padrone del proprio destino, uno sforzo che va riconosciuto e valutato con attenzione, per arrivare a cogliere la sua verità; in essa, chi ha fede può anche scorgere un elemento di origine trascendente, ma senza pretendere (come sembra fare Fessard) che tutti vivano la verità che contiene tale elemento, con una coscienza religiosa; il credente ritiene che ogni verità abbia un fondamento trascendente, e che la dimensione trascendente debba entrare in gioco nella storia perché i progetti umani si realizzino: ma questo non può condurre chi crede a considerare non vera la verità se vissuta, pur con i vari limiti, da chi non crede.

Proprio nel mezzo del decennio esce un'opera fondamentale per la critica cattolica a Marx: l'*Umanesimo integrale* di Maritain. In essa, il grande filosofo non prende in esame analiticamente il pensiero di Marx, riferendosi in maniera sistematica alle sue opere, ma valuta globalmente il significato del comunismo marxista, alla luce di una articolata filosofia della storia.

L'assunto fondamentale di Maritain è l'attribuzione al comunismo di un carattere religioso, considerato come la causa del suo totalitarismo strutturale: il comunismo è un «sistema completo di dottrina e di vita il quale pretende di svelare all'uomo il senso dell'esistenza, risponde a tutte le questioni fondamentali poste dal-

la vita e manifesta una potenza ineguagliata di involupamento totalitario. È una religione, e delle più imperiose e sicura d'essere chiamata a sostituire tutte le altre religioni»²¹.

Che tipo di religione è il comunismo? Maritain ritiene che «tra gli elementi originari del comunismo, sono anche elementi cristiani... L'idea stessa di comunione, che ne fa la forza spirituale, e che il comunismo vuole realizzare nella vita sociale terrena... è un'idea d'origine cristiana... sono le energie religiose dell'animo, che il comunismo si sforza di attrarre a profitto della propria opera e delle quali ha bisogno per continuare a vivere»²².

Il marxismo, secondo Maritain, è diventato religione attraverso un *processo di sostituzione* della religione cristiana. Il mondo cristiano aveva un compito storico consistente, anche, nel dare realizzazione sociale-temporale alle verità evangeliche; ma il mondo cristiano, nei tempi moderni, è venuto meno a tale compito, provocando un profondo risentimento non solo contro il *mondo cristiano*, ma contro lo stesso *cristianesimo*, due realtà che bisognerebbe tenere rigorosamente distinte, rappresentando l'una — il cristianesimo — la dimensione assoluta della Verità, l'altra — il mondo cristiano — i tentativi sempre imperfetti di vivere la verità nella storia.

È un'analogia sovrapposizione di concetti, spiegherà più tardi Maritain nella *Filosofia morale*, che porta Marx a quel rifiuto di Dio sul quale si poggia tutto il suo pensiero: Marx, in realtà, rifiuta il Dio di Hegel, non il Dio del cristianesimo²³.

Il comunismo marxista risulta in conclusione una *religione* paradossalmente *atea*, con un presupposto di radicale immanentismo; e poiché tra gli altri suoi presupposti essenziali vi sono dei principi cristiani, esso altro non sarebbe che l'ultima «eresia cristiana»²⁴.

²¹ J. Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Parigi 1936, tr. it. di G. Dore, *Umanesimo integrale*, Bologna 1962, p. 90.

²² *Ibid.*, pp. 93-94; e anche *Moral Philosophy. An historical and critical survey of the great systems*, New York 1964, ed. it. *La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, a cura di A. Pavan, Brescia 1973, p. 284.

²³ *La filosofia morale...*, p. 255.

²⁴ *Ibid.*, p. 286.

Di conseguenza, il proletariato avrebbe il compito messianico di «redentore», secondo quell'elemento escatologico, presente nel comunismo rivoluzionario, piú volte sottolineato da Berdjaev²⁵. Da questa eresia esce, secondo Maritain, un «umanesimo manicheo» che «obbliga a respingere nelle tenebre tutta una parte dell'eredità umana, in quanto è stata religiosa»²⁶. Al contrario, l'umanesimo cristiano è un *umanesimo integrale*, «capace di tutto assumere perché sa che Dio non ha l'opposto e che tutto è irresistibilmente trascinato dal movimento del governo divino»²⁷. Ciò significa che l'umanesimo integrale cristiano, secondo Maritain, «salva e promuove» nella propria sintesi tutte le verità «affermate o presentite» dall'umanesimo socialista e dalle altre eresie: anche «le forze storiche invase dall'errore» hanno loro malgrado servito Dio ed «è passata attraverso loro, lungo tutto il corso della storia moderna, contemporaneamente alla spinta delle energie d'illusione, la spinta delle energie cristiane nell'esistenza temporale»²⁸.

Fondamentale è la rilevazione della differenza dei soggetti realizzatori dei due umanesimi che Maritain compie nella *Filosofia morale*; il marxismo è un «umanesimo dell'essere-generico umano, un umanesimo della natura umana dilatata e compiuta in società umana, esso non sa niente della persona umana come persona»²⁹; esso concepisce l'individuo esclusivamente come «essere sociale»: «In definitiva, nell'umanesimo ateo del marxismo si perpetua quella immolazione dialettica della persona umana alla quale abbiamo visto applicarsi Hegel — con il solo vantaggio di essere spogliata qui di ogni ipocrisia idealistica»³⁰. Il soggetto dell'umanesimo integrale è invece la *persona*, ciò che è autenticamente umano; e questo, osserviamo, costituisce l'autentico *oggetto cristiano*, dato

²⁵ *Umanesimo...*, p. 103. A piú riprese il pensiero di Maritain mostra dei parallelismi con quello di Berdjaev. Per esempio, nel sottolineare il ruolo storico del cristianesimo nella costruzione del tipo umano comunista (*Istoki i smysl russkogo kommunizma*, tr. it. *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano 1976, p. 216), o nel denunciare l'inadempienza del cristianesimo rispetto ai suoi doveri (*ibid.*, p. 219).

²⁶ *Ibid.*, p. 134.

²⁷ *Ibid.*, p. 134.

²⁸ *Ibid.*, p. 134.

²⁹ *La filosofia morale...*, p. 281.

³⁰ *Ibid.*, p. 283.

che il concetto di persona è portato, come propria novità, dal cristianesimo, per definire l'uomo non più solo come individuo, o come collettività, ma come un'*unità cui la socialità è essenziale*.

Il discorso di Maritain suggerisce due osservazioni.

C'è anzitutto da notare, tirando le conseguenze del suo pensiero, che questa dimensione della *socialità* sarebbe proprio una delle realtà più pesantemente tradite dal mondo cristiano: uno di quegli «elementi cristiani» che ad un certo punto hanno cominciato a vivere fuori dal mondo cristiano a causa delle sue inadempienze. Ed è proprio il comunismo a riconquistare e a far emergere nella storia la dimensione della socialità, come eresia del cristianesimo, cioè vivendo, separatamente da altri elementi, e dunque distorcendolo, questo elemento essenzialmente cristiano. Ma pur essendosi sviluppato fuori dal mondo cristiano, quest'elemento appartiene comunque al cristianesimo, il quale, riparando all'inadempienza, se ne riapproprierebbe. Questo porterebbe, di conseguenza, alla perdita di senso del marxismo, perché la religione cristiana, vivendo la completezza dei suoi elementi, realizzerebbe integralmente le verità parziali affermate e allo stesso tempo distorte dall'eresia marxista. Nella «nuova cristianità» di Maritain, dunque, non ci sarebbe più posto per umanesimi diversi da quello cristiano.

Questa idea, che il cristianesimo cioè sia in grado di realizzare, da solo, le migliori aspirazioni del comunismo, ha avuto un'enorme diffusione all'interno della critica cattolica, diventando perfino, soprattutto là dove manca un impianto teorico solido come quello maritainiano, un acritico luogo comune. Ci sembra che questa concezione presenti due aspetti. *Da una parte* afferma una verità spesso ideologicamente osteggiata, mettendo in evidenza i profondi legami del mondo moderno e contemporaneo col cristianesimo: così facendo combatte una ancora diffusa cattiva coscienza, che si manifesta anche, per fare un esempio degli anni ottanta, nei passi più ideologicamente segnati del marxismo gorbačëviano, soprattutto là dove si evita di riconoscere l'elemento cristiano nella formazione delle grandi correnti culturali degli ultimi secoli ³¹. *Da*

³¹ M.S. Gorbačëv, *Perestrojka. Il nuovo pensiero per il nostro paese e per il mondo*, tr. it. Milano 1987, p. 264.

un'altra parte questa concezione mantiene un aspetto di equivocità, perché si presenta al dialogo con una posizione che tende all'eliminazione, piú che dell'errore, dell'interlocutore stesso.

L'umanesimo integrale cristiano, ci sembra, è escludente l'errore, ma includente i frammenti di verità nascosti nell'errore, veicolati dalle coscienze umane e coglibili se avvicinate, queste coscienze, in autentico spirito di dialogo.

La seconda osservazione riguarda ciò che per Maritain costituisce il guadagno fondamentale del marxismo, un guadagno «di ordine spirituale», cioè la «presa di coscienza di una missione storica», «l'accesso del proletariato alla *coscienza di classe*: «il marxismo era fatto per attivare questa presa di coscienza e per deformarla»³². «Coscienza di classe» significa per Maritain l'ascendere della «comunità del lavoro manuale» verso la libertà e la personalità, la coscienza della dignità operaia, la «dignità della persona umana nel lavoratore come tale»³³.

La deformazione, secondo Maritain, consiste nel carattere anticristiano e messianico che Marx assegna al proletariato. Ma nonostante questo, egli accetta alcune indicazioni marxiane fondamentali: «che le classi esistano e senza unità organica fra loro, che siano perciò in conflitto (è in questo un fatto dovuto alla struttura capitalistica) e che sia necessario superare il conflitto»³⁴. La differenza tra un cristiano e un marxista interviene su come superare questo conflitto: per il marxista con la guerra condotta dal proletariato; per il cristiano «mediante una guerra spirituale e una lotta sociale e temporale che deve essere condotta da tutti coloro che riunisce un eguale ideale umano, e nel movimento stesso della quale il conflitto in oggetto è già superato. Per il cristiano, ciò che fa il legame e l'unità di coloro i quali devono lavorare a un rinnovamento temporale del mondo, è prima... una comunità di pensiero, d'amore e di volontà... una comunità... veramente umana. L'idea di classe, l'idea di proletariato, è qui trascesa»³⁵.

³² *Umanesimo...*, p. 253.

³³ *Ibid.*, p. 255.

³⁴ *Ibid.*, p. 256.

³⁵ *Ibid.*, p. 257.

La diversità di metodo fa leva, per Maritain, su una *diversità di soggetti*: il proletariato nel marxismo, una «comunità veramente umana» nel cristianesimo. È questa un'indicazione di importanza capitale per la conduzione di una critica cattolica a Marx, che non sempre sarà colta con chiarezza dagli autori successivi: sviluppare questa indicazione significa comprendere che il proletariato non è il soggetto capace di condurre all'emancipazione umana, che dunque, per usare una terminologia marxiana, nell'attribuzione al proletariato di questa funzione consiste *un centrale elemento ideologico dell'analisi di Marx*. Per vedere sviluppata questa indicazione maritainiana, bisognerà attendere a lungo.

Marx insomma, per Maritain, è nel giusto quando individua il conflitto di classe, ma sbaglia nel modo di leggerlo, e nella conseguente individuazione del soggetto che conduce il conflitto: «la profonda intuizione avuta da Marx delle condizioni d'eteronomia o d'alienazione fatte nel mondo capitalistico alla forza-lavoro, e della disumanizzazione da cui il possidente e il proletario vi sono simultaneamente colpiti; questa intuizione che è, crediamo, la gran luce di verità che attraversa tutta la sua opera egli l'ha immediatamente concettualizzata in una metafisica monistica antropocentrica... Se dunque il servaggio economico e la condizione inumana del proletariato devono cessare, non è in nome della persona umana... ma in nome dell'uomo collettivo, affinché questo trovi nella propria vita collettiva un affrancamento assoluto... e in definitiva deifichi in se stesso il titanismo della natura umana»³⁶.

Maritain attribuisce a Marx l'esattezza di un'intuizione, quella del disumano nel capitalismo, rovinata poi dalle categorie hegeliane che Marx usa per svilupparla. E al disumano del capitalismo, basandosi sull'intuizione di Marx, Maritain contrappone la «comunità veramente umana», l'autentico soggetto capace di superare il conflitto capitalistico.

Ci sembra di notare, a questo punto, una parziale insufficienza di analisi da parte di Maritain. Egli infatti, criticando l'uso da parte di Marx delle categorie hegeliane, sembra non tenere conto che il disumano viene colto da Marx proprio attraverso quelle ca-

³⁶ *Ibid.*, pp. 98-99.

tegorie, le quali, prima di mostrare il proprio innegabile limite, non sono estranee a quella «intuizione», ma la consentono. Prima di Marx molti altri avevano denunciato il conflitto, la differenza tra ricchi e poveri: la ricchezza dell'intuizione marxiana che Maritain tanto apprezza, consiste nell'aver letto la «povertà» nei termini di «eteronomia e alienazione» che essa assume nel capitalismo. A questa «intuizione» è intrinsecamente legato il punto di vista di classe marxiano, che Maritain non approfondisce: non coglie cioè nel suo legame intimo con la teoria: critica la classe marxiana per il suo «messianesimo», ma non vede il reale ruolo ideologico che essa assume.

Il soggetto che Maritain ritiene intimamente legato all'intuizione marxiana e sul quale si concentra la sua critica è, invece, l'«uomo collettivo». Questo soggetto, osserviamo, è il protagonista di parte dei *Manoscritti*, è, essenzialmente, il soggetto feuerbachiano, che nella marxiana critica dell'economia politica appare esso stesso vittima dell'alienazione capitalistica, smembrato nei diversi soggetti antagonisti. Nella prospettiva marxiana, sarà la classe a ricostruire l'«uomo collettivo», superando l'autoalienazione che lo spacca. Ma, come dicevamo, Maritain non segue l'evoluzione del pensiero marxiano nella sua fondamentale connotazione di pensiero di classe.

Nonostante questo, dalla critica di Maritain al marxismo esce intatta l'indicazione di quello che, per la critica cattolica, è l'autentico soggetto di un'azione umana: la *persona* e le comunità che essa costruisce; un soggetto che il filosofo avverte in antitesi sia con l'«uomo collettivo» sia con la classe, per la dimensione trascendente che lo costituisce.

LA «LETTURA FILOSOFICA» DEL PENSIERO DI KARL MARX

L'attitudine a considerare il pensiero di Marx come pensiero filosofico in senso tradizionale è frequente nella critica cattolica; essa porta spesso a ridurre tutta la produzione teorica marxista a una *filosofia* di cui si criticano i presupposti, evitando quel confronto con la realtà, con la necessità della prassi, che costituisce l'autentica sfida lanciata da Marx.

Un punto fermo comune a tutto questo orientamento interpretativo è costituito dalla presentazione del «giovane Marx» fatta da Lanshut e Mayer ³⁷, la cui influenza, forte sugli autori cattolici già negli anni Trenta, è rimasta intatta per decenni, favorendo la tendenza a non prendere in considerazione le opere della maturità di Marx. Un ulteriore rinforzo alla «riduzione filosofica» di Marx, del quale si servono vari studi a partire dagli anni sessanta, è offerto dalla ipotesi althusseriana ³⁸ che propone una cesura nel pensiero di Marx in corrispondenza del passaggio dalla fase filosofica (ideologica) a quella scientifica; si distaccano cioè le opere giovanili da quelle della maturità, dando a questo salto significati diversi, spesso lontani da quello inteso da Althusser: una volta separati i *Manoscritti del 1844* dal *Capitale*, si può parlare, a scelta, di un «tradimento» del Marx maturo nei confronti del giovane Marx, di un abbandono del giovanile umanesimo da cui Marx sarebbe partito, o di un esaurimento delle tematiche marxiane nei primi scritti tale da rendere inutile l'esame delle opere successive. Le ricerche del «vero» Marx arrivano in tal modo ai risultati più vari.

Uno degli esiti della «riduzione filosofica», cioè della considerazione del pensiero di Marx esclusivamente come una filosofia, è un giudizio di inconsistenza teoretica, variamente motivato. Un giudizio sul quale pesa, molto spesso, l'influenza negativa del marxismo «ufficiale» dei regimi socialisti il quale, sovrapponendosi, nella prospettiva dell'osservatore, al pensiero di Marx, lo impoverisce alquanto. Si può constatare quest'effetto sul lavoro di Enrico

³⁷ K. Marx, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, a cura di Landshut e Mayer, Lipsia 1932.

³⁸ L. Althusser, *Pour Marx*, Parigi 1965, tr. it. Roma 1967, pp. 5-22. Molto spazio è stato accordato da vari studiosi cattolici ad Althusser. Un buon esempio è quello di J.B. Fages, *Introduction à la diversité des marxismes*, Tolosa 1974, che dedica alla «nuova lettura di Marx» l'intero capitolo XI. Si vedano anche: A. Pieretti, *Il marxismo contemporaneo tra umanesimo e scienza*, Roma 1976, pp. 78-91; E. Botto, *Il neomarxismo*, 2 voll., Roma 1976, pp. 275-305. L'ipotesi althusseriana è accolta da Dognin, che elabora però una propria visione del passaggio tra i due periodi: *Introduction à Karl Marx*, Parigi 1970, tr. it. Roma 1972, p. 64.

Ci sembra particolarmente rilevante l'interpretazione della «cesura epistemologica» data da Antonio Negri in *Partito operaio contro il lavoro*, in S. Bologna, P. Carpi gnano, A. Negri, *Crisi e organizzazione operaia*, Milano 1974, pp. 102-103.

Falk, secondo il quale i punti principali del materialismo dialettico sono «vecchi e caratteristici errori del secolo scorso, i quali, con l'ausilio di qualche ovvio principio, vennero collegati sí da formare un nuovo sistema e da renderli accettabili e credibili a quanti non hanno esperienza filosofica e scientifica. I risultati sono piú vittorie della polizia che della scienza»³⁹.

Sulla stessa linea si era già messo in precedenza padre Lombardi, il quale considera il programma politico l'unica cosa stabile del «comunismo»; il resto si reggerebbe in equilibrio precario: «Non c'è una filosofia marxista, giustificativa delle applicazioni storiche e sociali. Ci sono solo alcuni presupposti di pretesa metafisica, che il lettore può enucleare raccogliendoli da una moltitudine di verbosità, presupposti che gli autori marxisti dommaticamente si tramandano, dommaticamente accettano, e dommaticamente impongono ai loro fedeli. La costruzione non ha fondamenta»⁴⁰.

È necessario, ci sembra, distinguere l'esame del marxismo teorico sovietico⁴¹ da quello del pensiero di Marx; anche se non si devono negare, ma, anzi, studiare con attenzione i legami esistenti tra la concezione marxiana e le realizzazioni del «socialismo reale». Non è un compito facile. C'è il rischio, nel quale sembrano cadere alcuni autori, di limitarsi a difendere la «civiltà occidentale» dal comunismo, non rendendosi conto che il comunismo è una prospettiva da sempre presente nell'humus culturale europeo, all'inter-

³⁹ E. Falk, *Il bolscevismo filosofia e metodo*, Roma 1953, p. 125.

⁴⁰ R. Lombardi, *La dottrina marxista. Esposizione e discussione*, Roma 1947, p. 288.

⁴¹ Per l'esame di questo argomento resta fondamentale l'opera di G. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Vienna 1965 (V ed.); ed. it. Torino 1948; importanti anche le altre opere dell'autore, specialmente l'introduzione *Filosofia marxista e critica* ai 2 volumi dell'Accademia delle Scienze dell'URSS, Istituto di Filosofia, *Fondamenti della filosofia marxista*, tr. it. di P. Modesto, Milano 1965, pp. 3-55. È da segnalare, per il rapporto istituito tra i *Manoscritti* e la letteratura filosofica sovietica contemporanea, la *Dissertatio ad lauream* di E.A. Mato, *El hombre en Karl Marx y en el actual materialismo dialéctico*, Pontifica Universitas Gregoriana, facultas Philosophica, Madrid 1969. Al duro giudizio sul materialismo dialettico («amalgama di materialismo volgare e idealismo») l'autore perviene al termine di una analisi che individua nei *Manoscritti* la comune ispirazione di vari autori societici, la quale fornisce un carattere unitario ad un dibattito sull'«umanesimo» per altri aspetti frammentario.

no del quale ha svolto un ruolo di critica razionale all'esistente, seppure spesso all'interno di un discorso utopico: basti ricordare il comunismo di Platone e di Moro.

Atilio Garcia Mellid, ad esempio, si impegna in una vasta analisi che presenta il marxismo come *sistema integrale* «dotato di diabolica coerenza», e va dunque rifiutato in blocco; con esso non si può convivere: possiede una *tendenza espansiva* in quanto strumento volontario e cosciente della materia che si contrappone allo spirito⁴². Esso è una congiura attiva che si propone la distruzione della civiltà occidentale cristiana. Sullo stesso tema scrivono F. Marconcini e altri⁴³. In questi autori vive talvolta l'orrore generato da esperienze disumane vissute nei regimi socialisti; ma ci sembra un errore contrapporre il comunismo alla «civiltà occidentale», identificando quest'ultima, con eccessiva acriticità, col cristianesimo: un'identificazione che compie un passo indietro rispetto a Maritain, poiché non si pone il problema, che il filosofo francese aveva invece ben presente, del perché il comunismo sia sorto proprio in seno alla civiltà occidentale cristiana. Una domanda alla quale bisogna pur rispondere, proprio per evitare altri orrori.

La «riduzione filosofica» può condurre anche a rifiutare al pensiero di Marx un carattere di originalità. È questo, in sintesi, il giudizio di Georges M.-M. Cottier, nel suo *L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes*. Egli ha studiato soprattutto le origini hegeliane e feuerbachiane del pensiero di Marx, i problemi del dialogo fra cristiani e marxisti, l'ateismo nel marxismo e in altre sue espressioni contemporanee⁴⁴. Prendere in considerazione anche so-

⁴² A. Garcia Mellid, *Explicacion del comunismo a la luz de la filosofia catolica*, Madrid 1955, p. 176.

⁴³ F. Marconcini, *Conoscere il marxismo. Dalle premesse storiche alla realtà di oggi*, Torino 1963. Un'altra lancia a favore della civiltà minacciata dalla barbarie comunista è spezzata da J. de Bivort de la Saudée, *L'Antireligione comunista (1917-1939)*, tr. it. Milano 1940. Anche il libro di A. Ruzskowski, *El comunismo*, Barcellona 1962, conduce una battaglia aperta.

⁴⁴ G.M.-M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes*, Parigi 1959; *Du romantisme au marxisme*, Parigi 1961, specialmente *L'image romantique de la vie et la conception marxiste de l'histoire*, pp. 13-30; *La philosophie hégélienne de l'Etat et sa critique par Karl Marx*, pp. 31-70; *Principes et critiques d'une pédagogie sur la pensée de Karl Marx*, pp. 71-86; *Chrétiens et Marxistes. Dialogue avec Roger Garaudy*, Friburgo 1961; *Horizons de l'athéisme*, Parigi 1969; *L'athéisme contemporain. Les raisons de la negation de Dieu*, Ed. Universitaires Fribourg Suisse, 1968, pp. 23-41.

lo le piú significative, tra le opere che si occupano di questi argomenti ⁴⁵ e/o trattano dei «fondamenti filosofici» del marxismo e del suo rapporto con la religione e con la «filosofia cristiana» ⁴⁶, è compito che va molto oltre gli obiettivi del presente studio, che privilegia, nella scelta, i rari autori cattolici che si siano interessati anche della critica dell'economia politica marxiana. Ci limitiamo a ricordare brevemente la posizione di Cottier, il quale esprime ad alto livello convinzioni molto diffuse sul rapporto Marx-Hegel, che si danno spesso come scontate in ambito cattolico ed influenzano anche lo studio delle opere «maggiori» di Marx.

In *L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes*, anche Cottier prende in considerazione gli scritti di Marx solo fino al 1844, ritenendo a quel punto acquisite in Marx le linee portanti del suo pensiero. I *Manoscritti del 1844* sono chiamati «la prima critica dell'economia politica» e devono venire considerati come «un primo abbozzo del *Capitale*» ⁴⁷. Cottier stabilisce per Marx una forte subordinazione ad Hegel, tanto che il *Capitale* non si comprenderebbe senza riferimento alla *Fenomenologia dello Spirito*: «La filosofia marxiana deve essere studiata come una fase dello hegelismo. Essa è un risultato o, se lo si preferisce, una ripresa, non un punto di partenza. L'ignoranza falsa le prospettive. Alla formula volgarizzata: Hegel, precursore di Marx, bisogna sostituire quest'altra: il pensiero marxiano, derivazione dell'hegelismo» ⁴⁸.

⁴⁵ Come quelle di C. Fabro, specialmente *Materialismo dialettico e materialismo storico*, Brescia 1962, pp. XI-CXX; *L'ateismo contemporaneo*, a cura della Facoltà Filosofica della Pontificia Università Salesiana di Roma, 4 voll., Torino 1967-1970; L. Fabbri, *I comunisti e la religione*, Roma 1965. Vale la pena di ricordare, di G. Gioia, *Umanesimo e prassi in Marx*, Palermo-San Paolo 1976, secondo il quale non si può accettare o rifiutare l'umanesimo di Marx in base ad una idea di religiosità che si rivela impropria, perché si affida inevitabilmente a motivazioni estranee al pensiero di Marx. Come Gioia, anche J. Ousset, *Le marxisme-leninisme*, Parigi 1960, scava filosoficamente i fondamenti teoretici marxiani.

⁴⁶ Ricordiamo soltanto il classico di C. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, Parigi 1963, che si impernia sul confronto circa la «nozione di uomo» e sui «valori costitutivi» della persona umana; H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, Parigi 1945; R. Herrero-Velarde, *Revolucion marxista y progreso cristiano*, Barcellona 1968; l'accurato e penetrante lavoro di O. Todisco, *Marx e la religione*, Roma 1976.

⁴⁷ Cottier, *L'athéisme...*, p. 8.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 10. Posizione simile era stata adottata da F. Gregoire in *Aux sources de la pensée de Marx. Hegel, Feuerbach*, Lovanio-Parigi 1947.

L'intenzione fondamentale del pensiero marxiano è scoperta nella volontà dell'uomo di farsi Dio. L'ateismo è dunque di ordine etico. Neppure in questo Marx è originale: «Simile concezione è nel prolungamento del romanticismo. Lo sviluppo di Marx fornisce una illustrazione all'idea di *Gegenwärtigkeit*. Abbiamo visto che essa si definisce come una conquista dell'Assoluto, attinto immediatamente e quaggiù grazie alle sole forze umane. Il tentativo più gigantesco effettuato in questa direzione rimane forse quello di Hegel»⁴⁹.

Secondo Cottier, Marx si trova nei confronti dell'economia politica classica nell'identica posizione di subordinazione che lo aveva visto in rapporto ad Hegel: da Hegel dipende per la *logica*, dagli economisti della «scuola classica» prende invece il concetto di lavoro. Questo appiattimento di Marx sui suoi predecessori toglie peso a tutta l'opera matura di Marx, cioè la critica dell'economia politica: va perduto, nell'analisi di Cottier, proprio il livello della storia e il soggetto di classe in essa operante che Marx, il Marx «postfilosofico» successivo alle *Tesi su Feuerbach*, aveva guadagnato.

Il lavoro di Cottier raggiunge lo scopo di mostrare le origini hegeliane di alcune componenti del pensiero marxiano. Non si può però essere d'accordo sulla «subordinazione» di Marx all'economia politica classica, che Cottier del resto non dimostra. E la stessa subordinazione a Hegel ha molti aspetti, come si vedrà, che non si riducono al solo ateismo. In conclusione, l'analisi dei risultati dello studio di Cottier suggerisce che, per comprendere il pensiero marxiano in tutti i suoi aspetti, sembra inevitabile uscire, insieme ad esso, dalla filosofia: solo a quel punto si potranno scorgere nel suo pensiero quegli elementi di originalità che l'approccio filosofico sembra negargli.

Per concludere questa rapida disamina delle «riduzioni filosofiche», ricordiamo il lavoro di Robert Tucker⁵⁰, che considera i *Manoscritti* l'unica opera marxiana di una certa attualità (nel 1961), perché in essi Marx esprimerebbe le proprie «utopie esteti-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 364.

⁵⁰ R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press, 1961.

che»: descrivendo un *regno della libertà* Marx ripropone il problema della nostra epoca, in cui i progressi dell'automazione possono arrivare a realizzare quel regno, se si riuscirà ad evitare i pericoli che questo progresso porta con sé. Il *Capitale* è invece un «pezzo da museo»: la realtà economica odierna lo ha smentito completamente. In complesso, Marx è un moralista, espressosi nell'idioma dell'economia politica. Il *Capitale*, conclude Tucker, è un'opera filosofica, prodotto, in sostanza, della filosofia tedesca «nel suo sviluppo post-hegeliano nel mito»⁵¹.

La pensée de Karl Marx, di Jean-Yves Calvez, è un'opera di riferimento fondamentale nella critica cattolica a Marx. L'approccio di Calvez è decisamente esperienziale, nel senso che mette in evidenza, sia nel pensiero marxiano che nel cristianesimo, l'intima vocazione al confronto nella storia e nell'esperienza: «Su ogni argomento puramente intellettuale, il comunismo aspetta al varco il suo contraddittore non alla fine della storia, come troppo spesso si pensa, ma proprio nella storia, sul terreno della verità pratica e della pratica della verità. Per il marxista, la storia è la verifica di tutti i valori, e lo deve essere anche per chi vuole contestargli il diritto di dire, nei termini che ha scelto, l'ultima verità dell'uomo. È un'esigenza che s'impone particolarmente ai cristiani. O il Dio dei cristiani è in questa storia e questa storia si riferisce alla sua esistenza, oppure quel Dio non è accessibile all'uomo che vive questa storia (il che equivale a dire che Dio non esiste per lui)»⁵².

Anche Calvez privilegia i *Manoscritti del 1844*. Quest'opera del giovane Marx gli farà da filo conduttore non solo per l'esposizione del contenuto delle prime opere, ma anche per l'esame della critica dell'economia politica che Marx andrà costruendo in seguito, tanto che, nella presentazione che Calvez ne fa, il *Capitale* conserverà il sapore dei *Manoscritti*. Un pregio di questa posizione consiste nel non contrapporre due periodi in Marx: una certa linearità di sviluppo caratterizza, secondo Calvez, il pensiero mar-

⁵¹ *Ibid.*, p. 233.

⁵² J.-Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Parigi 1956, p. 15.

xiano, anche se rimane particolarmente segnato dal momento della «scoperta del metodo», in quegli anni nei quali Marx liquida il proprio passato giovane-hegeliano, comprende il fallimento di un filosofare staccato dalla realtà di tutti i giorni sulla quale invece è necessario intervenire, e si incontra con la condizione di vita operaia. Tale linearità di sviluppo porta Calvez a privilegiare i *Manoscritti* non per rifiuto delle opere successive, ma per la maggior chiarezza che in essi si troverebbe; tale chiarezza non riguarda particolari idee che Marx svilupperà meglio più tardi, ma la *completezza sistematica* che non si troverebbe più in seguito⁵³. Calvez dunque si confronta con l'intero pensiero di Marx, senza escludere la critica dell'economia politica; ma il difetto del privilegio conferito all'opera giovanile sta nel rischio di ridurre spesso Marx al Marx dei *Manoscritti*. Anche in questo caso, come in Fessard e in Cottier, si deve dire che, pur rimanendo valido per l'intero Marx ciò che Calvez afferma del Marx «giovane», nel Marx «maturo» esistono elementi nuovi e rilevanti che chi privilegia i *Manoscritti* difficilmente valuta in modo adeguato.

La sistematicità attribuita a Marx è un elemento fondamentale dell'esame di Calvez. Egli riconosce il carattere *critico* del pen-

⁵³ Calvez torna sulla questione dei *Manoscritti* nel *Postface* all'edizione ridotta del suo libro (*La pensée de Karl Marx*, Parigi 1970; tr. it. Roma 1978). Egli difende la propria impostazione anzitutto negando l'«umanesimo giovanile» di Marx: «Così, quando si dice che v'è un taglio radicale tra il Marx antiumanista della maturità e un Marx ancora umanista dei *Manoscritti*, si è senza dubbio cominciato, vorremmo dire, con l'esagerare questo umanesimo del giovane Marx. Da parte nostra, pur accordando un grande valore alla categoria critica di alienazione contenuta nei *Manoscritti*, non abbiamo creduto e non crediamo di riconoscere sempre in quest'opera un «umanesimo» idealista, da cui Marx si sarebbe in seguito separato. Non abbiamo riconosciuto in Marx che un umanesimo dell'avvenire: l'uomo è in avanti, nell'uomo sociale della società comunista...» (p. 356).

Nel *Postface* Calvez riassume anche il proprio giudizio sul marxismo: «In breve, non stiamo noi sostenendo che il pensiero di Marx ha avuto il peso che effettivamente ha avuto solo perché l'ideologia non ha cessato di accompagnarlo, di far straripare, di generalizzare, di massimizzare elementi propriamente scientifici? Il che non è precisamente un raccomandarla. Marx non avrebbe avuto tutta questa influenza che in virtù di aspetti molto fragili e poco coerenti del suo pensiero, riconosciuti del resto come tali, soprattutto dopo il 1956, da più di un seguace della sua opera» (p. 364). Una vera e propria requisitoria contro l'uso che Calvez fa dei *Manoscritti* è condotta da Jean Guichard in *Le marxisme. Théorie et pratique de la Révolution*, Lione 1970; tr. it. Assisi 1974, pp. 354-357.

siero di Marx; ma esso si inserisce in un *sistema completo dell'uomo* che non perde mai le proprie caratteristiche di *sistema di pensiero*, neppure quando teorizza la prassi, che non risulta dirompente nei confronti della teoria, proprio perché ne è prevista. Solo perché il pensiero di Marx è sistematico, ha senso chiedergli ragioni dei legami di necessità che lo intessono: una necessità che caratterizza un pensiero che si pone come pensiero della totalità; ciò ha per importante conseguenza di condurre al rifiuto o all'adesione non di singoli punti del pensiero di Marx, ma del suo «sistema» in blocco: «fondandoci sulle premesse della sua azione porremo in risalto il fallimento del risultato, e fondandoci sulle premesse del suo sistema, porremo in luce l'incoerenza del sistema stesso»⁵⁴. È una lettura che coglie, al di sotto delle ipotesi, dei tentativi, delle incertezze che lungo i decenni accompagnano il travaglio del pensiero marxiano, un nucleo sistematico, di derivazione hegeliana, presente fin dall'inizio, che informa di sé l'intero sviluppo concettuale.

A questo punto è possibile intendere il processo di *riduzione delle alienazioni* evidenziato da Calvez: un'idea per la quale è spesso citato e che ha in un certo senso imposto un modello interpretativo anche al di fuori della critica cattolica⁵⁵.

⁵⁴ Calvez, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁵ H.J. Koren (*Marx and the authentic Man. A first introduction to the Philosophy of Karl Marx*, Pittsburg 1967) muove una critica al marxismo sul piano dei mezzi che impiega per arrivare ad un fine che, per parte sua, condivide pienamente; egli modella il capitolo III del suo libro sullo schema della «riduzione delle alienazioni» di Calvez, della cui opera dà un giudizio positivo: «Per un bilancio definitivo di Marx vedi Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, che è generalmente considerato il miglior lavoro su Marx» (p. 22).

Henri Chambre nel suo *De Karl Marx è Mao Tsé-toung* (Parigi 1962, p. 326) dà ormai per scontata, come procedimento abituale dei marxisti, la «riduzione» di Calvez. Una analoga considerazione compie G. Riesta in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in A. Del Noce, G. Riesta, *Karl Marx: scritti giovanili*, L'Aquila 1975, p. 19.

Bertell Ollman è invece fortemente critico: «Gli scrittori cattolici sono stati attenti specialmente alle opinioni di Marx sull'uomo. Dal *Socialismo* di Victor Cathrein, pubblicato alla fine del diciannovesimo secolo, al recente lavoro di Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx* che dedica più di 400 pagine alla teoria dell'alienazione, la concezione materialistica della natura umana di Marx è stata il

Ricordiamo che la categoria di *alienazione*, in Hegel, definisce le determinazioni successive che il soggetto ottiene estrinsecandosi. Marx invece distingue tra le *alienazioni*, situazioni nelle quali l'uomo ha perduto se stesso e che devono essere superate per giungere all'emancipazione, e le *oggettivazioni*, cioè le situazioni che rimangono proprie dell'uomo liberato, perché costitutive del suo essere e delle sue relazioni.

Calvez afferma che il processo di *riduzione delle alienazioni* è il tracciato teorico attraverso il quale Marx, partendo dalle «alienazioni superiori» (alienazione religiosa, filosofica...) arriva alla loro soluzione nelle «alienazioni inferiori» (alienazione politica, sociale, economica), l'ultima delle quali racchiude, nella possibilità della propria soluzione, la possibilità della soluzione per tutte le altre.

Ecco allora che la considerazione del pensiero di Marx come «sistema completo dell'uomo» mostra tutta la sua importanza argomentativa: nel passaggio dalle alienazioni più esteriori a quelle fondamentali, osserva Calvez, è necessariamente presupposta un'idea di totalità preesistente, perché Marx procede per *riduzione* delle alienazioni e non per *arricchimento* mediante determinazioni successive. Da un punto di vista logico, cioè, la deduzione delle alienazioni necessita del postulato di un'identità, esistente *al di là* delle contraddizioni, che *deve* esserci, come *deve* esserci un'alienazione finale che abbia in sé il principio della propria soppressione e non rimandi ad una alienazione inferiore che la risolva.

Ciò che Marx e il marxismo non avrebbero compreso, secondo Calvez, è proprio che nel passaggio dal piano sul quale vivono le alienazioni, a quello nel quale esse vengono soppresse, si ha un passaggio dal piano dell'immanenza a quello della Trascendenza, nel quale si attua la relazione tra l'essere creato e il Creatore; è questa relazione che fonda la possibilità delle alienazioni proprie dell'essere creato, mentre una dialettica che elimina questo elemento risolutore «impedisce, alle alienazioni, una risoluzione vera;

bersaglio principale della critica cattolica. Nessuno di questi autori comunque, né dei loro pari, tratta questa concezione come lo stesso quadro sul quale sono iscritte altre teorie maggiori di Marx, come una teoria con relazioni interne al resto del marxismo...»: B. Ollman, *Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge 1971, p. 76.

se si resta al piano dei poli opposti la cui realtà è di natura omogenea, nello sforzo di riduzione dell'alienazione, si può solo iniziare una regressione *in infinitum*, di divisione in divisione, di alienazione in alienazione...»⁵⁶.

Questa considerazione della regressione *in infinitum*, proposta, come abbiamo visto, da Gaston Fessard⁵⁷, spiega bene la supremazia che Calvez attribuisce all'«alienazione religiosa»: «è proprio l'alienazione religiosa che obbliga a una regressione successiva attraverso tutti i livelli del reale perché si giunga alla soppressione efficace della religione»⁵⁸.

Ma è davvero possibile, come Marx vorrebbe, liberarsi dalla religione? Davvero essa è un'alienazione? Calvez lo nega decisamente: la religione nell'uomo è una realtà sperimentale, ha «carattere costitutivo dell'esperienza umana»⁵⁹. Il «postulato intellettuale d'identità e d'immanenza ereditato dalla filosofia idealistica tedesca», che Marx fa proprio, gli impedisce di cogliere la realtà di questa esperienza umana: è quel postulato, al contrario, che sfugge ad ogni verifica e fonda la dialettica della regressione *in infinitum*, e «presuppone che ogni scissione nell'uomo *deve* essere eliminata»⁶⁰. Ma la scissione presente nella religione, spiega Calvez, non si lascia eliminare come lo schema marxiano pretenderebbe, perché non è prodotto di alienazioni umane, ma è la forma di esistenza umana che si presenta nella storia, è la definizione dell'ordine del *creato* dove l'aspirazione all'identità dello spirito umano è «il segno che lo spirito e il *reale* di cui lo spirito è legge... hanno per caratteristica di trascendersi...»⁶¹. Dunque, il carattere di divisione che Marx scorge nella religione è affermato come co-

⁵⁶ Calvez, *op. cit.*, p. 108.

⁵⁷ Calvez cita a più riprese Fessard, soprattutto per la critica che questi svolge alla filosofia della storia di Marx attraverso la contrapposizione delle due definizioni di comunismo. Alla critica di Fessard Calvez fa risalire anche la critica di Jean Hyppolite alla struttura dell'opera di Marx (in *Logique et Existence*): Calvez, *op. cit.*, pp. 566, 602, 611-612.

⁵⁸ Calvez, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 104.

⁶¹ *Ibid.*, p. 107.

stitutivo da Calvez, che legge in essa però anche il carattere, indisociabile dal primo, della *mediazione*, che rende possibile la riduzione delle alienazioni.

Percorrendo la gerarchia delle alienazioni dunque, ci imbattiamo in categorie per le quali la definizione di «alienazione» non è esatta: «private del carattere puramente logico, transitorio e riducibile che, secondo Marx, affligge le vere alienazioni», esse dovrebbero essere piuttosto considerate come «oggettivazioni», cioè come «determinazioni costitutive della realtà umana e naturale». E in questo caso, osserva Calvez, «il processo di “riduzione” delle alienazioni intrapreso da Marx verrebbe interrotto, e noi ci troveremo di fronte ad una delle più serie difficoltà del suo pensiero»⁶².

Marx, in sostanza, si troverebbe in tal modo contestato proprio attraverso quella distinzione tra alienazione e oggettivazione che egli stesso aveva introdotto nella sua critica a Hegel. *La logica marxiana che governa le alienazioni non è dunque in grado di spiegare le oggettivazioni.*

Ciò che Calvez intende difendere, non è soltanto la religione, ma anche l'ambito proprio di ogni alienazione, in quanto ambito umano che può manifestare dati costitutivi e non contingenti dell'esistenza umana. La questione dell'alienazione religiosa funge da prototipo anche per Calvez, che conduce l'analisi delle altre alienazioni sullo schema della prima. L'argomentazione è ogni volta la stessa, perché la soluzione della questione religiosa risulta fondante per tutte le altre sfere: l'esistenza di un fenomeno storico (società, religione, filosofia, politica) non comporta la sua accidentalità o riducibilità ad altro.

L'argomento nel quale si è addentrato Calvez ci sembra particolarmente fecondo; la trattazione che egli ne dà è complessa, ma complessa è effettivamente la questione della lettura dialettica della realtà, e non riguarda il solo Marx. Tant'è vero che risulta necessario richiamare due opere di Hegel per avere un quadro teorico di riferimento sufficiente alla trattazione. Secondo Calvez, Marx utilizza in senso contrapposto la *Logica* e la *Fenomenologia*

⁶² *Ibid.*, pp. 53-54.

hegeliane; fra le due opere del filosofo tedesco sarebbe da porre una differenza di piano: mentre la *Logica* presenta categorie fondamentali e costitutive dell'esistenza umana, la *Fenomenologia* scandisce i tempi della storia, dell'esperienza che può anche essere alienante.

Questa distinzione di piani (riferita non direttamente allo Hegel, ma allo Hegel presente in Marx) spiega la contrapposizione strutturale che fa del *Capitale*, secondo Calvez, un'opera bicefala. La pesante influenza della *Logica* nel capitolo sul valore, fa della teoria del valore la descrizione di una «condizione fondamentale, che costituisce in modo esistenziale la possibilità della storia (e delle alienazioni)... Essa è soltanto la spiegazione fondamentale e metafisica di tutti i fenomeni d'esistenza che la manifesteranno (siano o no alienazioni)»⁶³.

Il resto del *Capitale*, nella misura in cui non tratta condizioni universali, realtà costitutive dell'uomo, ma indaga fenomeni storici tentando di individuarne le leggi, esprime, secondo lo studioso francese, categorie «fenomenologiche» che lo pongono su un piano diverso, perché tratta di realtà storiche le cui *condizioni di possibilità* sono già espresse, ad un altro livello, nella *Logica*. Dunque, *il valore è una categoria dell'oggettivazione naturale dell'uomo e non una categoria dell'alienazione*: «L'alienazione economica è essenzialmente l'alienazione *capitalistica*. Ma esiste, in concomitanza, una *forma d'oggettivazione* dell'uomo e del suo prodotto, nel *valore*, che è suscettibile di provocare l'alienazione, e che la provoca veramente quando il valore d'uso e il valore di scambio si trovano radicalmente separati... Una simile separazione ha luogo nel capitalismo»⁶⁴.

Di conseguenza, secondo Calvez, teoria del valore e teoria dell'alienazione *capitalistica* non sono necessariamente legate, come invece afferma Marx, e questo pone un problema: «Sarebbe strano che la soppressione di una realtà legata a una condizione di possibilità determinata causasse anche la soppressione radicale della stessa condizione di possibilità. Una volta scomparsa la realtà

⁶³ *Ibid.*, p. 345.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 472.

condizionata, la condizione rimane»⁶⁵. Ma Marx sopprime, con l'alienazione storica, anche le condizioni oggettive della storia. Calvez infatti interpreta l'«avvento» del comunismo come un *atto unico* risolutore, del proletariato, che, incarnando la potenza del negativo, travolge sia il capitalista che il rapporto che li racchiude entrambi: nasce una nuova era, a partire dalla quale soltanto si può parlare propriamente di storia umana. Egli allora critica l'idea di Marx che il proletariato possa, abbattendo la società capitalistica, svelare il senso di tutta la storia, e non semplicemente quello della storia che lo riguarda, o più propriamente, della sola alienazione in cui è coinvolto. Con l'atto rivoluzionario termina la preistoria dell'uomo, ma termina con essa anche il divenire come è conosciuto dal materialismo storico; la storia, così come noi la conosciamo, giungerebbe al suo termine, e la teoria dialettica perderebbe l'universalità che pretende di avere, e che postula un progresso indefinito: «Marx trascura, ancora una volta, la distinzione che la sua opera sembra imporre tra la dialettica generale della storia e la dialettica particolare dell'alienazione capitalistica»⁶⁶.

Le «due dialettiche», spiega Calvez, sono unite solo in apparenza; in realtà Marx, presentando l'atto rivoluzionario di instaurazione del comunismo come una mediazione compiuta, che risale, risolvendola, la gerarchia delle alienazioni, mostrerebbe di oscillare fra due concezioni che non è riuscito ad unificare. Il carattere di totale immanenza della teoria dialettica richiedeva una catena indefinita di determinazioni successive; questo dinamismo si riferiva però a condizioni costitutive della vita umana, per le quali non è lecito ipotizzare una fine senza che ad essa si leghi la fine della stessa storia umana.

La soppressione delle alienazioni in Marx doveva dunque lasciare inalterate le condizioni di possibilità da cui non solo le alienazioni, ma anche la dinamica della oggettivazione naturale umana consegue. Marx non rispetta questo vincolo: fa conseguire la teoria del capitale da quella del valore, la soppressione dell'economia commerciale («che — osserva Calvez — non è chiaramente sto-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 509.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 563.

rica») da quella del mercato capitalistico, la soppressione del rapporto politico fra gli uomini da quella dello Stato ⁶⁷. Se i rapporti di cui si è detto non sono costitutivi e validi per ogni realtà umana, e la mediazione definitiva dell'atto rivoluzionario introduce ad una realtà strutturalmente diversa da quella conosciuta, allora «c'è una discontinuità radicale nel reale e nella storia, ed è impossibile concepire un linguaggio logico che concerne tutto il reale» ⁶⁸.

Comunque sia, «l'oggettivazione non è sufficiente a spiegare la storia quale appare nell'alienazione, e, viceversa, l'alienazione non è unita, in modo del tutto logico alla dialettica dell'oggettivazione. L'oggettivazione, che è la condizione di possibilità dell'alienazione storica, è incompatibile con il felice compimento della storia, che Marx descrive al termine dell'alienazione storica» ⁶⁹.

Il Marx che Calvez ci presenta è in contraddizione con se stesso, cioè con «intuizioni perfettamente giuste che avrebbero potuto offrire le basi per una concezione coerente del mondo. È possibile allora raccogliere il meglio di ciò ch'egli ha intuito pur contestando la coerenza strutturale della sua opera e del suo metodo» ⁷⁰.

Ciò che in Marx andrebbe recuperato, afferma Calvez, è l'ambizione «di trovare nel reale una duplice dimensione dialettica» ⁷¹, quella che descrive la successione delle determinazioni del finito sul piano dell'immanenza, e quella, *che fonda la prima* e inizia il dinamismo della storia, che «esprime una determinazione in un rapporto con l'altro assoluto...» ⁷². Questo «qualche cosa di assoluto e di privilegiato», che Marx ha posto come una determinazione fra le altre, ci indica il senso della storia, mantenendola profondamente unitaria, perché, pur essendo *superiore* alla storia, è immanente ad essa, rivelando nell'esistenza la dimensione trascendente. «L'errore della dialettica marxista è di volere, ad un tempo, un movimento dialettico infinito che attraversa una serie continua di determinazioni successive, ed una determinazione privilegiata,

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 195-197, 308.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 650.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 654.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 635.

⁷¹ *Ibid.*, p. 661.

⁷² *Ibid.*, p. 663.

che possederebbe l'unità di tutto il divenire, l'intera mediazione»⁷³.

Osserviamo che nel *Capitale* di Marx si possono trovare entrambe le accezioni del termine *valore*: sia come categoria dell'*oggettivazione naturale* dell'uomo, sia come categoria dell'*alienazione capitalistica*. La critica di Marx consiste nel dire che nella società capitalistica il lavoro umano produttore di valore è trasformato, da attività di realizzazione umana, di oggettivazione, in realtà di alienazione, nella quale l'uomo perde se stesso. E si perde non per il fatto che la forza lavoro produce plusvalore (in ogni società in espansione si produce più di quello che serve a mantenere coloro che lavorano), ma perché il valore e il plusvalore prodotti, le condizioni e i mezzi di produzione, sono sottratti al controllo dei produttori, sono strumento di divisione umana, anziché di realizzazione generale.

Il capitalismo è dunque quella situazione anti-umana nella quale *valore* e *alienazione* sono legati; Marx intende appunto ripristinare una situazione, superando il capitalismo, nella quale il *valore* corrisponda all'*oggettivazione*. In Marx esiste una chiara coscienza, espressa in più punti delle sue opere, di questa distinzione tra la teoria del *valore del lavoro* valida per tutte le epoche, e ciò che essa diventa quando descrive l'accumulazione capitalistica.

Calvez sottolinea che le due concezioni corrispondono a due logiche diverse: quella della *dimensione costitutiva umana* e quella *alienata nel capitalismo*: se si supera la prima, si supera la storia; se si supera la seconda, togliendo il disumano, si rimane comunque all'interno della dimensione costitutiva umana. In questa permanono dei fenomeni non interpretabili come alienazioni che si superano su un piano immanente; essi infatti riguardano la dinamica della persona, costitutivamente aperta alla dimensione della Trascendenza. Marx e i marxisti confondono i due piani, leggono l'intera realtà con la logica dell'alienazione: in questo sta *l'ideologicità del pensiero marxiano e del marxismo successivo*, che Calvez, alla fin fine, mette allo scoperto. È una critica di grande importanza, che

⁷³ *Ibid.*, p. 661.

apre una strada, peraltro non percorsa dalla critica cattolica successiva: si potrebbe cioè cercare di capire perché Marx, che pure, all'inizio, mostra di avere coscienza della distinzione tra alienazione e oggettivazione, non riesce a pensare con chiarezza la loro relazione; ma per far questo, è necessario inoltrarsi nella marxiana critica dell'economia politica, seguendo i percorsi del concetto di *classe*.

Jean-Yves Calvez difendeva, come si è visto, l'esistenza di ambiti costitutivi dell'esperienza umana che la logica marxiana tendeva a sacrificare. Lo ha fatto in generale, senza addentrarsi in problemi specifici. Henri Niel cala la rivendicazione di costitutività nell'ambito specifico del *politico*, cercando di difenderlo nei confronti delle troppo invadenti forze di produzione⁷⁴: «Anche sotto la forma evoluta in cui lo conosciamo, il capitalismo sarebbe stato rapidamente travolto dalle tendenze centrifughe che lo travagliano, non fosse stato per l'intervento costante del politico. Molto di più, l'evoluzione stessa del capitalismo nelle società occidentali testimonia questo costante intervento. Gli economisti, con Keynes, ne hanno fatto la teoria»⁷⁵.

Secondo Niel i problemi dello sviluppo delle società industriali si possono risolvere senza ricorrere a strutture politiche di tipo comunista, rimanendo nell'ambito della libertà che si esprime nella tradizione politica occidentale. Nella dimensione del politico, egli vede difeso il concetto di libertà e di diritto della singola persona nei confronti del collettivo. «La cosa più importante — osserva Niel — ci sembra essere il tenere sempre presenti l'approccio economico e l'approccio politico. La necessità di questa dualità di approccio viene dal fatto che, per il suo solo movimento, l'economico taglia l'uomo da tutte le sue origini e i suoi legami storici. Il

⁷⁴ H. Niel, *Karl Marx, Situation du Marxisme*, Parigi 1971. Gaston Fessard ha avuto ad un certo punto la stessa preoccupazione. In un'opera apparsa poco dopo la fine della guerra, egli si occupa della questione dell'economico e del politico, insistendo soprattutto sulla «irreale idea comunista» di costruire una società in cui l'ambito del politico sarà soppresso; G. Fessard, *France, prends garde de perdre ta liberté*, Parigi 1946, in part. le pp. 44-50.

⁷⁵ Niel, *op. cit.*, p. 309.

ruolo del politico è di provvedere concretamente a questa continuità. La nostra critica del comunismo si situa a questo livello. La dottrina che esso sviluppa svuota il movimento della libertà di tutta la sostanza storica. È quello che il politico intende conservare malgrado i rimaneggiamenti senza posa apportati dall'economico. Il punto di separazione è la concezione stessa della libertà»⁷⁶.

Il privilegiare l'economico coincide in Marx, secondo Niel, con l'abbandono del punto di vista dell'individuo (mai più recuperato), per guadagnare quello dell'insieme: «la prospettiva *personalista* gli viene sempre più estranea»⁷⁷. «Marx ritiene che la libertà è liberazione dal bisogno ottenuta grazie al lavoro, punto sul quale, a lungo legata alle civiltà guerriere basate sull'eroismo e il divertimento, la tradizione cristiana era poco sensibile. Disgraziatamente, se, come il cristianesimo, egli afferma l'esistenza della libertà, la concepisce praticamente come la liberazione dal bisogno. La separazione fra marxismo e cristianesimo si produce su questo punto. Il cristiano mette in questione lo sforzo col quale l'uomo cerca di liberarsi dal bisogno. La ricerca dell'efficacia non deve impedire all'essere umano di porsi come soggetto»⁷⁸.

Ci sembra che la critica di Niel colpisca in pieno i regimi socialisti dell'Europa dell'Est, ai quali egli guardava. Non penetra nello stesso modo invece, nel pensiero di Marx, il quale non sottovaluta affatto il ruolo dei soggetti politici: le cosiddette «opere storiche», che evidenziano proprio il ruolo del politico nella trasformazione sociale, bastano a confermarlo. Il problema riguarda piuttosto l'identità del soggetto politico: il fatto di assicurare un ruolo determinante alla dimensione politica, non è infatti sufficiente a garantire l'identità e la libertà dei soggetti: *a chi* è consentita, secondo Marx, l'espressione politica? Su questo punto ritorniamo in pieno accordo con Niel, affermando che Marx non ha una prospettiva personalistica, e l'unico soggetto politico che egli considera è la *classe*.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 310.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 312.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 234.

A conclusione di questa parte, che ha preso in esame l'approccio filosofico a Marx, sembra necessario riportare una critica mossa da Maurice Caveing al lavoro di Calvez, critica che si può allargare a tutti gli studi di impostazione esclusivamente filosofica.

Caveing critica aspramente il «postulato di ricerca» di Calvez, che lo ha portato a muovere la sua critica sul solo piano filosofico. Caveing ricorda che la svolta nell'itinerario marxiano avviene nel 1845 con l'*Ideologia Tedesca*, e nel *Per la critica dell'economia politica* Marx dice esplicitamente che nel 1845 sentiva il bisogno, con Engels, di fare i conti con la loro «coscienza filosofica anteriore». Dunque un anno prima, nel 1844, questi conti ancora non erano stati fatti. Perché dunque, si chiede Caveing, Calvez legge gli scritti del Marx maturo alla luce dei *Manoscritti* e dedica a questo testo gli sviluppi più ampi della sua critica?

«Decifrato attraverso i *Manoscritti del 1844* cosa diviene in effetti il marxismo? La filosofia dell'alienazione e dei mezzi effettivi di superarla. Grazie a questo testo, sufficientemente segnato dallo spirito speculativo (per il fatto stesso dello sviluppo proprio del pensiero di Marx e soprattutto se si blocca tale sviluppo), il duello si può impegnare sul terreno scelto dall'idealismo e favorevole alla religione. Mentre giustamente Marx mostrava che la religione non può mai essere vinta che *praticamente*, cioè abbandonando il terreno dell'ateismo speculativo, si può in effetti mostrare che il marxismo è un tentativo chimerico, "*intrinsecamente perverso*", ecc... Presentato come una critica dell'alienazione e un metodo per superarla e ridurla, il marxismo è trasformato in una "filosofia" come un'altra... La nozione di alienazione permette di riscrivere tutta la storia in *termini di coscienza* e di evitare il materialismo; essa permette delle variazioni all'infinito perché è una nozione astratta e confusa, che non dà una buona approssimazione del reale così come i concetti marxisti elaborati. È la ragione per la quale i critici idealisti ne fanno il loro cavallo di battaglia» ^{78bis}.

Il «curioso metodo» di esposizione del pensiero di Marx utilizzato da Calvez, ha per effetto, secondo Caveing, di «smorzare il

^{78bis} Maurice Caveing, *Marxisme et Christianisme*, in «La Nouvelle Critique», 86, 1957, pp. 90-91.

fatto fondamentale colto dal materialismo storico: l'esistenza delle classi antagoniste e della loro lotta». Calvez otterrebbe così, secondo Caveing, una fenomenologia del pensiero di Marx che ha pochi rapporti con la teoria della conoscenza e il metodo marxisti.

A piú di trent'anni dallo scritto di Caveing, possiamo constatare che la riflessione marxiana sull'alienazione è una delle componenti del suo pensiero che ancora sono in grado di parlare al mondo contemporaneo, nonostante l'«astrattezza» e la «confusione» che Caveing le attribuiva. Al contrario, è molto piú difficile mettere in corrispondenza con la realtà contemporanea certi «concetti marxisti elaborati», appartenenti alla critica dell'economia politica, sui quali a Caveing pareva logico fare maggiore affidamento. Se ne deve concludere che l'attenzione posta da parte cattolica sui temi filosofici in Marx, ha saputo cogliere la parte piú duratura del suo pensiero, che rende duraturi anche gli studi che le sono stati dedicati, contrariamente alle molte opere apologetiche, o di vera e propria scolastica marxista esercitata talvolta su aspetti minimi.

In secondo luogo, nonostante la «resa dei conti» marxiana con la sua «coscienza filosofica anteriore», nelle opere cosiddette «mature» di Marx troviamo in azione una terminologia teologica e filosofica. È vero che occorre fare attenzione, perché spesso Marx usa i termini teologici in un'accezione ironica e pittoresca, quasi goliardica; aprendo a caso una pagina del *Capitale*, si vede che nel giro di poche righe Marx riesce a parlare di «transustanziazione», di «spogliamento del corpo naturale», del concetto hegeliano, del guscio dell'aragosta e delle prove spirituali di san Girolamo: siamo di fronte, con ogni evidenza, ad un uomo che scrivendo si diverte, e solo una certa comprensione della sua logica *dall'interno*, e una certa condivisione della sua sensibilità, possono tenere alla larga dai fraintendimenti continui nei quali cadono critici non marxisti. Ma è altrettanto vero che esiste anche un uso marxiano «serio» dei termini filosofici nelle opere della maturità, che conferisce profondità concettuale alla critica dell'economia politica: forse che il tema dell'alienazione è assente dal *Capitale*? Al contrario, è stata la tensione intellettuale e morale che esso suscita, a guidare attraverso le spire logiche dell'opera marxiana intere generazioni di marxisti, che, al di sotto di un discorso apparentemente solo economico,

sentivano palpitare un'adesione totale alla sofferenza umana, una passione a stento trattenuta dalla sintassi e che cerca sfogo, appena può, in giudizi sferzanti o nel sarcasmo più amaro.

L'opera di Marx è un'opera di critica: quasi mai egli parla di «economia». Tutti coloro (critici superficiali, o anche teorici ed economisti dei paesi socialisti) i quali hanno letto, ad esempio, la teoria del valore in un'ottica prevalentemente quantitativa, come se fosse uno strumento tecnico, cercandovi magari un mezzo di calcolo e di pianificazione, sono andati incontro a dei fallimenti, se economisti, oppure, semplicemente, non sono entrati nell'ottica critica marxiana.

Tutto questo prolunga fin dentro la marxiana critica dell'economia politica, la validità della critica filosofica esercitata sugli scritti giovanili. Validità parziale, ci sembra. Perché su un punto Caveing e altri critici marxisti hanno sicuramente ragione: nel richiamare cioè la *centralità della nozione di classe* nel pensiero di Marx, tanto che senza di essa Marx non sarebbe riconoscibile. E l'incontro di Marx con la classe avviene tardi, dopo i *Manoscritti*. E dunque, per quanto si dilati la validità della critica «filosofica», è necessario seguire l'evoluzione del pensiero marxiano, e comprendere quale ruolo la classe vi giochi: e non si deve pensare ad un ruolo semplicemente politico o economico, che si aggiunge alla concezione filosofica senza modificarla; bisogna invece comprendere il ruolo concettuale, «filosofico» per così dire, della classe nella critica dell'economia politica marxiana. Qui, ci sembra, la critica cattolica è in parte mancata; qui c'è bisogno di ulteriori contributi.

LO STUDIO DELLA «CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA» MARXIANA

Henri Chambre punta la sua critica sulla riduzione, ad opera di Marx, delle varie sfere dell'attività umana all'economico: il *diritto*, la *morale*, la *religione* in Marx, secondo Chambre, si riducono a «elementi della sovrastruttura condizionati dall'Economico»⁷⁹.

⁷⁹ H. Chambre, *Le marxisme en Union soviétique: idéologie et institution* (1917-1955), Parigi 1955, tr. it. Bologna 1957, p. 37.

Queste attività, continua Chambre, sono considerate mistificazioni ideologiche: «L'identificazione del "sociale" all'"economico" permette a K. Marx di relativizzare ogni conoscenza ed ogni valore umano, facendoli dipendere dallo sviluppo delle forze produttive della società, in cui egli scorge l'emancipazione del comportamento economico degli uomini considerato come fondamentale. Questa svalutazione delle sfere del pensiero umano che "non hanno storia, né sviluppi" poiché hanno perduto "ogni parvenza di autonomia", era possibile per K. Marx, perché egli si situava nel filone facente capo ad Hegel, dal quale egli aveva preso la nozione di totalità storica»⁸⁰.

Il *sociale*, in Chambre, ha lo stesso ruolo del *politico* in Niel: è il luogo del recupero di tutto ciò che in Marx sembra tagliato. Un appunto che si può muovere a Chambre è di non mettere in evidenza che il «sociale» da lui difeso è assunto da Marx così come si presentava nella vita quotidiana della società industrializzata: i rapporti delle varie commissioni di inchiesta del parlamento inglese, le testimonianze e la letteratura sulla rivoluzione industriale parlano di un «sociale» distrutto, di un dominio dell'economico, prima che nelle analisi di Marx, nell'ideologia capitalista che si era imposta. Ci sembra che Marx, originariamente, non intendesse affatto «ridurre il sociale all'economico» nel senso proposto da Chambre. Si può anzi dire che tutta l'opera di *critica dell'economia politica* marxiana è l'indagine su rapporti sociali che richiedono di essere trasformati, proprio perché l'«economico» del capitale distrugge la socialità umana: basti ricordare le analisi marxiane sui rapporti fra uomini che diventano rapporti fra cose, l'attacco ai vari «feticci» della coscienza capitalistica, che, ad esempio nella merce e nel denaro, nascondono l'*origine umana* degli idoli dello scambio.

D'altra parte, se si considerano le società costruite, in questo secolo, su ispirazione marxista, le affermazioni di Chambre diventano profondamente valide, proprio perché riferite a dei regimi che non hanno saputo realizzare l'elemento critico presente in Marx, che Chambre non mette in luce. Ma non si deve neppure

⁸⁰ *Ibid.*, p. 38.

pensare che i regimi che si sono ispirati al marxismo costituissero una pura e semplice deviazione dal pensiero di Marx: al contrario, hanno applicato ciò che, pure, nel pensiero di Marx esiste e che Chambre ha sottolineato: in Marx, egli conclude, «vi è un'analisi insufficiente dei rapporti sociali che gli uomini stabiliscono fra loro»⁸¹. A questa insufficienza si accompagna, aggiungiamo, la pretesa di esprimere invece la verità più profonda di quei rapporti: e questa mistificazione produce ideologia, quella che, nei regimi che si sono ispirati al marxismo, impediva il sorgere di libere associazioni, imponendo alla società di esprimersi nelle forme associative previste dal regime.

Un'altra osservazione che ci sembra di dover fare sulla lettura di Chambre riguarda l'idea dell'«uomo produttore», legata alla sua critica della teoria marxiana del valore. Quando dice «valore», Chambre intende «valore dell'uomo», e vorrebbe che nel «valore del lavoro» di cui parla Marx fosse rispecchiato il valore dell'uomo, in quanto il lavoro è un'attività nella quale l'uomo si esprime. Marx però si riferisce al lavoro nel sistema capitalista, così come esso viene inteso nel rapporto di capitale: parla, dunque, di un lavoro alienato. Niente di strano che Chambre, in quanto cristiano, non possa accettare tale lavoro; ma neppure Marx lo accetta. Chambre invece è convinto che Marx faccia, di questo lavoro, il lavoro, l'attività per eccellenza dell'uomo, mentre il progetto di Marx, al contrario, passa attraverso la negazione del lavoro come è inteso nella società capitalistica. L'equivoco non viene mai chiarito, e su di esso Chambre poggia l'attribuzione a Marx di una concezione dell'uomo come mero «produttore», legato alla materia e alla fatica: un'attribuzione che stravolge la concezione antropologica di Marx, che vede nell'attività umana la capacità di autoproduzione, di costruzione di sé nella storia come uomo libero. La critica alla teoria marxiana del valore acquista così il senso di una riconquista della dignità dell'uomo, abbruttito dalla sua considerazione come mero produttore, mentre nel pensiero marxiano era proprio la teoria del valore che, denunciando lo sfruttamento, voleva aprire una prospettiva di emancipazione. Che il progetto marxiano

⁸¹ *Ibid.*, pp. 35-36.

sia intimamente minato e incapace di realizzarsi, come altri autori hanno sostenuto, è un altro discorso: non bisogna comunque impoverirlo in partenza. Eppure, ha avuto molto spazio, tra gli autori cattolici ⁸², questa attribuzione a Marx di ciò che egli, in effetti, criticava: anche in questo caso ha influito, riteniamo, la sovrapposizione del pensiero marxiano con le realizzazioni dei regimi marxisti, il che dimostra quanto avesse ragione Ernst Bloch, quando scrisse che il marxismo «non ha tanto da temere i suoi nemici quanto i suoi presunti amici» ⁸³.

Un rilevante contributo alla critica cattolica a Marx è venuto, nel 1970, dall'*Initiation à Karl Marx* di Paul-Dominique Dognin, che prende in esame estesamente la marxiana critica dell'economia politica. Dognin coglie gli elementi ispiratori della propria critica nel terreno specifico dell'esperienza cristiana. Per il cristiano, il senso della vita umana consiste nel condividere la vita di Dio: la vita della Trinità, per quanto è agli uomini accessibile, diviene il modello cui il cristiano guarda, operando le necessarie mediazioni dal livello della fede al livello sociale e politico, per organizzare e valutare i rapporti tra gli uomini. Dognin offre un elevato esempio della capacità critica anti-ideologica fornita dall'esperienza di fede, operando una elegante mediazione intellettuale tra il piano teologico e quello sociologico.

In riferimento all'idea feuerbachiana dell'Uomo Generico, Dognin richiama la distinzione, in Tommaso d'Aquino, fra l'unità di organizzazione (*unitas ordinis*), che definisce la «forma di una moltitudine organizzata» (*S. Th.*, I, q. 39, a. 3, *corpus*), e l'unità delle Tre Persone, delle quali si può dire che sono *un solo Dio*, non potendosi dire *un solo Uomo* del genere umano o di porzioni comunque raggruppate di esso. Per sostenere il parallelismo fra la società umana e quella divina, Feuerbach «è costretto a passare sotto silenzio una delle affermazioni essenziali della teologia trini-

⁸² Ricordiamo, per questo aspetto, il lavoro di M. Clement, *Le communisme face à Dieu*, Parigi, 1960, p. 4.

⁸³ E. Bloch, *Über Karl Marx*, Frankfurt a. M. 1968; tr. it. *Karl Marx*, Bologna 1972, p. 200.

taria. Malgrado l'unità della loro essenza e sebbene esse non siano che un solo Dio, le Tre Persone divine sono *ciascuna* pienamente Dio; in altri termini — ed è proprio questo che fa della Trinità cristiana un mistero — l'unità dell'essenza non nuoce alla "dignità" delle Persone. Ma così non avviene nella società umana come la concepisce Feuerbach. Perché questa società non può in nessun caso costituire un "mistero", la trasposizione in essa dell'unità numerica dell'essenza ha necessariamente il seguente risultato: *ognuno* degli uomini che la compongono non è completamente uomo; le persone singole non trovano la loro essenza, e quindi la loro "dignità", *che* nella loro e per la loro partecipazione alla comunità»⁸⁴.

Identificando *essenza* umana e *genere* umano, Feuerbach identifica un concetto *metafisico* con un concetto *logico*. Questa identificazione è carica di conseguenze nell'analisi dei rapporti sociali; infatti, poiché l'unità del concetto metafisico di essenza, riceve lo stesso statuto dell'unità del concetto logico di genere, si arriva a dire che l'essenza umana è una nello stesso senso in cui il genere umano è uno: «Non si tratta di una unità formale che suppone un'astrazione, ma di un'unità immediatamente numerica». Identificando *essenza* e *genere*, si nega la «molteplicità numerica dell'essenza, la sua individuazione in ogni persona»⁸⁵.

Successivamente, Dognin applica la critica testé condotta alla feuerbachiana unità numerica dell'essenza, alla forza-lavoro in Marx.

Nel concetto giovane-marxiano di *essere generico* (*Gattungswesen*), si attua, secondo Dognin, l'identificazione del concetto logico e del concetto metafisico che sta alla base degli errori feuerbachiani. Con l'abbandono del giovanile termine *essere generico*, Marx non abbandona l'idea di costruire la società profondamente unitaria di cui quel termine era il segno; il concetto di *forza-lavoro sociale* in cui le varie forze-lavoro individuali sboccano, è il nuovo strumento concettuale con cui Marx esprime nelle opere della ma-

⁸⁴ P.-D. Dognin, *Initiation à Karl Marx*, Parigi 1970, tr. it. Roma 1977 (II ed.), p. 60.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 61.

turità il suo «unitarismo sociale». La rottura fra il Marx giovane e quello della maturità, osserva Dognin, sarebbe quindi, sotto questo aspetto, in gran parte apparente, se Marx conserva il «monismo sociale» di Feuerbach esprimendolo in termini «dal sapore piú economico e sociale»; il discorso marxiano soffre di una contraddizione interna: «malgrado le sue formali dichiarazioni di materialismo, una parte considerevole di idealismo resterebbe camuffata nel suo collettivismo»⁸⁶.

Partendo dalla constatazione della presenza di un certo idealismo in Marx, cui Dognin era arrivato attraverso la critica della *forza-lavoro sociale*, egli attribuisce alcuni aspetti deteriori (quelli necessitanti) della dialettica hegeliana, alla dialettica marxiana. Per esempio il fatto che Marx dia ai fattori economici e sociali la portata di una causa ultima o di un primo motore della storia; il rovesciamento dell'idealismo hegeliano, unendosi con tale unilaterale causalità, origina il materialismo storico, che è *filosofia* e non scienza della storia; esso impone, secondo Dognin, una lettura idealista triadica necessitante che origina la «politica del tanto peggio»: «Vediamo dunque che Marx non si accontenta di dire che "la sola via reale" per la quale un modo di produzione si avvia alla sua dissoluzione e alla sua metamorfosi è lo "svolgimento dei suoi antagonismi immanenti": laddove questi antagonismi non sono ancora formati, bisogna formarli al piú presto»⁸⁷. Riprova di tale schematismo è per lo studioso francese il ruolo da Marx assegnato al comunismo primitivo; la comunità tribale morgantiana funge da archetipo: l'avvenire del comunismo trova certezza nel proprio passato.

Dognin rileva che il proletariato è visto da Marx in maniera filosofica, e la sua definizione è data a priori; di conseguenza, la sua analisi sociologica non è esatta: Marx «esagera», raffigurando il proletariato «senza alcuna proprietà, alcuna patria e alcuna vita autenticamente familiare», allo scopo di farlo corrispondere alla figura dell'«antitesi», del modello astratto triadico. Non si può soste-

⁸⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 185.

nere questa esagerazione, conclude Dognin, che grazie all'occulto permanere dell'«universale negativo»⁸⁸.

Inoltre, Dognin ritiene che Marx voglia presentare a bella posta un proletariato «privo di tutto»: «si sarà notata in questo testo l'opposizione fra "unilaterale" (*einseitig*) e "onnilaterale" (*allseitig*). Per Marx l'uomo, fino ai giorni nostri, è stato unilaterale, ma diventerà "onnilaterale" o "totale", o ancora "totalmente sviluppato" nella società comunista. Tuttavia prima di arrivare all'"onnilateralità" *positiva*, egli deve innanzi tutto passare attraverso il purgatorio di una miseria assoluta, cioè di una "onnilateralità" *negativa*»⁸⁹.

Osserviamo che l'attribuzione da parte di Dognin di un motivo «redentorista» alla visione marxiana del proletariato trova degli effettivi punti di appoggio in certi passi marxiani, specialmente quello del *Manifesto*, nel quale il proletariato viene descritto come la classe investita di una missione universale, che porta a compimento la storia, intesa come storia della lotta fra classi⁹⁰. Ma riteniamo che la «onnilateralità negativa» della classe non debba essere intesa come l'assoluta miseria attraverso la quale il proletariato *deve* passare per attuare la sua opera redentrice: non è necessaria una radicale miseria perché il proletariato, nell'ottica marxiana, assuma il ruolo dell'«universale negativo»: la negatività gli appartiene in quanto classe antagonista, che ha di per sé un carattere di «estraneità oggettiva» nei confronti del capitale, di ciò che la trattiene nella «schiavitù di classe». Marx descrive il proletariato *come classe*, e Dognin coglie, ci sembra giustamente, il carattere non semplicemente sociologico di questo concetto; in quanto classe, il proletariato, nel contesto del rapporto di produzione, non ha proprietà, né patria, né famiglia; e questo indipendentemente dall'esistenza

⁸⁸ *Ibid.*, p. 189. Dognin si riferisce a quel passo di *Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in «Deutsch-Französische Jahrbücher», Parigi 1844, tr. it. *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino 1975, pp. 410-411, in cui Marx espone l'idea della formazione del proletariato industriale come condizione per l'emancipazione della Germania.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 187.

⁹⁰ *Manifest der kommunistischen Partei*, Londra 1948, tr. it. *Manifesto del partito comunista*, di E. Cantimori Mezzomonti, Milano 1978, pp. 100-101.

della famiglia e della patria, dal possesso dei beni: Marx intende indicare che il capitale considera l'uomo *in quanto è classe*, facendo astrazione dalla sua qualità umana, dalle relazioni che lo fanno uomo. Secondo Marx, se anche il proletario non avesse più problemi di sussistenza materiale, il rapporto di capitale farebbe comunque di lui un uomo alienato, chiuso in un rapporto di subordinazione considerato ingiusto.

Dognin sostiene che il concetto marxiano di classe non corrisponde, per aspetti essenziali, alla realtà del proletariato. Condividiamo questo giudizio; ma non perché Marx abbia esagerato le condizioni di miseria: che le classi coinvolte siano più o meno misere, più o meno coscienti, è secondario; perché piuttosto, come lo stesso Dognin sostiene, la sociologia di Marx, la sua lettura della realtà sociale, è essenzialmente prefigurata, al livello filosofico, dallo schema dialettico. La questione centrale sollevata da Dognin, la domanda fondamentale è allora: esiste, nella realtà, un rapporto di capitale come Marx lo intende, un conflitto sociale che si sviluppa secondo la logica della contraddittorietà? Si deve chiarire, sostanzialmente, se esiste, e in che misura, una *corrispondenza* tra le categorie marxiane e la realtà sociale.

Marx, secondo Dognin, «non ha guardato la società del suo tempo se non attraverso una "grata"»⁹¹. «Infatti la sua profezia si fondava su di uno studio assai discutibile della società del suo tempo. Egli ha fatto questo studio seguendo una sociologia molto particolare, assai ideologica... La teoria economica di Marx e specialmente la sua teoria del plusvalore, domina quindi la sua sociologia, tanto che questa può a ragione essere considerata come marcata da uno spiacevole a-priori e, perciò, come ideologica piuttosto che scientifica»⁹².

Condividiamo questi giudizi di Dognin, dai quali non si deve trarre in nessun caso la conclusione sbrigativa: la classe marxiana non esiste, il marxismo è un «falso storico». Non è certamente questa la visione di Dognin, che riconosce a Marx e al marxismo la giustezza delle aspirazioni, approva l'opera di demistificazione

⁹¹ Dognin, *op. cit.*, p. 177.

⁹² *Ibid.*, p. 285.

dell'economia borghese attuata da Marx, è convinto che, col progetto di riportare l'economia sotto il controllo cosciente e libero degli uomini, col recupero di una volontà protesa al bene comune, il marxismo recuperi valori e idee della tradizione precedente il capitalismo, che quest'ultimo ha abbandonato con conseguenze rovinose.

La complessità del problema richiede dunque, piuttosto che giudizi sommari, la posizione di ulteriori questioni: se non c'è corrispondenza tra le categorie marxiane e la realtà, come mai il pensiero marxiano riesce in qualche modo a leggere il conflitto presente nel mondo capitalistico e a trarre da tale lettura, almeno in certe situazioni, un'azione efficace?

Molti autori cattolici si sono tirati d'impaccio limitandosi a criticare il pensiero marxiano, senza metterlo in relazione con la realtà alla quale si riferisce; Dognin invece ha posto il problema della corrispondenza, evidenziando la dimensione ideologica della lettura marxiana della realtà. Su questa base, intendiamo svolgere l'ipotesi che una corrispondenza esista: quella tra la realtà disumana generata dal capitale e la lettura ideologica che Marx ne fa; tale ipotesi consente di spiegare l'efficacia del marxismo, la sua «presa sociale» (e intellettuale) in lunghi periodi della storia della società industriale.

CLASSE E IDEOLOGIA. UN CONTRIBUTO

Un primo aspetto su cui fare il punto è la dimensione critica del pensiero di Marx, che emerge lungo tutta la sua opera. Tenendo conto che essa giunge a maturazione, in modo privilegiato, attraverso la critica ad Hegel, un testo fondamentale diventa, a questo riguardo, la *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*⁹³. Questa critica a Hegel è un momento fondamentale del percorso intellettuale marxiano, che sfocerà di lì a poco nell'affermazione dell'insufficienza dell'*arma della critica* nel processo di emancipa-

⁹³ K. Marx, *Kritik des Hegel'schen Staatsrechts* (composto tra il 1841 e il 1843, pubblicato da Riazanov nel 1927 in *Marx-Engels Gesamtausgabe*), tr. it. di G. Della Volpe, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Roma 1974 (IV ed.).

zione, alla quale vorrà sostituire la *critica delle armi*, capace di trasformare la stessa teoria in «potenza materiale», se esercitata, appunto, da un soggetto reale capace di incarnare, per così dire, il senso della storia. Tale soggetto sarà individuato nel proletariato, la nuova classe che si stava allora appena formando nella società tedesca: «Dov'è, dunque, la possibilità positiva di una emancipazione tedesca? Risposta: nella formazione d'una classe gravata da catene radicali: di una classe della società borghese, che in realtà non è una classe della società borghese; di un ceto che coincide col decomporre di tutti i ceti; di una sfera sociale che possiede carattere universale per aver subito sofferenze universali e non pretende alcun diritto particolare, perché nessuna ingiustizia particolare, ma la piena ingiustizia è stata perpetrata contro di essa; di una sfera che non può più vantare un titolo storico, ma solo il titolo umano, e che non si trova in contrasto unilaterale con le conseguenze, ma in contrasto universale con le premesse dello Stato tedesco; di una sfera, infine, che non si può emancipare senza emanciparsi da tutte le altre sfere della società, emancipandole insieme tutte quante, e che, in una parola, rappresenta la totale perdita dell'uomo e può quindi ritrovare se stessa col totale riscatto dell'uomo. Questa decomposizione della società, identificata in un ceto particolare, è il proletariato»⁹⁴.

A questo punto dell'evoluzione marxiana, sono già dunque operanti due delle celeberrime «tre fonti» indicate da Lenin. Più che il *socialismo francese*, che Marx già conosce anche grazie alla mediazione dei comunisti tedeschi⁹⁵, importa qui la prima fonte, quella *filosofia classica tedesca*, con la quale Marx si appresta appunto a liquidare i conti, e della quale sta vivendo l'epilogo attraverso le vicende dei *Giovani hegeliani*: con queste infatti, dal «Circolo dei dottori» agli «Annali franco-tedeschi», egli vive il consumarsi della prospettiva dell'individuo, del pensatore contrapposto

⁹⁴ Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, cit., p. 404.

⁹⁵ A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur oeuvre (1818/1820-1844)*, Parigi 1955, tr. it. di F. Cagnetti e M. Montinari, Milano 1971, pp. 468, 476, 520, 540; G.M. Bravo, *Da Weitling a Marx. La lega dei Comunisti*, Milano 1977 (il saggio introduttivo di Bravo, pp. 9-86).

al mondo ⁹⁶; dopo il ripudio dello Spirito hegeliano come soggetto reale, anche la potenza neoilluministica della coscienza individuale verrà ritenuta insufficiente a cambiare il mondo: piú tardi, verrà superata anche la «comunità umana» o «l'uomo» di Feuerbach. C'è un *bisogno del soggetto*, in Marx, che troverà requie solo con la scoperta della *classe*, ed è la molla interna che spinge Marx a scartare ogni protagonista teorico che egli giudichi incapace di trasformare l'empiria: è in questa ricerca che si forma la concezione di un materialismo dinamico, il materialismo storico (che Marx contrappone a quello tradizionale che arriva fino a Feuerbach) attraverso cioè l'assunzione, nella teoria, di un soggetto operante nella storia.

Per la verità, il tempo del giovane Marx era ricco di «superamenti» di Hegel «verso la prassi»: perché Marx non si accontenta delle soluzioni proposte allora? Che cosa lo differenzia, non solo dai giovani hegeliani e dai liberali democratici, che attuavano di simili «superamenti» ma, ad esempio, da un Cieszkowski, che pure tende ad una definizione dell'agire pratico oltre l'agire del pensiero? Il fatto è, per dirla col Cornu, che tutto ciò non è che «determinazione *a priori dell'avvenire*», idealismo: la «solita maniera tedesca» ⁹⁷; e, per l'emancipazione tedesca, Marx puntava non sulle «armi della critica», ma su quelle della classe.

Tema portante della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* è lo studio del rapporto tra l'astratto e il concreto, la corrispondenza tra pensiero e essere nella dialettica hegeliana. Marx concentra la propria attenzione sull'inversione del rapporto tra soggetto e predicato, compiuta, a suo avviso, da Hegel ⁹⁸. Questi infatti dà ai predicati un'esistenza indipendente dai loro soggetti, i quali soltanto sono realmente indipendenti: «Dopo, il reale soggetto appare come risultato loro, mentre, invece, bisogna partire dal reale soggetto e considerare il suo obiettivarsi. La mistica sostanza

⁹⁶ Il filosofo come «astratta figura dell'uomo estraniato» dei *Manoscritti* appare già, come «coscienza di Platone», negli *Hefte zur epikurischen, stoischen und skeptischen Philosophie*, in *Werke*, Dietz, Berlino 1968, Supplemento I, pp. 86-90.

⁹⁷ Cornu, *op. cit.*, pp. 161, 357-358.

⁹⁸ Su questo punto verte anche il commento a quest'opera marxiana di Lucio Colletti, in *Il marxismo e Hegel. I. Sui «Quaderni filosofici» di Lenin*, Bari 1976 (I ed. 1969), pp. 113-146.

diventa, dunque, il reale soggetto, e il reale soggetto appare come qualcosa d'altro, come un momento della mistica sostanza. Proprio in quanto Hegel prende le mosse dai predicati della determinazione generale, invece che dall'ente reale (*ipokeimenon*, soggetto), e ci ha da essere tuttavia un supporto di queste determinazioni, la mistica idea diventa questo supporto»⁹⁹. Le «categorie logico- astratte» vengono trasformate in soggetti, e il soggetto reale di un qualsiasi processo diventa il predicato del suo astratto predicato¹⁰⁰.

Anche Marx conclude che Hegel dissolve, nei vari processi, il soggetto reale, ne spiega solo l'*esistenza illusoria*: «Egli non lascia che la società diventi determinante reale, perché a ciò occorre un *reale* soggetto, ed egli ne ha soltanto uno astratto, *immaginato*»¹⁰¹. Il movimento è quindi movimento illusorio, che «procede sempre dalla parte del predicato»: «Essi, i soggetti reali, sono e restano delle determinazioni inconcepite, perché non concepite nella loro specifica essenza»¹⁰². Il movimento dell'Idea è puramente astratto, la deduzione hegeliana resta interna al pensiero senza andare mai a verificare soggetto e predicato nel loro rapporto all'interno del particolare processo investigato; l'organismo che il concetto hegeliano costruisce serve per descrivere tanto la costituzione politica di uno Stato che quella fisica di un individuo, mentre il seguire la logica della cosa, il rispetto dell'ente reale, richiederebbero la spiegazione della *differenza specifica*, che fa di una "cosa" ciò che essa è: «Col dire che "questo organismo (dello Stato, la costituzione politica) è lo sviluppo dell'idea nelle sue distinzioni, ecc."; con ciò, non so ancora niente del tutto dell'*idea specifica* della costituzione politica; la medesima frase può essere pronunciata con la medesima verità a proposito dell'organismo animale come di quello politico. Per che cosa si distingue, dunque, l'organismo *animale* da quello *politico*? Da questa determinazione generale non si rivela»¹⁰³.

⁹⁹ Marx, *Critica... diritto pubblico*, pp. 34-35; sull'«esperienza aristotelica» di Marx, cf. G. Della Volpe, *Marx e lo Stato moderno rappresentativo*, in *Opere*, IV, a cura di I. Ambrogio, Roma 1973, pp. 162-163, e M. Dal Pra, *La dialettica in Marx*, Bari 1972, pp. 47-51.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 27-28.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 135-136.

¹⁰² *Ibid.*, p. 22.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 22.

Tali astrazioni sono imputabili a qualsiasi realtà. «Egli non sviluppa il suo pensiero secondo l'oggetto, bensì sviluppa l'oggetto secondo un pensiero di sé predisposto, e ch'è stato predisposto nell'astratta sfera della logica»¹⁰⁴. È questa particolare movenza del concetto che getta il ponte fra *l'idea generale di organismo* e *l'idea determinata di quel certo organismo*. Ad esempio, nel caso particolare del passaggio della famiglia e della società civile a Stato politico Marx afferma: «Il passaggio non è dunque derivato dall'essenza *specificata* della famiglia, ecc., e dall'essenza *specificata* dello Stato, ma dall'*universale* rapporto di *necessità e libertà*. È del tutto lo stesso passaggio che, nella Logica, si effettua dalla sfera dell'essere alla sfera del concetto»¹⁰⁵.

Questo universale rapporto, esteso a tutti i momenti del sistema speculativo hegeliano, fa sì che la *necessità* non venga attinta dall'essenza dei momenti, e rimanga indimostrata: non scaturisce come necessità propria della cosa, ma si esprime come predestinazione ordinata dalla «natura del concetto»¹⁰⁶. L'esplicita esclusione, da parte di Hegel, della «mediazione di un particolare contenuto, di un fine dell'agire», mostra a Marx l'assenza di qualsiasi *soggetto agente*: «Un fine che non è particolare, non è un fine, come un agire senza un fine è un agire senza disegno, senza senso. Tutto il paragone con l'atto teleologico del volere si svela dunque, alla fine dei conti, come una mistificazione e un atto *a vuoto* dell'idea»¹⁰⁷.

Dunque in Hegel il *rapporto reale* viene presentato nella speculazione come *manifestazione*, come *fenomeno*; e la *mediazione interna all'idea* viene presentata come *mediazione reale*¹⁰⁸.

Nel terzo dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx dirà che il filosofo «si pone come la *regola* del mondo alienato»: «L'appropriazione delle forze sostanziali umane, diventate oggetti, e oggetti stranieri, è dunque primieramente solo un'*appropriazione* che accade nella *coscienza*, nel puro *pensiero*, cioè nell'*astrazione*;

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 18, 51.

l'appropriazione di questi oggetti come *pensieri e movimenti di pensiero*; ed è perciò che già nella *Fenomenologia* — malgrado la sua sembianza affatto negativa e critica e malgrado la critica ivi realmente contenuta e spesso largamente anticipatrice dello svolgimento ulteriore — è latente, come germe, come potenza e come segreto, il positivismo acritico e l'idealismo parimente privo di critica delle opere posteriori di Hegel — questa filosofica decomposizione e restaurazione dell'empiria presente»¹⁰⁹.

Inversione di soggetto e predicato, allontanamento dall'ente reale, astrattezza del movimento del concetto che rende la mediazione esclusivamente interna all'idea, cosa della logica e dissoluzione dei soggetti reali, illusorio impulso necessitante e predestinazione del processo: sono le forme, osserviamo, dell'*ideologico* in Hegel, cioè del *logico* stravolto da un'*idea* dominante.

Tutto questo sfocia nella posizione hegeliana dell'*identità di alienazione e oggettivazione*, che Marx intende sciogliere¹¹⁰. Marx osserva infatti che l'uomo si esprime attraverso oggetti reali e sensibili, e il suo stesso movimento vitale esige che egli sia oggetto per altri enti ed abbia ad oggetto degli enti, per cui «un ente non oggettivo è un *non ente*»¹¹¹. Per Hegel, secondo Marx, le cose stanno diversamente: «Abbiamo già visto. La (ri)appropriazione dell'ente alienato oggettivo o la soppressione dell'oggettività nella determinazione dell'*alienazione* — e quest'ultima deve procedere dall'indifferente estraneità alla reale alienazione ostile — ha per Hegel a un tempo, principalmente, il significato di sopprimere l'*oggettività*, in quanto non il carattere *determinato* dell'oggetto, bensì il suo carattere *oggettivo* è per l'autocoscienza lo scandalo dell'*alienazione*. L'oggetto è quindi un che di negativo, che si sopprime da sé, una *nullità*»¹¹².

¹⁰⁹ K. Marx, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus den Jahre 1844*, tr. it. di G. Della Volpe, in *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 262; sullo svincolo tra *Critica* e *Manoscritti*, cf. M. Rossi, *Da Hegel a Marx. IV. La concezione materialistica della storia*, Milano 1975, pp. 15-17.

¹¹⁰ Cf. la critica di György Lukacs alla «falsa unificazione di "alienazione" e "cosalità" o oggettività», pur sottolineando la ricchezza e complessità del pensiero di Hegel: *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*; tr. it. *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Torino 1975 (I ed. 1960), vol. II, pp. 747-750.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 268.

¹¹² *Ibid.*, p. 269.

Cosa contrappone Marx all'esito nichilista dell'ideologia hegeliana? Marx deve salvare i soggetti reali, le relazioni oggettive, deve salvare la dialettica contro Hegel; per questo egli, in primo luogo, rivendica la presenza di una realtà che sfugge alla morsa del reale-razionale di Hegel, dunque una realtà *irrazionale*¹¹³; in secondo luogo, distingue fra diverse relazioni di opposizione, per sfuggire all'*universale rapporto di necessità e libertà* hegeliano; la distinzione fra alienazione e oggettivazione gli garantisce la non vanificazione del reale, cioè il permanere di una realtà irrazionale: l'alienazione è *una* delle opposizioni reali, e precisamente *quella che va tolta*.

Scrivono Marx che «...polo nord e polo sud sono entrambi dei poli; la loro *essenza* è identica: parimenti sesso *femminile* e sesso *maschile* sono entrambi un *genere*, una *essenza*, l'essenza umana. Nord e sud sono opposte determinazioni di *una* essenza; la differenza di un'essenza al suo *più alto punto di sviluppo*. Sono l'essenza *differenziata*. Sono ciò che sono *soltanto* come una determinazione differenziata, e come *questa* differenziata determinazione dell'essenza. Veri *reali* estremi sarebbero il polo e il non-polo, il genere umano e l'inumano. La differenza è qui una *differenza dell'esistenza*: là una differenza dell'essenza, di *due* essenze»¹¹⁴. La mediazione si rende necessaria solo fra diverse determinazioni della stessa essenza: «Non si dà un reale dualismo dell'essenza»¹¹⁵; mentre invece «estremi reali non possono mediarsi fra loro, proprio perché sono reali estremi. Ma neanche abbisognano di alcuna mediazione, ché sono di opposta natura. Non hanno niente di comune l'uno con l'altro, non si richiedono l'un l'altro, non si integrano l'un l'altro. L'uno non ha nel suo seno brama, bisogno, anticipazione dell'altro»¹¹⁶.

Quando, allora, si ha contraddizione? Solo nel caso di «opposizione reale di enti reciprocamente esclusivi»: per questi, non v'è possibilità di mediazione, la relazione è conflitto che si risolve nel-

¹¹³ Marx, *Critica... pubblico*, p. 77. Sulla realtà irrazionale, cf. Dal Pra, *La dialettica in Marx*, p. 63.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 102.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 103.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 102.

la lotta; questa opposizione è stata da Hegel confusa, secondo Marx, con la differenza interna dell'esistenza di un ente, e si è cercata la mediazione dove essa non solo non è necessaria, ma neppure possibile: Hegel, quando si imbatte in una *reale contraddizione*, pone l'illusione dell'unità di opposti che si escludono, ma non semplicemente una unità *raggiunta* dalla conciliazione, ma come unità della loro *natura*, «il loro fondamento d'esistenza»; questo, propriamente, è lo speculativo: «che è presunto un "passaggio del concetto" e che si spaccia l'assoluta contraddizione come identità, la massima inconseguenza come conseguenza»¹¹⁷.

L'universale rapporto di necessità e libertà, che Hegel fa imperare nel pensiero, non è per niente universale nella realtà. Non tutte le opposizioni, infatti, sono contraddittorie: la contraddizione è opposizione fra termini reciprocamente esclusivi, che non hanno nulla a che fare l'uno con l'altro, per i quali non esiste mediazione; Hegel ne dà una mediazione illusoria attraverso l'inserimento di una *necessità della conciliazione* che non avviene nella realtà, ma solo nell'idea: la mediazione hegeliana dunque, più che superamento della contraddizione, è ad un tempo la sua rilevazione e la sua conciliazione apparente. Secondo Marx, quindi, non si dà una razionalità della contraddizione in quanto la sua mediazione, la composizione della frattura, non è possibile: se gli opposti reciprocamente esclusivi giungessero ad incontrarsi sarebbe necessario lo scontro nella realtà, per modificare uno stato di cose che non può restare così com'è¹¹⁸.

La critica marxiana dunque, a partire dal periodo della *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, si qualifica come *critica dell'irrazionale in quanto contraddittorio*: se nella realtà si presenta la contraddizione, è necessario toglierla praticamente, *riportando la realtà alla sua esigenza di non contraddittorietà*. Marx, in conclusione, distinguendo, contro Hegel, alienazione da oggettivazione, e facendo vedere che si ha alienazione solo in quanto l'uomo, nel

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁸ L'ideologicità non è superabile al livello del pensiero, ma modificando la situazione reale che la genera. Su questa concezione marxiana insiste con efficacia Kurt Lenk in *Marx in der Wissenssoziologie. Studien zur Rezeption der Marxschen Ideologiekritik*, Neuwied und Berlin, 1972; tr. it. *Marx e la filosofia della conoscenza*, Bologna 1975.

modo capitalistico di produzione, per conservarsi deve perdersi, — deve produrre cioè, insieme ai suoi mezzi di sostentamento, anche le condizioni della sua estraneazione e dunque, letteralmente, produce *l'altro da sé come suo nemico* —, pone *l'identità di alienazione, estraneazione e contraddizione*.

In conclusione, Marx ritiene che l'errore principale di Hegel consista nell'assumere «la *contraddizione del fenomeno come unità nell'essenza, nell'idea*, laddove essa contraddizione ha la sua ragione in qualcosa di più profondo, cioè in una *sostanziale contraddizione*, come, per es., qui il contraddirsi del potere legislativo in se stesso è soltanto la contraddizione dello Stato politico con se stesso, e dunque della società civile con se stessa... Così, la critica veramente filosofica dell'odierna costituzione dello Stato non indica soltanto le sussistenti contraddizioni, ma le *spiega*, ne comprende la genesi, la necessità. Le prende nel loro *peculiare* significato. Ma questo comprendere non consiste, come Hegel crede, nel riconoscere ovunque le determinazioni del concetto puro, bensì nel concepire la logica specifica dell'oggetto specifico»¹¹⁹.

Nel periodo successivo alla critica ad Hegel, Marx individua nel capitale l'«oggetto specifico» del quale bisogna concepire la «logica specifica». Il capitale marxiano è il cuore dell'ordinamento sociale; è, in senso lato, l'ordinamento sociale stesso, ciò che spiega tutto il resto.

In relazione alla ripartizione della materia nello studio delle categorie economiche, infatti, Marx osserva che apparentemente sembrerebbe necessario partire dalla rendita fondiaria, in quanto l'agricoltura è la «prima forma di produzione di tutte le società in qualche modo consolidate»; ma non è questo il «punto di vista scientifico»: «In tutte le forme di società vi è una determinata produzione che decide del rango e dell'influenza di tutte le altre, e i cui rapporti decidono perciò del rango e dell'influenza di tutti gli altri... La rendita fondiaria non può essere intesa senza il capitale, ma il capitale può essere inteso senza la rendita fondiaria. Il capitale è la potenza economica della società borghese che domina tut-

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 105.

to. Esso deve costituire il punto di partenza così come il punto d'arrivo, e deve essere trattato prima della proprietà fondiaria. Dopo che entrambi saranno stati considerati separatamente, dovrà essere preso in esame il loro rapporto reciproco. Sarebbe dunque inopportuno ed erroneo disporre le categorie economiche nell'ordine in cui esse furono storicamente determinanti. La loro successione è invece determinata dalla relazione in cui esse si trovano l'una con l'altra nella moderna società borghese, e che è esattamente l'inversa di quella che si presenta come loro relazione naturale o corrisponde alla successione dello sviluppo storico»¹²⁰.

Il punto fondamentale è che Marx intende questa realtà che «domina tutto», il capitale, come realtà umana contraddittoria; secondo Marx, questa contraddizione dev'essere tolta, e a questo scopo non sono sufficienti le teorie, l'attività intellettuale in genere sullo stile giovane-hegeliano. In primo luogo, quando la teoria entra in contraddizione con i rapporti sociali esistenti, è perché un'altra contraddizione, più profonda, è già in atto; dunque è necessario agire attraverso la contraddizione che è nel concreto, senza estremizzare un antagonismo solo teorico, come facevano alcuni dei giovani hegeliani. In secondo luogo, una contraddizione nelle condizioni esistenti, richiede un «rovesciamento pratico» di quelle condizioni, che sono ciò che realmente determina il conflitto del pensiero con la realtà: solo in questo modo si soddisfano veramente anche le necessità della teoria, perché, come Marx afferma nell'*Introduzione* del 1857, e dunque in piena *critica dell'economia politica*, «la società deve essere sempre presente alla rappresentazione come presupposto»¹²¹. È questo atteggiamento che salva l'*autonomia* del soggetto reale che compie il «rovesciamento pratico», e fa comprendere che «non la critica, ma la rivoluzione è la forza motrice della storia, anche della storia della religione, della filosofia e di ogni altra teoria»¹²².

¹²⁰ *Einleitung zur Kritik der politischen Oekonomie* (1857), tr. it. di E. Grillo, in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze 1968, pp. 32-33.

¹²¹ *Ibid.*, p. 28.

¹²² K. Marx, F. Engels, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Representanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deut-*

Ora, il costituirsi della contraddizione specifica tra forze produttive e rapporti di produzione nella società capitalista è, secondo Marx, il costituirsi stesso di una classe particolare, il proletariato, il *soggetto reale* capace di operare il *rovesciamento pratico*. La rilevanza di questa contraddizione «più profonda», e dei soggetti che la svolgono, permette a Marx di parlare in pieno diritto di una *propria* concezione della storia diversa da quella di Hegel: siamo pienamente dentro l'originalità di Marx.

Qual era infatti l'atteggiamento di Hegel di fronte alla classe? Secondo Marx, egli fa l'*elemento di classe* espressione della *separazione*, ma, al tempo stesso, questo elemento dev'essere il rappresentante di un'identità che non c'è: «Il più profondo in Hegel è che egli sente come una *contraddizione* la separazione di società civile e società politica. Ma il falso in lui è ch'egli si appaga dell'*apparenza di questa soluzione* e la spaccia per la cosa stessa, allorché le "cosiddette teorie" da lui spregiate, esigono la "separazione" delle classi civili dalle classi politiche, e con ragione, perché esse esprimono una *conseguenza* della moderna società, essendo in questa l'elemento *politico-di-classe* precisamente niente altro che l'espressione effettiva del reale rapporto di Stato e società civile, la loro *separazione*»¹²³.

Contrariamente a Hegel, Marx intende riconoscere la realtà della separazione, della contraddizione che caratterizza la condizione umana nella società capitalistica e che si esprime nella divisione in classi della società; il processo di emancipazione della classe dei proletari deve quindi coincidere con la sua negazione in quanto classe: «Questa sussunzione degli individui sotto classi determinate non può essere superata finché non si sia formata una classe la quale non abbia più da imporre alcun interesse particolare di classe contro la classe dominante»¹²⁴; «...i proletari... per affermarsi personalmente, devono abolire la loro propria condizione di esistenza

schen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten (1845-46), tr. it. di F. Codino, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, Roma 1977 (II ed.), p. 30.

¹²³ *Ibid.*, p. 59.

¹²⁴ Marx-Engels, *L'ideologia tedesca...*, p. 54.

quale è stata fino ad oggi, che in pari tempo è la condizione di esistenza di tutta la società fino ad oggi, il lavoro»¹²⁵.

Osserviamo che quando Marx penetra nello studio dell'«oggetto specifico», ed elabora concettualmente il conflitto capitalistico, interpretandolo come «contraddizione tra forze produttive e mezzi di produzione», in tale elaborazione vengono abbandonati i termini *essenza* ed *esistenza*; l'importanza di questa coppia terminologica è enorme, perché è con questi strumenti che Marx, nella *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, distingue fra i diversi tipi di opposizione.

È su questa distinzione che si regge logicamente la sua critica ad Hegel. Ma con l'abbandono dei termini, viene abbandonata anche la distinzione che essi avevano consentito? Marx, cioè, smette di pensare separatamente alienazione e oggettivazione? Se così fosse, la contraddizione, in Marx, tornerebbe ad essere esattamente quella che era in Hegel: quel particolare carattere di necessità, che costituiva uno degli elementi dell'ideologicità hegeliana, non sarebbe cambiato.

Sovente le affermazioni di Marx a proposito dei contadini francesi nel 18 Brumaio¹²⁶ vengono intese come definizione vera e propria del «concetto di classe». Tale procedimento non sembra corretto. Bisogna ricordare infatti che la classe che conta, in Marx, è la classe operaia, e che di essa, in secondo luogo, è possibile solo una definizione specifica, particolare. Dal punto di vista marxiano, è molto più corretto studiare i rapporti socio-economici di una data società e in essa circoscrivere la realtà di *quella certa classe*, piuttosto che cercare di stabilire se, per esempio, l'insieme degli operai o dei contadini della nostra società si può chiamare *classe*, secondo una definizione generale di questo concetto. Per Marx, infatti, non si danno leggi generali per tutti i periodi storici, ma ogni assetto sociale ha le proprie leggi. Per avere la definizione di classe nel pensiero marxiano, è necessario, di conseguenza, studia-

¹²⁵ *Ibid.*, p. 57.

¹²⁶ *Der Achtzehnte Brumaire des Louis-Napoleon*, in «Die Revolution», I, New York 1852, tr. it. di P. Togliatti, *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, Roma 1977, pp. 208-209.

re l'origine, la formazione, la cangiante composizione *della classe operaia*.

Si è già visto che il proletariato ha, in quanto classe, una caratteristica che lo distingue da qualsiasi altra, che lo definisce come ultima classe della storia. Nella società capitalistica, la totalità delle forze produttive ha raggiunto una «forma obiettiva» che è completamente indifferente alle «relazioni degli individui *come individui*», dove «indifferenza» significa contrapposizione ¹²⁷. Ai proletari spetta il compito storico di eliminare questo esproprio, e solo ad essi: gli individui-proletari sono infatti completamente esclusi da ogni manifestazione individuale e dunque sono in grado di operare una riappropriazione totale. Questa realtà dell'indifferenza spiega perché il movimento col quale il proletariato pone sotto il suo controllo le condizioni di esistenza proprie e di tutta la società, può essere solo movimento di classe: la realtà del capitale ha già bruciato la sfera dell'individuo e, per riottenere la realtà dell'individuo, è dunque necessario bruciare il capitale ¹²⁸.

Che la classe sia il soggetto teorico della *Critica dell'economia politica* diventa evidente nel Libro IV del *Capitale*, dove la classe marxiana, attraverso gli stessi concetti di valore di scambio, valore d'uso, forza-lavoro, viene contrapposta ai classici, riportando i nodi teorici al nodo dello scontro sociale; la discussione sulle crisi ¹²⁹, ad esempio, si può mettere in relazione col cap. XIV del III Libro, dove analizzando le cause antagonistiche alla caduta del saggio di profitto, Marx sostiene come queste siano legate al rapporto di forza fra operai e capitale e dunque come lo stesso andamento di una legge si leghi al movimento della classe.

Il merito di Hegel, dal punto di vista di Marx, è quello di aver spinto la logica fino al punto di pensare la contraddizione, permettendo quindi, una volta rovesciata la dialettica, «rimessa in piedi», di pensare la realtà capitalistica come contraddittoria, cioè necessariamente evolventesi. L'universale rapporto di necessità e libertà hegeliano, che pure Marx critica come preordinazione del

¹²⁷ Marx, *Il Capitale...*, pp. 442, 518, 630.

¹²⁸ Marx-Engels, *L'ideologia tedesca...*, p. 54.

¹²⁹ K. Marx, *Theorien über der Mehrwert (1862-1863)*, tr. it. di L. Perini, *Teorie sul plusvalore*, Roma 1973, II, pp. 533-589.

movimento attuata dal concetto, viene poi da lui assunta come logica del capitale. La posizione di Marx degenera dunque in una subordinazione agli strumenti hegeliani, perché la necessità immessa nel movimento da Hegel e nel reale del capitale da Marx, proviene da quello «speculativo» che Marx vedeva presupporre l'unità degli opposti come loro natura: Marx rifiuta questa presupposizione di unità, criticando Hegel; ma, in quanto accetta i legami necessitanti che ne conseguono, accetta implicitamente anche quella unità, come Fessard e Calvez, tra gli altri, avevano, con un diverso percorso, notato.

Il rapporto di capitale, letto da Marx, diventa l'hegeliana dialettica del riconoscimento nella quale ognuna delle due coscienze vuole la morte dell'altra: attraverso lo scontro, con l'esperienza della paura, della disciplina del servizio e dell'obbedienza, dell'attività del formare, la coscienza giunge a divenire, *per sé*, autocoscienza: *coscienza di classe* in senso marxiano.

Dal momento in cui Marx perviene alla classe, questa diventa l'unico soggetto che realmente conti. Ogni azione umana collettiva, come ogni azione umana individuale, viene riportata a connotati di classe e solo in rapporto al concetto di classe può avere una giustificazione razionale: un'azione sarà allora «di una determinata classe», «contro una determinata classe»; la coscienza, quando non è «cattiva coscienza», è «coscienza di classe», e così via.

La classe è il soggetto ideologico (il «predicato», direbbe il Marx critico di Hegel) che si sostituisce ai soggetti reali: non c'è più posto, ad esempio, per il soggetto singolo, il soggetto pensante che caratterizzava il pensiero occidentale. Tale soggetto si è espresso anche, nel corso della storia, attraverso concezioni che sottolineavano la superiorità del pensiero sull'essere; si tratta di una tendenza che, nell'esperienza dell'idealismo tedesco, era arrivata al punto-limite hegeliano, del filosofo che modificava l'essere col suo pensiero. Marx rifiuta questa figura del soggetto pensante isolato, come rifiuta la figura, nel campo civile ed economico, dell'«individuo borghese astratto», definendoli, insieme, sotto il concetto dell'*uomo estraniato*. Marx si serve di Aristotele per riguadagnare il piano del soggetto reale, dell'*ipokeimenon*, ma ab-

bandona subito la prospettiva aristotelica identificando il soggetto reale con la classe, nella quale, lungi dal trovare una nuova fondazione che unisse individualità e socialità, com'era nelle sue intenzioni, il soggetto umano individuale si dissolve: l'uomo marxiano si perde nella socialità, è pura relazione scandita al ritmo della necessità dialettica, nel cui movimento ogni «natura» si dissolve.

Ma la dimensione individuale che l'Occidente ha elaborato, non si identifica con la sua versione alienata hegeliano-borghese. È invece una dimensione costitutiva, anche se non l'unica, della persona umana. Se la si toglie, si distrugge la persona, cioè il fondamento dell'azione libera di tutti i soggetti umani collettivi (famiglia, gruppi, associazioni) che vengono schiacciati dall'universalizzazione della contraddizione: già in Marx, nei vincoli dialettici che egli pone alle relazioni libere, ci sono gli elementi che portano alla strumentalizzazione dei soggetti sociali che la storia dei regimi socialisti ha attuato.

La contraddizione, universalizzata, non ammette altro fuori di sé. Non ammette *un altro* reale, autonomo, perché la sua necessità si estende fino a determinare l'altro, a toglierlo dunque dall'alterità per ridurlo a sé, per quanto lontano egli cerchi di porsi da ogni dialettica inclusione. Fuori dalla dialettica delle classi, secondo questa logica, non c'è nulla: ognuno è qualcosa solo in quanto è inserito in un ruolo dialettico. Il discorso marxiano si dispega al ritmo della contraddizione, e resta chiuso, nella sua struttura logica, alle altre relazioni, quelle non contraddittorie, le reali relazioni umane coperte dalla «cattiva coscienza» dialettica. In questo «nulla» al di fuori di ciò che la dialettica riconosce, in quest'esito nichilistico, sta un altro elemento dell'ideologia in Marx.

È il caso di rilevare, a questo punto, che la contraddizione, nella forma in cui Aristotele la vietava, è logicamente impossibile. E al contesto logico aristotelico si rifaceva lo stesso Marx nella sua critica ad Hegel che abbiamo esaminato. Parlando di «contraddizione» nella realtà, Marx intende una condizione irrazionale nei rapporti umani che va soppressa: «Marx esprime con la formula della contraddizione — spiega Carlo Natali — le leggi (non contraddittorie) del movimento della produzione borghese, in quanto

esse rendono impossibile la persistenza dell'equivoco fondamentale di questo modo di produzione, cioè la contraddizione fra produzione di merci e valorizzazione del capitale»¹³⁰. Questo significato di «contraddizione», come abbiamo ripetutamente sottolineato, si regge sulla distinzione tra alienazione e oggettivazione. Ma proprio questa distinzione scompare, nella misura in cui Marx fa della contraddizione non la lettura di una realtà alienata, ma la chiave interpretativa di tutta la realtà, compresa quella costitutiva dell'uomo, la quale, noi diciamo, non coincide con la realtà alienata, e quindi non viene soppressa dalla soppressione dell'alienazione. Troviamo dunque qui, nell'ambito della «critica dell'economia politica», quegli elementi dialettici necessitanti che la critica cattolica aveva evidenziato nelle opere «giovanili»: e troviamo specialmente la conferma della critica di Calvez, nella misura in cui Marx trasforma la contraddizione in logica della realtà, facendo cioè del disumano la misura dell'umano.

Ma allora, la contraddizione in senso marxiano è esattamente la contraddizione in senso hegeliano: si riferiscono ambedue allo stesso rapporto umano; ciò che cambia è il *soggetto* che legge nella contraddizione e agisce spinto da essa. La *classe*, il soggetto marxiano, consente una prassi che ad Hegel era impedita perché quest'ultimo toglieva al particolare-classe la sua azione naturalmente dirompente, per consentire soltanto l'azione compositiva dell'Intero. Hegel, in tal modo, fondava razionalmente l'impossibilità dell'azione particolare come azione corrispondente ad un fine suo proprio; Marx fonda invece la necessità di tale azione nella classe, che proprio realizzando un'azione secondo il proprio fine realizza il fine universale; Hegel fa del negativo il demiurgo apparente, Marx fa del negativo-classe il demiurgo reale, cioè elegge a motore della storia e generatore del movimento il contraddittorio, proprio ciò che deve essere tolto per portare l'uomo ad una condizione umana.

¹³⁰ C. Natali, *L'uso del termine «contraddizione» nel I Libro del «Capitale» di Marx*, in AA.VV., *La Contraddizione*, Roma 1977, p. 211.

L'ideologicità in Marx si afferma dunque a due livelli: anzitutto nell'interpretare contraddittoriamente la realtà del capitale, i cui aspetti disumani sono interpretabili secondo logiche diverse da quella dialettica, come fa, ad esempio, il pensiero sociale cristiano, che intende sempre l'umano come misura del disumano e a quello riconduce questo. E secondariamente, nell'estendere la presunta contraddittorietà del capitale a tutta la realtà, come se tutta l'espressione umana, nella società capitalistica, fosse determinata dal capitale.

Qui diviene chiara la corrispondenza di cui si parlava. L'uomo, di fronte al capitale, non è altro che possessore di forza-lavoro, è classe. In questo senso, è il capitale che fa la classe¹³¹. Ma questa relazione non è semplicemente economica: coinvolge tutti gli altri aspetti della vita umana, che vengono piegati all'esigenza produttiva secondo la logica del profitto. In questa relazione, l'uomo non è uomo, non è individuo, è classe. Questo è il disumano del capitalismo. Marx parte da tale fatto, e fornisce alla classe una logica di movimento, che ha l'obiettivo di togliere l'uomo dalla condizione di classe, di riportarlo cioè alla dimensione umana. La logica che Marx fornisce è quella dialettica: una ideologia che corrisponde ad una condizione disumana e che, proprio per la sua ideologicità, non riesce davvero a superarla. Anche in questo consiste l'ideologico: nello scambiare la parte con il tutto, dando ad una forza particolare una dimensione e un compito universali; nel ritenere che un movimento contraddittorio conduca al superamento della contraddizione: al contrario, la contraddizione, attraverso la sua assunzione ideologica a chiave interpretativa, si estende all'intera realtà, e diventa impossibile ritrovare l'umano al disotto del disumano, e cogliere l'uomo dietro la classe, e conservare al diritto, alla morale, alla religione, alla politica i loro caratteri costitutivi dell'umana esperienza senza ridurre tutti questi spazi al ruolo che occupano nel conflitto.

¹³¹ Marx, *Il capitale...*, pp. 700-701; ma anche 768-769, 880-881; e *Libro III* (*Das Kapital. Kritik der politischen Oeconomie. Dritter Band. Buch III: der Gesamtprozess der Kapitalistischen Produktion*, a cura di F. Engels, Amburgo 1894, tr. it. di M.L. Boggeri, Torino 1975), pp. 346, 372.

Una drammatica testimonianza storica sul ruolo dell'ideologia nei confronti dell'umano e del disumano è stata data dal crollo dei regimi socialisti del Paesi dell'est europeo: una volta tolto il controllo autoritario, le società si sono manifestate per quello che erano veramente, col loro carico di problemi (per esempio quelli etnici e nazionali) irrisolti, bloccati al punto in cui si trovavano quando il regime socialista ha «congelato» la società, a testimonianza che la reale crescita umana si è fermata nel momento in cui l'ideologia (l'antiumano) si è imposta.

La situazione disumana è inaccettabile per l'uomo, che tende incessantemente a superarla; è dunque caratterizzata da un dinamismo che il pensiero hegeliano-marxiano interpreta a modo proprio: l'ideologia della contraddizione è la falsa coscienza di una realtà non contraddittoria. Tale ideologia diventa efficace quando la realtà, resa disumana, assume l'apparenza della contraddizione. Ma tale efficacia è dovuta all'umano che vi sta sotto, non alla forma ideologica che, pur permettendo un'interpretazione della situazione e consentendo anche, in parte, un movimento che tende al suo superamento, entra prima o poi in contrasto con l'umano che esce dagli schemi ideologici: la volontà, il bisogno umano di togliersi dall'alienazione, dev'essere letto in modo non contraddittorio, se si vuole il superamento reale dell'alienazione.

CONCLUSIONE

Questa la conclusione di un percorso che, attraverso alcune tappe particolarmente significative della critica cattolica a Marx, ha messo in luce il ruolo di critica dell'ideologia svolto dalla riflessione cattolica, e proprio *in quanto cattolica*: proprio in quanto, cioè, la fede fornisce una sensibilità e una visione dell'uomo che agiscono, anche al livello teoretico e non solo nel comportamento morale, come elemento critico nei confronti dell'esistente. Dalla fede sorge dunque un elemento di criticità che orienta e stimola la riflessione razionale, sottraendola spesso ai giri viziosi del pensiero ideologico, svelandone l'apparenza di razionalità, di coerenza e di necessità.

Lo si è visto nell'ultima parte di questo lavoro, nella considerazione del ruolo della classe nel pensiero marxiano, individuata come il soggetto della logica ideologica di Marx: un'analisi, questa, che non costituisce certo una sintesi della critica cattolica, ma che certamente ha avuto bisogno, per essere condotta, di tutti gli elementi e le esperienze che la critica cattolica precedente ha prodotto.

Lo si è visto nella filosofia della storia di Maritain, che, pur riconoscendo a Marx il merito di aver individuato una condizione di fondamentale estraneazione umana nella società contemporanea, critica l'ideologicità dell'«uomo collettivo» marxiano, mostrando la necessità che un diverso soggetto conduca, nella storia, lo sviluppo di un reale umanesimo. Gaston Fessard, impegnandosi pure sul tema del confronto diretto tra cristianesimo e marxismo, rileva altri elementi di insufficienza della prospettiva marxiana. Essi consistono nella progressione *in infinitum*, che essa postula in base alla logica dialettica; e nella negazione della Trascendenza, di cui Fessard sottolinea la necessità, per il compimento delle aspirazioni che animano lo stesso pensiero marxiano.

Lo si è visto nella «riduzione delle alienazioni» di Jean-Yves Calvez, che approfondisce gli argomenti di Fessard ed apre nuove prospettive nella considerazione del pensiero marxiano, mettendo in evidenza l'esistenza di «due logiche», il cui inconsapevole intreccio produce la «falsa coscienza» che nasconde certi elementi costitutivi dell'uomo e della storia, quale l'esperienza religiosa, esperienza privilegiata nel rilevare la struttura costitutiva umana. In tale quadro, molti autori, quali Henry Niel e Henry Chambre, criticano il «riduzionismo» marxiano; un riduzionismo che si potrebbe anche chiamare «dialettico», tenendo conto del legame fondamentale con Hegel messo in luce dall'approccio filosofico a Marx, come quello di Georges M.-M. Cottier; un riduzionismo che sembra a tratti sopprimere certi ambiti dell'esperienza umana nei quali si esprimono dimensioni costitutive dell'uomo, dunque non riducibili ad altro: diritto, morale, società, religione, hanno una propria logica e una propria validità, sono essi stessi «struttura», non possono essere esauriti da una lettura in chiave economicistica, pur avendo legami notevoli con l'aspetto economico dell'esistenza, che Marx ha avuto il merito di sottolineare.

E lo si è visto nella critica condotta da Paul-Dominique Dognin a un duplice livello, filosofico e sociologico, che, ponendo il problema della corrispondenza tra le categorie marxiane e la realtà proprio in riferimento al concetto di «classe», si è inoltrato in un terreno sostanzialmente inesplorato dalla critica cattolica, terreno sul quale, alla fine, abbiano cercato di dare il nostro contributo.

Concludendo, osserviamo che le vicende della critica cattolica (sia attraverso i positivi risultati, sia attraverso i limiti che di volta in volta sono stati messi in evidenza) hanno messo in luce, parallelamente all'ideologicità sostanziale del pensiero marxiano, una sua ricca complessità, che esclude tanto i giudizi sommari quanto i facili richiami al suo pensiero. La crisi del marxismo, con i problemi culturali, morali, sociali che ha aperto o condotto a maturazione, costringe ad una attenta valutazione di idee e principi sui quali molti uomini hanno costruito la propria esistenza. Ma proprio la crisi del marxismo, il più chiaro disvelarsi nella storia della componente ideologica di esso, può consentire lo studio e il dialogo ad un livello di profondità che prima trovava maggiori ostacoli. Forse solo adesso, attraverso questa prova storica, Karl Marx è davvero diventato un «classico».

ANTONIO MARIA BAGGIO