



UNIVERSITÀ  
DI PAVIA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI  
CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA (LM-78)

**Considerazioni sul materialismo storico  
di Karl Marx**

RELATORE:

Prof. **Giuseppe Cospito**

CORRELATORE:

Prof. **Francesco Torchiani**

Tesi di Laurea Magistrale di

**Federico Zancaner**

Matricola n. 549368

Anno accademico 2023-2024

# Indice

<b>Introduzione.....</b>	<b>2</b>
<b>Capitolo 1 .....</b>	<b>4</b>
1. <i>La storia del materialismo di Marx. La Sacra Famiglia .....</i>	<i>4</i>
2. <i>Materialismo tra scienza della natura e valori.....</i>	<i>17</i>
<b>Capitolo 2 .....</b>	<b>43</b>
1. <i>Un confronto tra Idea e Realtà in Marx.....</i>	<i>43</i>
2. <i>L'Utopia sotto la Lente del Materialismo Storico .....</i>	<i>57</i>
3. <i>Le reali cause storiche e il velo di sovrastruttura.....</i>	<i>77</i>
<b>Conclusioni.....</b>	<b>84</b>
<b>Riferimenti bibliografici .....</b>	<b>85</b>
<i>Bibliografia primaria.....</i>	<i>85</i>
<i>Bibliografia secondaria.....</i>	<i>86</i>
<b>Ringraziamenti .....</b>	<b>88</b>

## Introduzione

Questo elaborato ha lo scopo di fornire un quadro generale di riferimento attraverso il quale comprendere criticamente le basi filosofiche e culturali da cui si è originato il materialismo storico di Karl Marx, per poi analizzare il concetto di struttura e sovrastruttura da diverse prospettive. È infatti interessante comprendere il materialismo di Marx perché, come non sfuggirà ad uno sguardo più attento, esso sta alla base di tutto il suo pensiero, prendendo origine dalle teorie atomistiche antiche<sup>1</sup> e in particolare da Epicuro. Il filosofo greco, non a caso, è un punto di riferimento fondamentale per Marx: come si vedrà, la sua filosofia persegue il raggiungimento dell'eudemonia e la sua filosofia della storia può essere parimenti intesa come un progetto volto alla ricerca della felicità.

I temi approfonditi in questo lavoro, dunque, costituiscono principalmente una analisi critica del materialismo storico, che non va tuttavia banalizzato come semplice materialismo nel senso nichilista del termine: esso, infatti, racchiude in sé una profonda filosofia della storia e l'interessante concetto di struttura e sovrastruttura che tutt'oggi gli storici utilizzano per rigorose riflessioni storiche. La sovrastruttura, come cercherò di argomentare, è come un velo che, se non compreso, impedisce una adeguata comprensione della storia.

Nella prima parte dell'elaborato, delinearò una breve storia del materialismo che sta alla base o da cui trae ispirazione il materialismo storico: dopo l'analisi della differenza tra

---

<sup>1</sup> Marx K., *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, traduzione italiana di M. Cingoli, Editori Laterza, Bari-Roma, 2023, p.55.

la teoria atomistica di Democrito e quella di Epicuro, verranno analizzati il pensiero di Cartesio nella prima modernità, poiché esso influenzerà tutto il pensiero scientifico successivo, la filosofia di Locke, considerato come il padre dell'empirismo inglese, e, infine, il vero e proprio materialismo di Feuerbach da cui lo stesso Marx prenderà le mosse.

La seconda parte, invece, analizzerà il concetto di struttura e sovrastruttura, con particolare riferimento all'idealismo di Hegel, al concetto di utopia e allo studio della storia nei suoi molteplici aspetti. Per quanto riguarda lo studio della storia non basta conoscere gli ideali e le motivazioni sbandierate dai potenti del periodo ma è importante saper riconoscere la struttura materiale, economica che sta alla base della società di tal periodo storico e analizzare gli interessi economici ivi presenti. Come si vedrà, Marx si scaglia in parte contro l'idea di utopia: il comunismo, infatti, cerca nell'economia<sup>2</sup> delle solide fondamenta perché non vuole essere semplicemente un sogno irrealizzabile, ma una felice realtà.

---

<sup>2</sup> K. Marx, *Il capitale*, a cura di E. Sbardella, traduzione italiana di R. Meyer, Newton Compton editori, Roma, 1970, p. 40.

# Capitolo 1

## *1. La storia del materialismo di Marx. La Sacra Famiglia*

Si hanno due orientamenti del materialismo francese, di cui uno trae la sua origine da Descartes, l'altro da Locke. Questo secondo è prevalentemente un elemento della cultura francese e sbocca direttamente nel socialismo. Il primo, il materialismo meccanico va a finire nella scienza naturale francese vera e propria. [...] Il materialismo meccanico francese ha accolto la fisica di Descartes in opposizione alla sua metafisica. Nell'ambito della sua fisica, la materia è la sostanza unica, il fondamento unico dell'essere e del conoscere. Questa scuola ha inizio con il medico Le Roy, raggiunge il punto più alto con il medico Cabanis, e il medico Lamettrie è il suo centro. [...] Oltre alla confutazione negativa della teologia e della metafisica del secolo XVII, c'era bisogno di un sistema positivo antimetafisico. C'era bisogno di un libro che ordinasse in un sistema la prassi di vita di allora e la fondasse teoricamente. L'opera di Locke sull'origine dell'intelletto umano giunse d'oltre Manica proprio a proposito. [...] Il vero progenitore del materialismo inglese e di tutta la scienza sperimentale moderna è Bacone [...] in Bacone, in quanto suo primo creatore, il materialismo racchiude in sé, in un modo ancora ingenuo, i germi di uno sviluppo onnilaterale. La materia, nel suo splendore poeticamente sensibile sorride a tutto l'uomo. [...] Come il materialismo cartesiano va a finire nella scienza naturale vera e propria, così l'altro orientamento del materialismo francese sfocia direttamente nel socialismo e nel comunismo. Se si muove dalle dottrine del materialismo sulla bontà originaria degli uomini e sulla loro eguale capacità intellettuale, sulla onnipotenza dell'esperienza, dell'abitudine, dell'educazione, sull'influsso delle circostanze esterne sull'uomo, sulla grande importanza dell'industria, sul diritto al godimento ecc., non occorre una

grande acutezza per cogliere la connessione necessaria del materialismo con il socialismo e con il comunismo<sup>3</sup>.

In questo celebre passo della *Sacra famiglia*, che ho preferito riportare parola per parola, si possono cogliere già i nuclei fondamentali del capitolo che mi accingo a scrivere, nel quale analizzerò i principali punti presentati nella citazione suddetta. In questo modo, infatti, ritengo si possano sviscerare in maniera più approfondita le posizioni di Marx relative al materialismo storico e al suo sviluppo attraverso le opere dei suoi predecessori e, in particolare, di Descartes e Locke. L'obiettivo di questo capitolo sarà dunque restituire una pur incompleta storia dello sviluppo del materialismo, rifacendosi proprio agli studi di Marx, con lo scopo di cogliere quegli elementi che erano già presenti in nuce in autori di tradizioni differenti e che sono poi stati ricondotti ad unità dai lavori di Marx.

Nella *Sacra famiglia*, pubblicata nel 1844, Marx ed Engels operano infatti una critica nei confronti dei fratelli Bauer e in generale nei confronti dei giovani hegeliani<sup>4</sup>: al loro idealismo, essi oppongono tesi materialiste, svolgendo anche una critica del materialismo precedente e in particolar modo di quello francese; nella seconda parte dell'opera, poi, Marx traccia una storia del materialismo con le sue principali correnti e approfondisce la connessione tra materialismo e comunismo, che, come detto, mi propongo di ripercorrere all'interno di questo scritto.

Nella propria tesi di laurea del 1841, intitolata *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, e dunque precedente al passo sopra citato della

---

<sup>3</sup> Marx K., F. Engels, *La sacra famiglia*, a cura di Aldo Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 162.

<sup>4</sup> Ibidem.

*Sacra Famiglia*, Marx effettua un confronto tra la filosofia di Democrito e quella di Epicuro, come si evince già dal titolo. Riprendiamo qui brevemente alcuni passi delle sue riflessioni: Democrito ed Epicuro hanno svolto entrambi una trattazione della teoria sugli atomi, che risultano tra loro contrapposte sotto molti aspetti. Democrito, infatti, trasforma la realtà sensibile in parvenza soggettiva, mentre Epicuro ne fa un'apparenza oggettiva<sup>5</sup>. Democrito è dedito a osservazioni di carattere empirico, in quanto insoddisfatto del sapere garantito dalla filosofia. Proprio per questo motivo, dà vita ad un'indagine eminentemente empirica, come testimoniato dalla sua vicenda biografica: alla ricerca del sapere, egli si reca dai sacerdoti d'Egitto per apprendere la geometria, dai Caldei di Persia e fino al Mar Rosso; come detto, egli non trova soddisfazione nella filosofia e, quindi, va in cerca della verità attraverso numerosi viaggi per il mondo: il sapere che egli ritiene vero è privo di contenuto e, viceversa, quello che gli offre contenuto è privo di verità<sup>6</sup>. Aneddoticamente: «Egli si sarebbe accecato affinché la vista sensibile non offuscasse l'acutezza dello spirito»<sup>7</sup>, e ancora: «egli è quello stesso uomo che aveva girato mezzo mondo ma senza trovare ciò che cercava»<sup>8</sup>.

Epicuro, al contrario, trova la sua soddisfazione e la sua beatitudine nella filosofia; uno dei suoi motti è, infatti: «Tu devi servire la filosofia per ottenere la vera libertà»<sup>9</sup>. Epicuro disprezza le scienze positive e le scuole antagoniste, in particolar modo quella scettica, che lo accusa di essere nemica della scienza in quanto sostenitrice di teorie

---

<sup>5</sup> Cfr. K. Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, traduzione italiana di M. Cingoli, Editori Laterza, Bari-Roma, 2023.

<sup>6</sup> Ivi, p. 18.

<sup>7</sup> Ivi, p. 19.

<sup>8</sup> Ivi, p. 18.

<sup>9</sup> Ibidem.

inconciliabili non solo con la scuola scettica, ma anche con quella stoica. Epicuro si vanta inoltre di non aver mai avuto alcun maestro e di essere autodidatta. Egli, al contrario di Democrito, non viaggia molto, ma lascia il suo giardino ad Atene solamente due o tre volte in vita sua, e unicamente per andare a trovare amici e conoscenti a lui cari nella regione della Ionia, non tanto per motivi di studio o ricerca. La differenza tra questi due filosofi si può efficacemente cogliere anche a partire dai racconti che riguardano le rispettive morti: mentre Democrito, disperando della scienza, si accieca, Epicuro invece si immerge in un bagno caldo, chiede del vino e raccomanda ai suoi amici di restare fedeli alla filosofia<sup>10</sup>.

Per quanto riguarda la forma del loro pensiero e la loro filosofia, Democrito considera la necessità come forma di riflessione della realtà: essa, infatti, è per Democrito il destino, la legge, la provvidenza ed è la creatrice del mondo. La sostanza della necessità è caratterizzata dall'antitipia (il rimbalzare e il respingersi degli atomi)<sup>11</sup>, dal movimento e dagli urti della materia. Per Epicuro, la necessità non è da intendersi come la dominatrice di tutte le cose, come sostengono alcuni attribuendogli una concezione deterministica, in quanto taluni fenomeni sono casuali, mentre altri dipendono dal nostro arbitrio. Storicamente, dunque, Democrito sviluppa la propria filosofia naturale attorno al concetto di necessità, mentre Epicuro a quello di casualità.

Nella sua fisica, Epicuro sostiene la teoria di un triplice movimento degli atomi nel vuoto: il primo è quello della caduta in linea retta, il secondo ha inizio quando l'atomo devia dalla linea retta e il terzo è dato dalla repulsione degli atomi. Mediante la declinazione degli atomi, Epicuro spiega sia la repulsione sia la libertà. Inoltre, come il

---

<sup>10</sup> Ivi, p.19.

<sup>11</sup> Ibidem.



punto è soppresso nella linea, così ogni corpo che cade è soppresso nella linea retta che esso descrive<sup>12</sup>. In questo caso, non ha importanza la qualità specifica: una mela che cade, infatti, descrive una linea retta quanto qualsiasi altro oggetto. Quando si concepisce un corpo nel movimento della caduta, in questo frangente esso non è altro che un punto che si muove in uno specifico modo di essere, un punto che perde la propria individualità riducendosi alla linea che esso descrive<sup>13</sup>. Concependo il vuoto come qualcosa di natura spaziale, l'atomo costituisce dunque la negazione dello spazio astratto in quanto espressione di una parte infinitesimale dello stesso.

La solidità, ovvero l'intensità che si afferma contro l'esteriorità dello spazio in sé, può aggiungersi solo tramite un principio che neghi lo spazio nella sua sfera, così come è il tempo nella natura. L'atomo, essendo il suo primo movimento rettilineo, è determinato dallo spazio, ma, allo stesso tempo, il suo concetto si identifica con il suo essere pura forma, negazione di relatività e di ogni relazione. L'esistenza relativa che si contrappone all'atomo consiste nella linea retta. Tuttavia, la negazione immediata del moto in linea retta dà vita ad un altro movimento, che si rappresenta spazialmente nella sua declinazione, in un movimento di carattere obliquo.

Con il movimento dell'atomo in linea retta, Epicuro rappresenta la materialità: con la declinazione dalla linea retta, infatti, si realizza la determinazione formale. La declinazione dell'atomo dalla linea retta non costituisce una determinazione particolare, presente come elemento casuale all'interno della fisica epicurea, ma, al contrario,

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 26.

<sup>13</sup> Ibidem.

rappresenta la legge che domina tutta la fisica di Epicuro<sup>14</sup>. Come l'atomo si libera della sua esistenza relativa, così fa la linea retta attraverso una operazione di astrazione e deviando di un poco dalla verticale. Come la filosofia epicurea astrae dalla singolarità, così lo scopo dell'agire è l'atarassia, ovvero il raggiungimento della serenità imperturbabile, il liberarsi dal dolore e dal turbamento; come gli dèi non si curano del mondo, anche il saggio epicureo vive appartato, lontano dai problemi tumultuosi della politica<sup>15</sup>.

Il concetto stesso di declinazione dell'atomo identifica la negazione di ogni movimento o relazione che siano determinati da un'altra esistenza particolare: infatti, esso si realizza una vera e propria astrazione dall'esistenza. Questa negazione dell'atomo di ogni rapporto con altri atomi è il *clinamem*: la repulsione tra i molti atomi e dei molti atomi è nient'altro che la necessaria e fondamentale *lex atomi*<sup>16</sup>. Senza la declinazione, come afferma Lucrezio<sup>17</sup>, gli atomi non si sarebbero scontrati né incontrati e il mondo non sarebbe mai stato creato. Democrito, al contrario, vede nel movimento forzato, inteso come cieca necessità, l'attuazione dell'atomo; egli vede come sostanza la necessità del turbine che ha origine dalla repulsione e dal continuo urtarsi degli atomi: nella repulsione di Democrito, c'è solo il lato materiale come frantumazione, ma manca invece l'aspetto ideale dove il movimento è autodeterminazione<sup>18</sup>. Democrito non considera il concetto di Uno come astrazione dell'atomo. Epicuro invece, indagando astrattamente il concetto di atomo, lo spiega attraverso la teoria della repulsione, che è la contraddizione insita nel concetto di

---

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, p. 29.

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, p. 30.

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, p. 31.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 32.

atomo. Similmente, Epicuro spiega la formazione del contratto in politica e quello dell'amicizia in ambito sociale, che viene posta tra le virtù più alte<sup>19</sup>.

Le qualità, secondo Epicuro, sono un qualcosa di mutevole, mentre gli atomi sono immutabili e astratti<sup>20</sup>. L'aver delle qualità e il concetto di atomo sono in apparente contraddizione. L'aver delle qualità oltretutto è un fatto, in quanto esse conferiscono all'atomo l'esistenza empirica, che, proprio tramite le qualità, tuttavia, contraddice il concetto stesso di atomo: esso, infatti, da una prospettiva empirica, è un qualcosa di alienato, differente dalla sua essenza. Non a caso, ogni volta che introduce una qualità, Epicuro determina anche la qualità opposta: tutte le qualità contraddicono sé stesse<sup>21</sup>.

Per Democrito, le qualità non sono in rapporto al concetto di atomo, né prende in considerazione la contraddizione tra concetto di atomo ed esistenza empirica: questo perché tutta la sua fisica cerca di comprendere le qualità dell'atomo in rapporto alla natura concreta, che va poi formandosi a partire proprio dalle qualità stesse.

Epicuro, inoltre, afferma che gli atomi abbiano tre qualità, ovvero: grandezza, forma e pesantezza. Nelle opere di Democrito, invece, sono descritte solo la grandezza e la forma: questo perché egli studia gli atomi dal punto di vista della loro struttura nel mondo fenomenico e non dal punto di vista dell'atomo come astrazione. La pesantezza in Democrito non viene considerata una proprietà posseduta da tutto ciò che è corporeo;

---

<sup>19</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, p. 33.

<sup>21</sup> Cfr. *ibidem*.

Epicuro afferma che grandezza, forma e pesantezza sono qualità insite nell'atomo stesso, mentre forma, posizione e disposizione sono differenti da atomo ad atomo<sup>22</sup>.

Si nota quindi come in Epicuro si evidenziano le proprietà astratte dell'atomo, piuttosto che quelle empiriche. Democrito, al contrario, si concentra prevalentemente sul definire le qualità dell'atomo nella sua natura materiale, concreta. In Epicuro, come detto, ogni qualità viene posta in contraddizione: gli atomi hanno una certa grandezza, ma la misura di grandezza viene allo stesso tempo negata; vi sono infatti solamente alcune variazioni di grandezza come, per esempio, la negazione della piccolezza infinita, che contraddice tuttavia il concetto stesso di grandezza<sup>23</sup>. Democrito, al contrario, ammette anche gli atomi con grandezza massima, purché indivisibili: essi hanno una certa forma, ma allo stesso tempo essi non la possiedono, poiché il concetto astratto di atomo contiene il concetto di uguaglianza, che è tuttavia privo di forma: le differenze tra gli atomi sono indefinite, ma non infinite. Al contrario, per Democrito vi sono infinite forme. In maniera coerente Epicuro sostiene che, se gli atomi avessero ognuno una forma particolare, vi sarebbero differenze infinite tra gli atomi e quindi anche atomi di grandezza infinita.

Epicuro, dunque, afferma il contrario di Leibniz<sup>24</sup>, secondo cui non ci sono monadi uguali, mentre per il filosofo greco vi sono infiniti atomi con la stessa forma: in questo modo, la qualità della forma viene dunque negata, dal momento che tale concetto non può sussistere se si considerano figure che non si distinguono tra loro. Epicuro interpreta la pesantezza come differenza e gli atomi come centri di gravità simili a quelli che sarebbero

---

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, p. 35.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 36.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, p. 37.

poi stati individuati per i corpi celesti. La determinazione del peso viene quindi meno in senso sostanziale e gli atomi si muovono nel vuoto con uguale velocità. Siccome la qualità della pesantezza è intesa come differenza, essa ha una funzione nella repulsione e nelle combinazioni continue tra gli atomi. Epicuro, secondo Marx, ha dunque così spiegato la contraddizione tra essenza ed esistenza contenute nel concetto di atomo, fornendo per la prima volta una teoria atomistica, seppur in nuce rispetto a quella contemporanea; invece, attenendosi al solo aspetto materiale, Democrito formula ipotesi adatte al solo uso empirico, senza fondare una vera e propria scienza teorica.

Epicuro distingue poi tra principi ed elementi<sup>25</sup>: i primi consistono negli atomi, non occupano spazio, sono conoscibili tramite l'intelletto e la loro caratteristica peculiare è di non essere divisibili; i secondi sono sempre gli atomi, ma con le attribuzioni di qualità. Si noti, dunque, che si tratta sempre dello stesso concetto di atomo, visto da due diverse prospettive. Epicuro spesso adotta un ragionamento composto da tre fasi: in primo luogo, attribuisce qualità comuni a un medesimo concetto; in secondo luogo, asserisce diverse determinazioni di un concetto, che ha quindi svariate esistenze autonome, e infine trova una realtà fissa astratta che, separata dal contesto, ha la forma della singolarità isolata, risolvendo così in parte la contraddizione apparente che si era creata tra le due proposizioni precedenti.

Nel caso dell'infinito, esso non costituisce una sostanza particolare né qualcosa oltre gli atomi e il vuoto, ma è una determinazione accidentale. L'infinito ha tre significati diversi; esso esprime infatti una qualità comune agli atomi e al vuoto e si può intendere:

---

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, p. 39.

- come infinità dell'universo;
- come molteplicità di atomi che vengono contrapposti al vuoto;
- come vuoto illimitato che è l'opposto dell'atomo, in quanto privo di determinazioni particolari e non limitato da sé stesso<sup>26</sup>.

L'infinito è dunque una determinazione degli atomi e del vuoto, ma è anche una realtà a sé stante con una sua natura specifica.

Ancora, in Democrito l'atomo ha solo un significato: esso è elemento di un sostrato materiale. Per Epicuro, invece, l'atomo ha il duplice significato di principio e di fondamento, come principio astratto e come realtà materiale: forse è questa la più profonda differenza delle due teorie atomistiche. L'atomo è fuori da ogni considerazione di mutevolezza o relatività e anche il tempo, quindi, va escluso dal concetto di atomo. In ciò, invece, Epicuro e Democrito sono concordi, seppur sussistano, come visto, delle differenze particolari<sup>27</sup>. Democrito, per esempio, non considera il tempo nella teoria atomistica, non ritenendolo necessario; egli pensa il tempo come eterno e come la prova che non tutto ha un'origine: in questa teoria, tuttavia, non si considera il tempo come qualcosa di sostanziale, ma come in contraddizione con lo stesso concetto di temporalità; infatti, per Epicuro, il tempo non è sostanziale, non riguarda il mondo, ma è forma assoluta della fenomenicità, si trova nell'autocoscienza del soggetto filosofante. Posto l'accidente come il mutamento della sostanza, dunque, il tempo è accidente dell'accidente, «il mutamento come riflettentesi in sé, il cambiamento come cambiamento»<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 41.

<sup>27</sup> Cfr. ivi, p. 43.

<sup>28</sup> Ivi, p. 44.

La natura ha dunque due forme: come forma passiva consiste nell'aggregazione, come forma attiva nel tempo. A tal proposito, Marx scrive: «Se io considero l'aggregazione secondo la sua esistenza, allora l'atomo esiste dietro di essa, nel vuoto, nell'immaginazione; se considero l'atomo secondo il suo concetto, allora l'aggregazione o non esiste affatto o esiste solo nella rappresentazione soggettiva; essa, infatti è una relazione in cui gli atomi sono autonomi, chiusi in sé»<sup>29</sup>. Prosegue poi Marx:

Invece il tempo, il cambiamento del finito, in quanto questo cambiamento viene posto come tale, è la forma reale che altrettanto separa il fenomeno dall'essenza e lo pone come fenomeno quando lo riconduce nell'essenza. L'aggregazione esprime solo la materialità sia degli atomi sia della natura che da essi sorge. Invece il tempo è nel mondo fenomenico ciò che il concetto dell'atomo è nel mondo dell'essenza, cioè l'astrazione, l'annullamento e la riconduzione di ogni esistenza determinata nell'esser-per-sé<sup>30</sup>.

In Epicuro, lo spazio come forma passiva della fenomenicità viene contrapposto al tempo, che costituisce, come detto, la forma attiva<sup>31</sup>: il fenomeno è dunque estraneazione dell'essenza. Secondo Democrito, invece, essendo l'aggregazione la sola forma della fenomenicità, il fenomeno di per sé non mostra di essere qualcosa di distinto dall'essenza: in Democrito, esistenza ed essenza si confondono. Il tempo è parte attiva e come fuoco consuma il fenomeno e lo relativizza, rendendolo inessenziale. Epicuro pensa il tempo

---

<sup>29</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, p. 45.

come cambiamento di per sé, come riflessione del fenomeno e così la fenomenicità viene posta in maniera obbiettiva, viene oggettivata, e la percezione empirica diventa il criterio della natura materiale. Un'importante eccezione è l'atomo che, come fondamento, può venire compreso soltanto tramite un'intuizione della ragione.

Il tempo, come forma della percezione sensibile, viene pensato con una particolare esistenza: il concetto di tempo si forma dalla riflessione del fenomeno come mutevolezza di per sé e ha la sua esistenza nella coscienza; la sensibilità dell'uomo è il tempo nella sua concretezza, la riflessione del mondo in sé stesso<sup>32</sup>. Il tempo per Epicuro ha avuto inizio quando gli accidenti dei corpi percepiti furono pensati come accidenti, è dunque la stessa percezione sensibile l'origine del tempo: «i sensi sono perciò l'unico criterio nel dominio della natura concreta, come la ragione astratta lo è nel mondo degli atomi»<sup>33</sup>.

Democrito, rispetto ai suoi contemporanei, aveva una conoscenza piuttosto avanzata in ambito astronomico, conoscenza che però non fece scaturire in lui un vero e proprio interesse filosofico, limitandosi ad una riflessione puramente empirica, priva di un nesso coerente con la dottrina degli atomi<sup>34</sup>. La teoria astronomico di Epicuro e, in particolare, la sua riflessione intorno alle meteore sono in contrasto con Democrito e con la filosofia greca in generale: i filosofi greci, infatti, veneravano i corpi celesti come delle specie di divinità di una originaria religione naturale e, come dice Marx, descrivevano l'autocoscienza come il sistema solare dello spirito<sup>35</sup>; secondo Epicuro, invece, non bisogna essere turbati dai movimenti dei corpi celesti, così come non bisogna temere le meteore come qualcosa di

---

<sup>32</sup> Ibidem.

<sup>33</sup> Ivi, p. 47.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibidem.



natura divina: egli, infatti, definisce queste credenze come stupide, «titaniche superstizioni»<sup>36</sup>.

Epicuro, infine, non manca di affiancare considerazioni etiche allo studio dell'astronomia: queste sono volte al raggiungimento dell'atarassia e il suo scopo è quello di rimuovere la paura intorno alle meteore e ai corpi celesti in generale. Per Epicuro, infatti, essi sono semplicemente la rappresentazione reale degli atomi. Proprio in questo frangente, la filosofia di Epicuro raggiunge il proprio culmine: «Per Epicuro l'assolutezza e la libertà dell'autocoscienza sono l'universalità esistente»<sup>37</sup>. Epicuro, secondo Marx, è il più grande illuminista greco<sup>38</sup>, in quanto svela come i corpi celesti siano in realtà semplici superstizioni dell'autocoscienza e allo stesso tempo ne dà una spiegazione fisica ed etica attraverso la teoria atomistica.

Dopo avere ripercorso le tappe del materialismo antico nella sua tesi di laurea, Marx si dedica nella *Sacra Famiglia* al materialismo moderno, di cui mi accingo a parlare nella sezione successiva, sempre in continuità con il mio intento di ripercorrere le tappe fondamentali della storia del materialismo individuate da Marx nelle opere già citate, che costituisce il filo rosso di questo capitolo.

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 49.

<sup>37</sup> Ivi, p. 55.

<sup>38</sup> Ibidem.

## ***2. Materialismo tra scienza della natura e valori***

Bacone, a differenza di Marx, preferisce Democrito ad Epicuro in quanto Bacone si interessa non tanto di filosofia quanto della scienza della natura vera e propria e così similmente faceva Democrito che non cercava tanto risvolti etici e filosofici nello studio degli atomi quanto soprattutto di comprendere a fondo gli aspetti naturalistici-materiali. Similmente a Marx, egli considera la compassione fra le prime qualità umane. Inoltre, sono entrambi contro il dogmatismo astratto rappresentato dai seguaci di Aristotele e hanno in comune il nesso tra la concezione della natura e la concezione etico-politica. Il concetto di materia ha un'importanza fondamentale in tutta l'opera di Bacone: infatti, è mediante un'adeguata comprensione dei processi corporei e materiali della natura su cui si fonda il programma da lui proposto per la rivoluzione scientifica del sapere che si basa la conoscenza sperimentale dei fenomeni materiali.

La realtà è costituita da materia<sup>39</sup>, la quale ha una serie di tendenze appetitive da cui prendono forma i corpi, vi è un primordiale parallelismo fra la sfera intellettuale e quella materiale. Nella natura vi sono tensioni contrapposte e in continua evoluzione, tali che la natura stessa appare come una selva intricata; la selva è anch'essa un materiale che è adatto a venir conosciuto ed elaborato e la mente stessa viene paragonata a una foresta che adeguatamente coltivata produce frutti rigogliosi. La mediazione fra la realtà e la mente è complessa e problematica: se la verità è il riflesso della realtà, questa realtà materiale viene all'intelletto mediante immagini più o meno distorte e l'immaginazione contamina

---

<sup>39</sup> G. Giglioni, *Francesco Bacon*, Carrocci, Roma, 2011, p. 13.

inevitabilmente la rappresentazione della realtà con illusioni, desideri ed errori. La natura ultima della realtà è costituita dagli appetiti originari della materia: in Bacone, essa si caratterizza come materia desiderante. Vi è quindi una sfera etica propria dell'anima e una sfera che riguarda l'universo naturale: questa ripartizione non è assoluta in quanto vi è un'originaria unità che connette la verità al bene tra intelletto e volontà<sup>40</sup>.

Marx vede in Hobbes l'organizzatore sistematico della filosofia di Bacone e sostiene che il materialismo facendo riferimento al *Leviatano* diventa misantropo. Hobbes credeva che gli esseri umani fossero egoisti e quindi sosteneva la necessità di un potere centrale forte, per lui era meglio sopportare un tiranno piuttosto che fare una rivoluzione e non si concentrò molto sull'economia ma riteneva che la proprietà privata fosse necessaria per la pace; Marx, che sostiene che la natura umana sia condizionata dalla situazione materiale e sociale e sostiene che il capitalismo genera ingiustizia e alienazione, critica l'idea di uno stato sovrano mirando a una società senza le classi in cui lo Stato sarebbe stato superfluo e proporrà una rivoluzione proletaria per rovesciare il sistema capitalista; egli vedeva inoltre la vera libertà nell'eliminazione delle disuguaglianze economiche, mentre Hobbes sostiene che la libertà consiste nel vivere senza interferenze da parte degli altri.

Altro filosofo che avrà ascendente sul metodo scientifico e che risulta fondamentale nella ricostruzione di Marx è Cartesio; secondo Marx, infatti, il materialismo derivante da Cartesio va a fornire la base filosofica della scienza: si può dividere in due parti il pensiero di Cartesio: non mi occupo in questa sede della sua parte metafisica, ma mi concentro sulla sua teoria meccanicistica e dell'uomo come macchina vivente, che sarà fondamentale per

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 20.

tutta la filosofia e scienza della natura, e in maniera critica anche sul marxismo come scienza. Cartesio stesso racconta di come si interessava alla matematica per le evidenze e certezza che vi trovava<sup>41</sup> e sperava di fondare su di essa anche altre scienze: egli era infatti desideroso di imparare a distinguere con metodo il vero dal falso e di imparare a leggere il libro del mondo.

Come metodo cercava di trovare la verità su fondamenta stabili, mettendo in rigoroso dubbio tutta la realtà. Così facendo, Cartesio si trovò davanti ad una verità indubitabile: “penso, dunque sono”. Da questa prima verità si arriva deduttivamente al fatto che abbiamo un’anima e all’esistenza di Dio che l’ha creata. Cartesio non crede che Dio creò il cosmo per l’uomo: la terra non è che un puntino nell’universo e la trama materiale è intelleggibile, l’universo è lo scenario di un gioco continuo delle particelle corporee che collidendo fra loro secondo le leggi naturali formano le molteplici combinazioni dell’essenza della materia.

Autore polemico verso Cartesio è Gassendi il quale riprende il pensiero di Epicuro. Gassendi, in quanto avversario dell’aristotelismo e di ogni metafisica a partire da quella cartesiana, oltre che sostenitore e rinnovatore dell’epicureismo, rientra a buon diritto tra i materialisti che hanno ispirato pur indirettamente il marxismo. Pierre Gassendi è polemico verso la metafisica cartesiana, e si scaglia non tanto contro la metafisica in sé, ma proprio contro il modo e il presunto valore di tali dimostrazioni metafisiche: dal cogitare alla *res cogitans* si fa un passaggio metafisico non giustificato, contrario anche al tentativo di

---

<sup>41</sup> R. Descartes, *Discorso sul metodo*, traduzione italiana di M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 11.

risolvere la materia estesa nell'estensione con la conseguente riduzione alla geometria della fisica: Gassendi, infatti, nega anche la distinzione fra anima e corpo. Gassendi tende a rigettare tutta la metafisica cartesiana assieme alla metafisica aristotelica-scolastica<sup>42</sup> a favore di una conoscenza empirica e sperimentale. In questo modo, la fisica non nega del tutto la metafisica, ma si libera dal suo condizionamento. Gassendi cerca di conciliare epicureismo e cristianesimo: infatti, gli atomi sono ordinati seguendo le finalità di Dio. In questo modo, atomismo e finalismo coesistono nel suo pensiero. La felicità è il sommo bene<sup>43</sup> ed è desiderata da tutti gli uomini. Ad Aristotele, Gassendi preferiva il pensiero di Epicuro, più consono al pensiero scientifico; per fornire una teoria della conoscenza legata all'evidenza sensibile e ad una concezione atomistica spiegabile meccanicisticamente e non condizionata dalla teologia e fornire alla fisica legittima autonomia.

Marx apre la sua "battaglia critica contro il materialismo francese" riprendendo gli scritti di Bauer su Spinoza secondo cui lo spinozismo vedeva la sostanza come materia e dava alla materia un nome più spirituale. Spinoza è considerato uno dei padri del materialismo, la prima testimonianza dell'incontro filosofico tra Marx e Spinoza è data dal *Quaderno Spinoza*<sup>44</sup>, una serie di estratti che il giovane studente di filosofia trae dal *Tractatus theologico-politicus* e dall'epistolario del filosofo. Nella prima parte trattando della natura dei miracoli Marx passa all'esclusione del soprannaturale come frutto dell'ignoranza poiché il miracolo è un fatto di per sé limitato da cui non si possono di per sé derivare Dio o enti soprannaturali. Il miracolo avviene dentro la natura ma è anche definito

---

<sup>42</sup> T. Gregory, *Pierre Gassendi*, in *Grande Antologia filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, p. 727.

<sup>43</sup> Ivi, p. 784.

<sup>44</sup> Marx K., *Quaderno Spinoza*, a cura di Filieri Ludovica, Giunti Editore, Milano, 2022.

sovranaturale e diventa quindi assurdo in quanto occorrerebbe rompere le leggi della natura. Marx riprende l'affermazione spinoziana secondo cui qualsiasi verità che si vuol dimostrare attraverso il miracolo conduca necessariamente in errore. Marx mediante la composizione che opera degli elementi del testo spinoziano cerca di dimostrare la legge della necessità universale, cioè che tutto ha una causa naturale.

A questo punto Marx indaga il rapporto tra fede e ragione nell'opera di Spinoza, argomento importante perché qui Spinoza pone le basi della sua critica nei confronti della religione che costituirà il fondamento della sua opera di critica della teoria politica. Avendo Marx dimostrato che in natura tutto ha una causa necessaria e non vi possono essere infrazioni delle leggi naturali, prende poi in considerazione i principi della fede come necessari per l'obbedienza del popolo e dunque per l'esercizio del potere. Mostra come la fede venga insegnata con la scrittura il cui scopo è quello di insegnare l'obbedienza. La fede non insegna la verità quanto la pietà, essa consiste in quelle insieme di credenze necessarie per indurre il popolo all'obbedienza e che non hanno alcun bisogno di essere vere. Credere che le decisioni del monarca fossero dirette dalla volontà di Dio permetteva al potere sovrano di esercitare qualsiasi diritto sul popolo, e riferendosi alla natura della Repubblica ebraica la vita stessa degli ebrei dipendeva dalla volontà del sovrano.

Nella sezione centrale del *Quaderno Spinoza* sono esposti i fondamenti della società civile, oltre al concetto di natura e diritto naturale Marx delinea le condizioni del contratto sociale e del potere assoluto. Da qui il concetto di collettivo è utilità di libertà e di causa, Marx nei suoi frammenti riporta il concetto spinoziano di *jus sive potentia* in cui viene definito che è la potenza che definisce il diritto di ciascuno e che stabilisce cosa l'individuo può fare o non fare. Il diritto individuale non può essere determinato dalla sana ragione ma

piuttosto dalla cupidigia e dalla forza. Marx non chiarisce in maniera approfondita le ragioni secondo le quali Spinoza sia portato a fare un tale discorso ma si limita a riportarne le linee fondamentali. Ciò che veramente gli interessa far emergere è come a partire dalla condizione naturale dell'uomo occorra la stipulazione di un contratto sociale<sup>45</sup> come fondamento della costituzione dello Stato e garanzia del suo benessere quindi di quello di tutti gli individui. Il diritto inteso da Spinoza e ripreso poi da Marx parte dai rapporti di forza della società civile, ciò si realizza pienamente quando gli uomini si uniscono per avere necessariamente un diritto collettivo, in modo che questo non sia più determinato dalla forza o dall'istinto di ciascuno bensì dal potere e dalla volontà di tutti. L'unica possibilità per cui questo progetto possa concretizzarsi, sta nel cedere i propri diritti non a un uomo soltanto ma all'intera società.

Marx può mostrare così che il vero fine dello Stato non sarà quello di rendere schiavo il cittadino quanto quello di garantirne la libertà di espressione, a differenza di ciò che era emersa nell'analisi dello stato ebraico. A questo punto Marx, attraverso le parole di Spinoza delinea per la prima volta il concetto di democrazia rappresentata come la forma perfetta di Stato. Come si può giungere alla formazione dello stato democratico in cui il potere del singolo deve andare in favore del potere collettivo ed è la garanzia di una vita vissuta in libertà. Schiavo è colui che agisce unicamente spinto dal suo istinto e dalle sue passioni, ed incapace di realizzare il proprio utile e per ottenere sicurezza deve rivolgersi al sovrano. Quando invece l'uomo è guidato dalla ragione<sup>46</sup> ricerca la propria salute e cerca di imporla come legge suprema del governo così che tutto il popolo si riconosca in uno Stato

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 282.

<sup>46</sup> Ivi, p. 283.

volto al benessere comune e non ne sia servo. Per questo motivo per entrambi gli autori lo Stato democratico è il più naturale e conforme alla libertà di ciascun individuo. Nonostante ciò, le azioni devono essere regolate al bene comune, la potenza dell'uomo è determinata sia dalla sua ragione che dai suoi affetti. Le passioni non devono essere eliminate ma organizzate per il bene della famiglia e della collettività. Spinoza afferma che è importante che l'uomo viva seguendo le leggi e la ragione, la ragione deve prevalere perché è l'unica in grado di stabilire concretamente una sicurezza civile per l'affermazione dell'uomo. Questa idea è centrale per la definizione di "impero della moltitudine": il trasferimento dei diritti naturali singolari in favore della potenza e del diritto della moltitudine permette la fondazione della democrazia come forma di governo assoluta.

Proprio su questa linea insiste Marx: lo Stato democratico gli appare il più naturale di tutti per gli uomini che intendono vivere liberamente la cui deduzione è ancora più immediata di quanto fosse stata in Spinoza. L'assolutezza dello Stato democratico si fonda sulla razionalità intesa come garanzia assoluta per la società civile e difesa contro la degenerazione del potere, l'unica cioè capace di conservare all'interno dello Stato la presenza del diritto naturale in una condizione permanente.

Nell'analisi spinoziana l'*Homo homini lupus* si sublima in *Homo homini Deus*, è il riconoscimento della propria razionalità che conduce all'accordo con l'altro che rappresenta il modo di aumentare la potenza della società. La *multitudo* non è più condizione negativa ma la premessa positiva del costituirsi del diritto. Nel pensiero spinoziano Marx vede con chiarezza la possibilità di autoliberazione umana ed emancipazione sociale. Inoltre, il sorgere dell'individuo moderno coincide con la realizzazione della libertà di pensiero garantita dalla democrazia. Marx non trascrive e non accenna alla struttura delle altre forme



statali o alla loro natura, a differenza di Spinoza che le aveva invece precisamente descritte nel *Trattato teologico-politico*, perché pensa e trova che siano sufficienti tutte le spiegazioni fatte sulla democrazia per rendere automatica l'esclusione di qualsiasi altra forma di governa. La democrazia è l'unica forma di Stato che può essere ritenuta volta unicamente al benessere dell'individuo e della collettività. Qualsiasi altra forma di stato sarebbe incapace di promuovere il progetto etico di liberazione dell'uomo in quanto non fondata sulla potenza della moltitudine, il potere sovrano costituisce un progetto politico intrinsecamente *insecurus* e coercitivo nei confronti della comunità dei singoli individui, così come esso sia espressione dei dogmi e della religione non può costituire altro che un regime di schiavitù popolare.

Marx nella rielaborazione del *Trattato teologico-politico* ne estrae i passaggi che più gli interessano, infatti rimuove qualsiasi riferimento a un credo minimo necessario perché la società politica possa concretamente realizzarsi (argomento invece trattato da Spinoza); così come non affronta il problema della positività della religione, come quando affronta la storia del popolo ebraico ne menziona unicamente i tratti negativi all'interno dello stesso Stato ebraico, inteso come forma di Stato che era rivolto solo all'obbedienza del suo popolo. Analizza tutti i principi di questo Stato per opporvi immediatamente la costituzione di quello democratico. Tutti gli argomenti di Spinoza che non servono ad argomentare la tesi che dalla natura si passi alla ragione, allo Stato democratico, alla libertà, vengono affrontati marginalmente e subito abbandonati. Benché Marx non contraddica Spinoza il discorso viene tutto riformulato. Dalla ricostruzione che Marx fa si intuisce che affronta tutti i punti cardine del discorso spinoziano che portino alla democrazia. Marx riprende

anche il passaggio in cui Spinoza affronta la profezia e la legge divina sottolineando il fatto che grazie all'immaginazione la verità spirituale è espressa materialmente.

Riguardo alla profezia, Marx ne esplicita i fondamenti sostenendo che siccome dipende dall'immaginazione essa non include alcuna certezza, per quanto riguarda l'analisi del concetto di legge divina e di legge umana, l'uomo in quanto parte della natura costituisce una parte della potenza di questa. Nonostante che la legge umana derivi dalla stessa potenza umana e si regoli in base alle decisioni dell'uomo essa è espressione di quella stessa legge divina che segue dalla necessità di tutte le cose. Lo scopo di Marx ancora una volta è quello di insistere sul carattere della legge che appartiene allo Stato democratico<sup>47</sup> per opporla quella dello Stato confessionale oppressivo. Il sommo bene per l'uomo coincide unicamente con la perfezione del suo intelletto grazie alla quale egli giunge a conoscere Dio e quindi la necessità di tutte le cose, comprendere il significato di questa necessità vuol dire capire che porta alla libertà, se non si capisce questo concetto significa che si intende la legge come comando e non come prescrizione e via della beatitudine. L'uomo è capace di esprimere al massimo la sua potenza e di giungere quindi alla costituzione dello Stato democratico quando segue la guida della ragione e vive unicamente secondo il suo dettame.

Filosofo che ebbe una profonda influenza su Spinoza fu Cartesio su cui scrisse i *Principi della filosofia di Cartesio*, Spinoza a differenza di Cartesio concepisce la mente umana non tanto come sostanza assolutamente pensante ma come determinata da idee che seguono le leggi naturali. Spinoza fu anche molto critico riguardo taluni aspetti della

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 283.

filosofia di Cartesio ma comunque considerava la filosofia cartesiana propedeutici alla sua. Marx fu un appassionato lettore di Spinoza.

La vera filosofia per Spinoza ha un fine pratico: quello di indicare agli uomini la via per la realizzazione della vita buona. Riguardo alla teoria della verità Spinoza scrive che essa consiste nel purificare l'intelletto da ogni falsa immagine, e la certezza è data dallo stesso possesso di un'idea vera, il rapporto tra scienza e metodo è così capovolto: non perché vi è metodo che è possibile la scienza, ma poiché vi è scienza è possibile un metodo. È impossibile secondo Spinoza dubitare di una verità matematica e similmente in etica il metodo consiste nell'intendere cosa sia idea vera. L'*Etica* di Spinoza sembra un trattato di matematica ma tratta di questioni etiche e teologiche servendosi del metodo geometrico.

L'importanza di Mandeville secondo Marx sta nella sua apologia dei vizi e quindi dei difetti della società moderna. Ad esempio nella *Favola delle api*<sup>48</sup> racconta la vita di un ricco alveare in cui il filosofo esplora i vari vizi umani tra cui la lussuria che contribuisce alla crescita della popolazione e quindi della prosperità economica; le passioni egoistiche hanno un ruolo di primo piano nella società l'avarizia viene considerata il motore dell'attività economica; l'invidia spinge le persone a migliorarsi; il consumo dei beni di lusso incoraggia il commercio la superbia contribuisce all'ambizione e quindi all'innovazione. La virtù poteva ostacolare questo processo di miglioramento. Marx invece collega l'etica alle condizioni sociali ed economiche sotto cui l'individuo vive.

---

<sup>48</sup> Cfr. A. Branchi, *Introduzione a Mandeville*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 41.

Condillac era uno scolaro di Locke, scrive Marx, che ha combattuto la metafisica mediante il sensismo lockiano. Ritiene che le esperienze sensoriali siano fondamentali per la conoscenza e l'apprendimento. Una delle modifiche principali che Condillac apporta al pensiero di Locke consiste nella sua concezione della riflessione considerata un punto di svolta all'interno dello spirito; come modo in cui la ragione utilizza le altre operazioni subalterne, la riflessione è lo strumento con cui la ragione dirige le altre operazioni dell'anima. L'immaginazione ha la funzione di conservare la percezione degli oggetti assenti. Per l'intelligenza è necessario il legame fra idee ed essa opera per mezzo della riflessione e della memoria che si servono di segni artificiali e si sviluppa mediante il linguaggio.

Helvétius è il filosofo che secondo Marx ha dato fondamento alla morale di Bentham, e secondo Marx con Helvétius il materialismo acquista delle caratteristiche proprie che seguiranno poi in tutto il materialismo francese successivo, concepisce il materialismo collegato alla vita sociale. Marx vede in Helvétius l'intermediario tra il filone inglese del materialismo rappresentato fra gli altri da Bacone, Hobbes e Locke e il comunismo anglo-francese. Bentham fonda sulla morale di Helvétius il suo sistema. Helvétius oltre ad essere un filosofo di rilievo per la sua critica della metafisica è importante perché nel suo materialismo etico vi sono i germi del materialismo come umanesimo reale nonché base logica del comunismo. In Helvétius vi è infatti la consapevolezza di come sia impossibile conciliare la felicità di tutti con la proprietà privata anche se cerca di conciliare teoricamente eguaglianza e proprietà privata senza infatti riuscirci appieno. Scrive Marx riprendendo Helvétius che gli uomini non sono per natura cattivi ma perseguono i loro interessi, non bisogna quindi rimproverare gli uomini di

cattiveria quanto i legislatori di ignoranza perché pensano l'interesse particolare in opposizione all'interesse generale senza saperli conciliare. L'etica va unita alla legislazione e la legislazione deve essere il più possibile illuminata e priva di ignoranza.

Holbach secondo Marx connette il materialismo francese con quello inglese e riprende la trattazione morale di Helvétius. Scrisse il *Sistema della natura e Il buon senso*. Sosteneva il diritto dei popoli alla rivoluzione quando lo Stato fosse diventato intollerabile. Fonda la morale sul concetto di felicità e sull'interesse della collettività. L'uomo secondo Holbach è infelice perché non conosce la sua natura. La natura è il tutto in cui l'uomo si trova, e gli esseri al di là della natura sono frutto dell'immaginazione. L'uomo come essere fisico è condizionato da influenze sensibili, gli errori derivano dai pregiudizi e dalla mancanza di adeguate esperienze; anche la volontà umana è prodotta da influenze esterne. La vera morale, scrive Marx riprendendo Holbach, è quella che cerca di riunire gli uomini allo scopo della ricerca della felicità collettiva e la morale religiosa non ha mai prodotto questo effetto.

Dalla morale di Bentham, Owen parte per costruire il comunismo utopistico inglese cui Marx guarda con una certa simpatia, seppur lo critichi in quanto non reale, non basato su teorie scientifiche. In Bentham è particolarmente rilevante il concetto di felicità per il numero maggiore possibile di persone: l'etica di Bentham è di tipo utilitaristico e si pone come scopo il bene della collettività. Egli difende la libertà personale ed economica, il laicismo dello Stato e la libertà di pensiero. Da Bentham Marx riprende l'idea che l'interesse collettivo ha priorità rispetto all'interesse dei singoli cittadini e lo critica affermando che gli interessi individuali sono i soli interessi reali in quanto gli interessi della collettività, senza quelli individuali, rappresentano una semplice astrazione.

Proseguendo facendo qualche accenno sui protagonisti della storia del materialismo, troviamo Hartley che scrisse nel 1749 *Considerazioni su l'uomo la sua struttura, i suoi doveri e le sue speranze* dove discute di psicologia e di teologia: nella parte psicologica cerca di ricondurre il pensiero e le sensazioni alle vibrazioni del cervello, e afferma che l'uomo si divide in corpo e anima, il corpo è visto come lo strumento dell'anima e il cervello è lo strumento delle sensazioni e del pensiero e a ciascuna modificazione dello spirito corrisponde a una qualche modificazione del corpo.

Pierre Bayle fu secondo Marx il critico rigoroso della metafisica mediante lo scetticismo e ha confutato in particolar modo la metafisica di Spinoza e Leibniz; ha privato di ogni credibilità la metafisica mediante l'uso di un serrato e brillante scetticismo e ha difeso l'ateismo. Bayle riprende Cartesio ma lo oltrepassa nel materialismo: a differenza di Cartesio non cerca di conciliare fede e scienza ma ne sottolinea le differenze; scrisse il *Dizionario storico e critico* dove con stile scettico e vivace si prende gioco della metafisica e della teologia.

Proseguendo nella sua trattazione, Marx nella *Sacra Famiglia* afferma che il materialismo meccanicistico francese ha il suo centro in Lamettrie e riprende la fisica cartesiana in contrasto alla metafisica tradizionale. Con Lamettrie, infatti, si assiste all'unificazione del materialismo cartesiano e a quello derivante da Locke. Con le sue parole: «Occorre spezzare la catena dei pregiudizi e armarsi della fiaccola dell'esperienza per rendere alla natura l'onore che merita [...]. Il materialista poi, convinto di non essere altro che una macchina o un animale, checché gli sussurri la sua vanità, non maltratterà mai i propri simili, essendo troppo istruito sulla natura di tali azioni. [...] In conclusione,

azzarderei dunque che l'uomo è una macchina e che in tutto l'universo non c'è che una sola sostanza diversamente modificata»<sup>49</sup>.

Il pensiero di Lamettrie sulla natura dell'uomo riprende la nozione cartesiana di meccanicismo, estendendola al materialismo e radicalizzandola: nella sua opera "*L'uomo macchina*", egli critica aspramente tutta la metafisica e la teologia, soprattutto al fine che esse non si mescolino con le scienze e per ridare la giusta importanza al valore dell'esperienza e della ricerca empirica, guardando in special modo alla scienza medica. Lamettrie, come detto, considerava il corpo come una macchina, non diversa dagli altri animali; le facoltà dell'anima dipenderebbero infatti dal corpo e non sarebbero costituite da una sostanza di tipo differente. Il pensiero è risultante anch'esso dalla struttura della macchina umana e dipende in gran parte dalla facoltà del linguaggio.

Da un punto di vista etico, un fondamento importante della morale è la seguente regola: «non fare agli altri ciò che non vuoi che sia fatto a te»; agire seguendo il bene, infatti, provoca piacere in chi lo fa e questo è già il suo premio. Inoltre, Lamettrie, pone molta importanza all'educazione data: nei buoni prevale l'interesse pubblico sul privato, mentre nei malvagi il contrario<sup>50</sup>. L'esperienza e l'osservazione sono le guide che portano alla verità. Egli si oppone dunque col materialismo alle metafisiche astratte a partire da quella aristotelica.

Ancora, un filosofo che cercherà di fornire una teoria della conoscenza su base empirica è Locke e in special modo nel suo *Saggio sull'intelletto umano*. L'orientamento

---

<sup>49</sup> Cfr. J.O. La Mettrie, *L'uomo macchina*, traduzione italiana di Polidori F, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2015 (Edizione originale: *L'Homme machine*, 1747) pp. 68-69.

<sup>50</sup> Cfr. F.A. Lange, *Storia critica del materialismo*, traduzione di Angelo Treves, Editrice Monanni, Milano, 1932, p. 369.

materialistico di Locke, la sua fiducia negli uomini e nella loro eguaglianza, e l'insistenza sull'importanza dell'educazione sono, secondo Marx, tutti valori che andranno a comporre il socialismo e il comunismo. L'opera principale di Locke, che secondo Marx avrà un influsso molto significativo su tutto il materialismo, è il *Saggio sull'intelletto umano*. Egli distingue tre generi di oggetti o proposizioni che possono essere proposte all'assenso dell'uomo: quelle costruite su idee chiare e perfette, quelle contrarie alle nostre idee chiare e perfette, quelle superiori al nostro intelletto. Le prime non richiedono l'aiuto della fede e costituiscono l'ambito di stretta competenza della ragione; le seconde sono estranee sia all'ordine della ragione sia a quello della fede, essendo in antitesi con ogni possibilità conoscitiva; per le terze, infine, dobbiamo ricorrere alla rivelazione in quanto esse si annoverano sotto il dominio della fede. Essa non cancella i confini della conoscenza, non scuote i fondamenti della ragione, ma ci lascia il completo uso delle nostre facoltà.

Nell'economia della speculazione filosofica è significativa la distinzione lockiana tra ciò che è secondo ragione e ciò che è contrario alla ragione: mentre Cartesio aveva fornito le regole di un metodo basato sul contenuto delle idee e sull'esercizio controllato del giudizio, Locke preferisce invece ricostruire passo dopo passo la formazione delle idee a partire dalla loro origine. Egli non segue né Cartesio nella sua complessa psicofisiologia basata sui rapporti fra mente e corpo né Hobbes, che aveva fondato una psicologia materialistica basata sul funzionamento meccanico. Locke disquisisce della teoria della conoscenza e si scaglia contro l'innatismo, affermando che non ci sono principi né idee innate: infatti, ogni idea ha origine dall'esperienza<sup>51</sup>. Secondo Locke, vi sono due tipi di

---

<sup>51</sup> J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, De Agostini, Novara, 2013, p. 55.



idee: semplici e complesse. Inoltre, le idee si suddividono anche in idee di sensazione e in idee di riflessione.

La percezione è vista come la prima idea semplice della riflessione. Tramite la conservazione delle idee si ha poi la contemplazione e la memoria ovvero la capacità di far rivivere nello spirito le idee del passato che sono state impresse. Le idee complesse sono la combinazione di più idee semplici da parte dello spirito; esse possono essere di modi, di sostanze o di relazioni. L'idea più semplice e universale è quella di numero o, meglio, di unità numerica: anche per i numeri, infatti, sono necessari i nomi e quindi il linguaggio; senza il linguaggio non si avrebbe che un coacervo caotico confusionario legato alle sensazioni, ma non numeri chiari. Alcuni dei modi di pensare sono la sensazione, il ricordo e la riflessione. Perfino l'idea di Dio viene formata a partire dai sensi, dalle cose esterne, formando l'idea complessa di infinito e di maggiore perfezione di cui il nostro spirito è capace. Dio è quindi inconoscibile nella sua essenza e la sua idea è resa nello spirito a partire da idee semplici mediante la sensazione e la riflessione.

Per quanto riguarda la sua riflessione politica, essa fu influenzata dalla guerra religiosa in Inghilterra che lo portò alla scrittura degli scritti sul *Magistrato civile e sui Saggi sulla legge di natura*. Alla domanda se il magistrato civile possa legittimamente imporre l'uso di cose indifferenti in relazione al culto religioso Locke non esita a dare la sua risposta affermativa<sup>52</sup>: l'uomo, infatti, in queste cose non regolate dalle leggi di natura è naturalmente libero. Non solo, ma è così padrone della propria libertà che può per contratto trasferirla ad un altro ed investire quest'ultimo di un potere sulle proprie azioni, dal momento che non c'è nessuna legge di Dio che proibisca ad un uomo di disporre della

propria libertà e di obbedire ad un altro uomo. Poiché la tendenza degli uomini è quella di affermare la propria religione fino al fanatismo religioso, il culto religioso è una questione che intercorre soltanto fra l'uomo e Dio e non deve avere nulla a che fare col governatore se ciò non turba la pace della comunità; se invece le credenze religiose dovessero superare la sfera privata e ad andare a incidere sulla costituzione, diventa compito del magistrato legiferare e intervenire. Non è compito del magistrato gestire la questione del bene o delle anime, ma a lui è affidato il compito di garantire la sicurezza e la tranquillità della vita degli uomini e della società. In Locke, dunque, vi è una progressiva distinzione tra gli ambiti della religione e quelli della politica: non bisogna lasciare la società al pericolo di essere straziata e fatta a pezzi da chiunque invocando la propria coscienza religiosa con una spada.

Il tema della legge della natura<sup>53</sup> fu per Locke oggetto di attenti studi, ponendosi anzitutto la domanda se l'uomo al momento della nascita rechi in sé connaturate le leggi di natura che indicano qual è il suo dovere. Mentre le dottrine platoniche e cartesiane si basano sull'idea che l'anima umana, al momento della nascita, abbia già qualcosa in sé e sia in grado di ricevere ogni sorta di impressione, molti argomenti inducono a pensare l'opposto: infatti, i bambini e i popoli primitivi che vivono solo secondo natura non conoscono questa legge meglio degli altri e ciò fa pensare che essa non sia già insita in loro. Gli uomini, per natura, si trovano in uno stato di perfetta libertà, entro i limiti della legge naturale, senza obbedire alla volontà degli altri. Niente è più evidente del fatto che creature della stessa specie sono indifferentemente nate per godere degli stessi doni della natura e usare le stesse facoltà senza avere subordinazione ad altri. Poiché siamo forniti di eguale

---

<sup>52</sup> M. Sina, *Introduzione a Locke*, Laterza, Bari-Roma, 1982, p.11.

<sup>53</sup> Ivi, p. 43.

facoltà e partecipi di una comune natura, non si può supporre fra noi una subordinazione tale che ci autorizzi a distruggerci a vicenda, come se fossimo stati creati gli uni ad uso degli altri. Benché la Terra e tutte le creature inferiori siano apparentemente alla portata di tutti, l'uomo ha aggiunto col suo lavoro qualcosa che esclude il comune diritto degli altri uomini e da qui nasce la proprietà. Per questi motivi, dunque, John Locke rientra tra i progenitori filosofici di Marx: egli è infatti un baluardo dell'empirismo britannico e le sue teorie politiche sono critiche nei confronti dell'autorità monarchica; inoltre, seguendo la legge di natura, egli interpreta gli uomini come originariamente buoni e disponibili alla cooperazione.

Come detto, la *Sacra Famiglia* è un'opera critica verso la filosofia dei fratelli Bruno ed Edgar Bauer, esponenti del gruppo berlinese dei giovani hegeliani. Bruno Bauer è allievo del teologo Marheineke e diventa una figura di riferimento per i giovani hegeliani, tanto è vero che Marx si scaglia contro la loro posizione idealistica. Marx, infatti, inizia ad avere interesse per Bauer già dal 1837, quando si registrano tra i due degli scambi di idee piuttosto intensi, al punto che il pensatore tedesco diviene un assiduo frequentatore di casa Bauer, il quale si prodiga di consigli verso il giovane studente e lo sprona a concludere gli studi all'università di Berlino, in modo da potersi unire alle sue battaglie filosofiche. Effettivamente, Marx lo raggiunse poi all'Università di Bonn<sup>54</sup> dove vuole coinvolgerlo alla redazione di una rivista dedicata alla critica della religione e della teologia assieme a Feuerbach. In quel periodo vi è una grande intesa tra Bauer e Marx: questo sodalizio durerà

---

<sup>54</sup> Cfr. A. Gargano, *Bruno Bauer*, La città del sole, Napoli, 2003, p. 136.

sino al 1840 e darà alla luce anche importanti lavori, tra cui delle recensioni sulle lezioni hegeliane sulla filosofia e sulla religione. Con il passare del tempo, inizia poi un distacco di vedute, soprattutto quando Marx, divenuto editore, rifiuta di pubblicare articoli di membri del gruppo di Berlino che facessero capo a Bauer. Marx, infatti, rifiuta l'impostazione degli attacchi indiscriminati dei liberi (il gruppo di Berlino che faceva capo Bauer) alla religione, in quanto la considerava un'entità autonoma staccata dalla politica. Da questa differenza di vedute sulla religione nascono reciproci attacchi finché la loro amicizia giunge alla rottura. Nonostante tutto, però, Marx, avendo subito una grande influenza da Bauer, è in sintonia coi giovani hegeliani e quindi, dopo aver difeso incondizionatamente le sue lezioni sulla storia della filosofia di Hegel, sostiene che quest'ultimo non avesse adeguatamente messo in rilievo i sistemi post-aristotelici, considerati la chiave per ricostruire la vera storia della filosofia greca.

Nelle *Lezioni di storia della filosofia*, Hegel considera la filosofia post-aristotelica come filosofia dell'autocoscienza e la ritiene inferiore al pensiero classico; Bauer apprezza molto il pensiero ellenistico come una forma elevata di sviluppo dell'autocoscienza e Marx concentra la propria attenzione sulle scuole post-aristoteliche. Anche nella critica alla religione inizialmente Marx si tiene vicino alle posizioni di Bauer<sup>55</sup>, la questione del rapporto tra l'emancipazione politica e la religione umana diviene la questione tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana: sente l'influenza di Bauer nell'attribuire alla filosofia il compito di smantellare le mistificazioni religiose e politiche: in questo periodo gli scritti marxiani qualificano la religione come illusoria e la paragonano

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 140.

ad un sogno. Tuttavia, Marx poi si discosta dalla posizione di Bauer: mentre quest'ultimo sostiene che vi sia una relazione di reciprocità tra Stato e religione, Marx afferma che è l'uomo a fare la religione e non il contrario. Essi producono la religione, che viene definita «una coscienza capovolta del mondo».

Anche sul tema dell'alienazione sono riscontrabili delle polemiche contro l'amico di un tempo: secondo Marx, infatti, il passaggio dalla religione dello Stato alla religione privata non può risolvere il problema fondamentale della società civile. Le trasformazioni democratiche, comprese le abolizioni dei privilegi, non possono risolvere il problema dell'alienazione sociale ancorata nello sfruttamento. Scrive Marx che «la società feudale fu risolta non dalla divisione fra Stato e religione ma nel suo fondamento, e cioè l'uomo». L'uomo, infatti, in quanto membro della società civile, è ora la base, il presupposto dello stato politico: egli è riconosciuto come tale grazie ai diritti dell'uomo. Solo l'emancipazione umana lo rende cittadino dello Stato e membro della società civile.

Non a caso, Bauer parla dello Stato cristiano come della realizzazione statale della religione, mentre, secondo Marx la religione serve come complemento dello Stato: lo stato democratico, infatti, non ha bisogno della religione per il proprio completamento politico, anzi, può astrarre dalla religione; lo Stato cristiano non riconosce il cristianesimo come proprio fondamento, come religione di Stato, ma lo confina tra gli altri elementi dello Stato civile, identificando un'organizzazione atea.

Se nella *Sacra Famiglia* si afferma che il materialismo di Feuerbach è il predecessore di quello storico, Karl Marx nelle *Tesi su Feuerbach* lo critica aspramente. Feuerbach, secondo Marx, è il filosofo che ha contrapposto una filosofia sobria alla metafisica ubriaca e sensazionalistica di Hegel. Per Feuerbach, socialismo significa

partecipazione alle sorti delle altre persone, buone o cattive che siano, senza una precisa connotazione politica. Feuerbach contribuì a far perdere credito all'idealismo e a diffondere una filosofia su base scientifica grazie alle scoperte nel campo delle scienze naturali; egli era un punto di riferimento per il nuovo materialismo che andava diffondendosi: oltre a pensare una continuità tra la natura inorganica, gli animali e gli uomini, egli teorizzava la natura inorganica come viva e come fondamento della natura organica; infatti, si può pensare solo quando il cuore pompa sangue al cervello<sup>56</sup>. In ogni caso, secondo il filosofo la chimica non era in grado di spiegare a fondo gli organismi viventi, ma era semplicemente la loro base materiale: il cervello è l'organismo con cui la materia pensa. Feuerbach, infatti, non pensava al materialismo come un sapere omnicomprensivo del sapere, ma come ad una parte importante di esso: la vita è costituita dagli stessi elementi dei corpi materiali inanimati ma con una congiunzione del tutto particolare.

A livello etico-politico la posizione di Feuerbach è che l'obbiettivo supremo consiste nella ricerca della felicità<sup>57</sup>, da ricercarsi nella vita terrena, e a questo proposito delinea una teoria del progresso per la felicità, per imparare il vivere civile dall'esperienza e nel porsi limiti al fine di riconoscere i diritti altrui. L'impulso alla felicità è positivo quando è in armonia con quello degli altri; inoltre, per stabilire una vera morale è importante la partecipazione empatica alla sorte altrui. Questa è la definizione propria di socialismo: la partecipazione empatica e altruistica alla sorte felice o infelice degli altri, che si può anche chiamare amore<sup>58</sup>. Ogni uomo ha un carattere proprio e delle inclinazioni che

---

<sup>56</sup> Cfr. C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 106.

<sup>57</sup> Ivi, p. 119.

<sup>58</sup> Ivi, p. 128.

possono essere corrette dalla volontà che rappresenta il centro dell'individuo: la libertà non è totale ma condizionata dalle inclinazioni e dalle circostanze esterne. Per vivere, l'uomo ha bisogno della natura, così come degli altri, e in entrambi i casi il segreto della felicità sta nel riconoscere come razionali i limiti posti ai desideri. Feuerbach cerca di costruire un'etica della felicità, la volontà significa volontà di essere felice ed è questa l'essenza dell'uomo, di tutti gli uomini. La felicità è lo stato sano di un ente, la sua soddisfazione, la morale consta nel reciproco riconoscimento del diritto alla felicità altrui ed il ruolo della legge è la tutela della felicità<sup>59</sup>.

Marx scrive su Feuerbach e lo critica dicendo che egli descrive le qualità della scienza della natura e della chimica ma non considera che senza l'industria e il commercio non sarebbe possibile neanche la scienza e anche il suo scopo si trova nell'industria. Feuerbach ha il merito rispetto ad altri materialisti di considerare l'uomo come oggetto sensibile ma resta sul terreno della teoria astratta senza pensare gli uomini nelle loro condizioni di vita e relazioni sociali. Non critica i rapporti sociali esistenti mentre il materialista comunista sente la necessità di un cambiamento nell'industria e in generale della struttura sociale; Feuerbach non riesce a concepire il materialismo storico, per lui materialismo e storia sono separati.

Per Feuerbach la religione non era stata un argomento scoperto attraverso i libri ma un'esperienza vissuta con grande serietà. Come tanti altri giovani del suo periodo partecipò di quel movimento di rinascita religiosa che si era diffuso in tutta Europa nei primi decenni del secolo diciannovesimo. Al ginnasio non lesse soltanto la Bibbia ma anche altri libri ecclesiastici. L'interpretazione filosofico-speculativa della religione di questo periodo non

---

<sup>59</sup> Cfr. U. Perone, *Invito al pensiero di Feuerbach*, Mursia, Milano, 1992, p. 165.

era sentita da lui in contrasto della sua pratica religiosa tradizionale, durante gli anni dell'Università cominciò a diventare un filosofo della religione interessato a definirne l'essenza più che a seguirne lo svolgimento e, mentre Hegel definiva il cristianesimo come l'autentica manifestazione della religione, Feuerbach era incline a ricercare il carattere religioso nelle forme più primitive. Si allontanò sia dalla pratica religiosa sia dagli studi teologici, non fu antireligioso ma la forma storica del cristianesimo non gli sembrava più idonea ad esprimere l'universalità e la razionalità di Dio, la Palestina era troppo stretta se rapportata al mondo mentre il cristianesimo era ormai superato nella filosofia e nello spirito scientifico moderno, in questo periodo (1828) Feuerbach respinge l'idea di un possibile accordo fra religione e filosofia<sup>60</sup> e contro l'idea di una filosofia, una scienza, un'etica cristiana scriverà una delle sue pagine più violente.

La religione per Feuerbach è anche una forma essenziale dello spirito umano in quanto spirito del popolo, le diverse religioni hanno quindi un fondamento comune e quindi leggi comuni, dichiara addirittura che le religioni possono avere un contenuto irreligioso, a determinare cosa sia vera religione potrebbe essere il concetto che essa ha di Dio, ma quest'ultimo non è specifico, quello che è specifico è che qualcosa venga dichiarato divino ma quando la religione nel fare questo non si ispira alla ragione e alla morale naturale, si apre allora la strada a tutti gli orrori della storia delle religioni. La religione è sì una forma essenziale dello spirito umano ma non ha un proprio contenuto, diversa dalla filosofia e dalle scienze che hanno un oggetto e anche dall'etica che ha il compito di generare caratteri aperti, nobili, naturali. Alla religione Feuerbach non riesce ad attribuire niente di positivo.

---

<sup>60</sup> C. Cesa C., *Introduzione a Feuerbach* cit. p. 65.



Gli aspetti condannabili della religione sono le forme definite e la dogmatica, cioè l'organizzazione della Chiesa. alla sincerità ribelle ed anarchica dei primi cristiani segue quella autoritaria ed organizzata della Chiesa ed è su questa che egli costruisce la sua immagine del cristianesimo. Il cristianesimo per questi motivi non è una religione genuina.

La religione non ha nulla a che fare con la filosofia, essa deriva da atteggiamenti dell'animo umano che per loro natura non sono suscettibili di progresso perché fondati su bisogni o istanze elementari, cioè i semplici atti di devozione e di preghiera sono espressioni di reali bisogni umani. Posta la originarietà dei bisogni da cui derivano le religioni non si può pensare di eliminarli; il problema è pertanto di garantire per essi un soddisfacimento non illusorio ma reale. Il vero problema del cristianesimo secondo Feuerbach era la struttura sentimentale che stava alla base dei singoli atteggiamenti religiosi, perché in esso è espresso il bisogno umano di amore.

*L'essenza del cristianesimo* (1841) è l'opera più famosa di Feuerbach e mira a dimostrare che ogni religione è l'espressione dell'uomo ad oggettivare se stesso nel concetto di Dio, la cui infinità rispecchia le aspirazioni umane. L'uomo nel cristianesimo è impotente e negativo, subordinato alla perfezione di Dio. Dio come somma bontà diventa l'ente al quale l'uomo si rivolge con la preghiera. Il compito del filosofo è spiegare che il contenuto del cristianesimo è soltanto umano. Gli uomini hanno limiti creano Dio a cui attribuiscono tutte le qualità umane all'ennesima potenza, le imperfezioni degli uomini diventano perfezioni in Dio.

Feuerbach si fa portatore del progresso dell'uomo<sup>61</sup> tenendo conto della sua natura umana, quindi della sua vera essenza, ad esempio il richiamo alla religione della natura come primo ed elementare riconoscimento della sua propria base, questo ritorno è necessario perché gli uomini di fatto, hanno venerato la natura prima di venerare gli dei e anche in seguito li hanno invocati quando si sono sentiti minacciati dalle forze naturali. Il prendere atto di ciò fa scomparire qualsiasi radice spirituale della religione.

Marx riconosce a Feuerbach il merito di aver spiegato la religione in termini di essenza umana ma gli rimprovera di considerare ancora l'essenza umana in maniera astratta e non nell'insieme dei rapporti sociali, Feuerbach astrae dalla storia e presuppone un individuo astratto non comprende ancora che il sentimento religioso è un prodotto sociale immerso nel corso della storia reale, la questione non è meramente accademica o teologica ma si trova nella prassi.

Il motto di Feuerbach "l'uomo è ciò che mangia" potrebbe sembrare una semplice provocazione alla metafisica e in parte lo è, però non bisogna dimenticare quanto l'alimentazione sia importante e non così scontata. Porre l'accento sull'importanza della nutrizione per l'uomo ha il significato di sottolineare come ancora al giorno d'oggi nel mondo secondo il rapporto della Fao più di 800 milioni di persone, una su nove, sono gravemente denutrite: ciò significa cercare di portare la filosofia fuori dalla torre d'avorio metafisica e vicina alla gente<sup>62</sup>. Secondo Marx il vizio dei materialismi precedenti è che la realtà viene concepita come un oggetto esterno e non dal punto di vista umanista come

---

<sup>61</sup> Ivi p. 102

<sup>62</sup> L. Feuerbach, *L'uomo è ciò che mangia*, a cura di A. Tagliapietra, Bollati Boringhieri editori, Torino, 2017.

attività umana, e il vizio di Feuerbach in particolare è che non pensa l'attività umana come oggetto attivo e così non comprende il significato di attività rivoluzionaria critica.

In conclusione, dunque, il materialismo di Marx si differenzia dalle precedenti forme di materialismo in quanto materialismo storico propriamente detto: il materialismo in Marx è alla base del suo modo di concepire la storia, è parte integrante e fondamentale della filosofia della storia marxista. Il materialismo va inserito soprattutto nel modo di interpretare la storia, che non è il manifestarsi dello spirito, ma la conseguenza dello svilupparsi del lavoro e delle modalità di produzione, di cui mi accingo a trattare nel prossimo capitolo.

## Capitolo 2

### *1. Un confronto tra Idea e Realtà in Marx*

Secondo Marx, la produzione e lo scambio dei suoi artefatti sono alla base di ogni ordinamento sociale: la società costituita da classi si modella, infatti, a partire da ciò che si realizza e dalle modalità della produzione, nonché dalle modalità di scambio della merce. Le vere cause dei mutamenti sociali e politici non vanno ricercate tanto nella filosofia e nella mente degli uomini, ma nei mutamenti dei modi della produzione e quindi nell'economia. Vi è dunque un conflitto interno al capitalismo tra forze produttive e modi di produzione: secondo Marx, esso può essere risolto col socialismo moderno.

Il materialismo storico reputa che i fattori economici, quali tecniche di lavoro, rapporti di lavoro e produzione, abbiano un peso significativo e preponderante nello svolgersi degli eventi storici<sup>63</sup>. La personalità umana è costituita nella sua stessa natura da rapporti di lavoro e produzione, che sono necessari per soddisfare i suoi bisogni primari e non solo. La coscienza dell'uomo, dunque, non è tanto un presupposto, quanto un risultato. La forma che la società assume dipende dai rapporti economici: nella produzione sociale della loro vita, infatti, gli uomini entrano in rapporti indipendenti dalla loro volontà,

---

<sup>63</sup> N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino, 1998, p. 683.

rapporti che corrispondono ad una certa fase di sviluppo delle loro forze produttive materiali<sup>64</sup>.

I rapporti di produzione costituiscono la struttura della società, che è la base reale su cui si costruisce una sovrastruttura giuridica e politica alla quale corrispondono tipi di forme sociali di coscienza. La produzione della vita materiale, infatti, condiziona il processo della vita spirituale, senza però arrivare ad un rigido determinismo economico, che presupporrebbe un nesso causale univoco tra economia e società. Il materialismo storico ha fornito agli storici un punto di vista a volte indispensabile per comprendere e spiegare certi avvenimenti politici e sociali. Questa modalità di interpretazione è stata utilizzata da molti storici, e viene impiegata da storici anche non marxisti. Non si tratta di un principio dogmatico, ma di una possibilità esplicativa. Il carattere dialettico del materialismo storico ha un debito culturale nei confronti di Hegel; il rapporto della filosofia di Marx con Hegel è complesso perché, se da una parte essa riprende il metodo dialettico, dall'altra è in forte contrasto con esso, se non proprio in contrapposizione, in quanto Hegel metteva al centro della sua filosofia l'idea e faceva derivare le condizioni materiali dalle idee, mentre per Marx è vale il contrario: sono le idee che derivano dai contesti socio-economici del tempo.

La sovrastruttura è l'insieme delle idee e delle istituzioni che caratterizzano una data società. Esse nascono in realtà dalla base economica di quella società, corrispondono ad essa, ma su di essa esercitano anche una funzione di ritorno. Alla sovrastruttura appartengono non solo le idee politiche, giuridiche, morali e filosofiche, che nascono sulla

---

<sup>64</sup> K. Marx, F. Engels, a cura di Nicolao Merker, *La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma, 2022, p. 179.

base di processi materiali di vita e nelle quali si specchiano gli interessi sociali di classe, ma anche le istituzioni politiche e giuridiche che gli uomini costruiscono in corrispondenza delle proprie idee, rappresentazioni e aspirazioni. Le idee e istituzioni dominanti in una data società sono di regola quelle della classe dominante: tra la base e la sovrastruttura si può individuare quindi uno stretto nesso dialettico, in quanto tutte le relazioni e funzioni umane cresciute sul terreno della base vanno a influenzare anche la produzione materiale. La sovrastruttura costituisce la parte attiva e proprio per il modo complesso in cui ha origine è parzialmente autonoma nei confronti della base.

Dal tipo di mezzi di produzione, deriva il tipo di società, aneddoticamente: «Il mulino a braccia vi darà la società col signore feudale, e il mulino a vapore la società col capitalista industriale»<sup>65</sup>. Dato un determinato stadio di sviluppo delle capacità produttive, si avrà una forma corrispondente di commercio e di consumo che, a sua volta, avrà una specifica struttura della società civile con il suo ordinamento sociale e di Stato politico. L'ordinamento sociale viene infatti creato generalmente dalla classe dominante: la borghesia, per esempio, è caratterizzata dal modo di produzione capitalistico; essa nacque infrangendo l'ordinamento feudale e dalle sue rovine crebbe il regno della libera concorrenza e il modello capitalistico.

A uno sguardo più attento, si nota che la rivoluzione borghese si sviluppò quando il vapore e le nuove macchine utensili segnarono il passaggio dalla vecchia manifattura alla grande industria. Ora le forme di produzione capitalistiche stanno superando il loro limite, secondo Marx, in maniera simile a quando i modi di produzione feudali erano ormai stati

---

<sup>65</sup> K. Marx, *Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma, 2019, p. 94.

sorpassati dai modi di produzione borghese. Vi è infatti un conflitto nato negli uomini sfruttati che non è che il riflesso di queste ingiustizie nei modi di produzione borghese, mentre il socialismo non è che la forma ideale che riflette il conflitto reale. Ciò non significa ricondurre tutta la sfera ideologica all'economia, ma sottolinearne l'importanza. Inoltre, non vi sono leggi economiche immutabili come nelle scienze naturali, perché esse dipendono dai particolari periodi storici.

I filosofi hanno sempre iniziato da sé stessi, ma non dal puro individuo come pensano gli ideologi, bensì dalle proprie date condizioni e dai contesti storici di fondo. Sotto la borghesia, gli uomini sono apparentemente più liberi, ma solo nell'immaginazione<sup>66</sup>; in realtà, infatti, sono ancora più costretti che in passato, cosa che si può notare a partire dalla differenza e dall'antagonismo fra borghesia e proletariato: è l'unione degli individui che permette le condizioni del libero sviluppo. Il comunismo, dunque, è la creazione materiale delle condizioni di questa unione: non è tanto la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. Per Marx, il comunismo non deve essere solamente un'utopia, ma deve essere concreto; proprio per questo motivo, esso deve avere solide basi economiche. È vero che non solo per l'economia e per tutte le scienze storiche ha avuto grande importanza la scoperta che il modo di produzione della vita materiale condiziona il processo sociale, politico e spirituale della vita<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, traduzione italiana di F. Codino, Editori Riuniti, Roma, 2018, p. 88.

<sup>67</sup> K. Marx, F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 222.

L'economia studiata da Marx andava intesa in senso critico sia storicamente sia logicamente: essa non tratta di cose, ma delle relazioni e dei rapporti fra persone e classi. Nel campo della critica economica, Marx non si dichiara affatto idealista: infatti secondo Marx per fornire al socialismo rigorose fondamenta scientifiche bisognava ricorrere al materialismo. Il metodo di indagine scientifico è simile a quello di Hegel, ovvero dialettico, ma anche l'opposto, in quanto materialismo storico e non idealismo<sup>68</sup>.

Karl Marx opererà a partire dagli anni parigini, ovvero intorno al 1844, una critica della società civile vedendo l'economia come base di tale critica<sup>69</sup>. Egli si dedica quindi agli studi di Smith e Ricardo. Un punto chiave della sua riflessione è quella sul denaro: non c'è più il baratto come mezzo di scambio diretto, ma il denaro assume il ruolo di mezzo simbolico di scambio e rappresenta allo stesso tempo uno svuotamento e un'alienazione del lavoro. Dove vi è il denaro come mezzo di scambio, si sviluppa la cooperazione alienata anziché quella solidale. Ciò significa un allontanamento dell'uomo dal prodotto del suo lavoro, che non appartiene più al lavoratore<sup>70</sup>. Vi è dunque una connessione profonda tra proprietà privata e alienazione, in quanto è il primo a determinare la seconda.

Il dissolvimento della società feudale aveva sviluppato la borghesia e altresì la classe del proletariato. Se la vendita di forza lavoro priva il lavoratore salariato di una parte del prodotto del suo lavoro, al capitalista invece va tutta questa somma di plusvalore. Il capitalista è l'acquirente della forza lavoro, mentre l'operaio salariato ne è il venditore: il primo cercherà di ottenere quanta più forza lavoro possibile al minor prezzo, lasciando al

---

<sup>68</sup> Ivi, p. 176.

<sup>69</sup> S. Petrucciani, *Marx*, Carocci, Roma, 2009, p. 67.

<sup>70</sup> K. Marx, *Scritti di critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1963, p. 18.



lavoratore soltanto il minimo necessario per riprodurre la forza lavoro generatrice di plus valore<sup>71</sup>. L'economia industriale è quindi paradossale, in quanto contiene al proprio interno delle contraddizioni ed è per questo motivo, secondo Marx, che andrà ad autodistruggersi.

La storia della società, dunque, si basa sulla storia economica, ovvero sui modi di produzione dei mezzi primari di sussistenza: l'evoluzione politica, giuridica, filosofica e religiosa poggia velatamente sull'evoluzione economica<sup>72</sup>. Nella società regnano il bisogno e la necessità, spesso gli ideali sbandierati dai potenti portano lo storico a individuare nessi causali in realtà inesistenti e a giustificare certe scelte politiche in realtà dettate da motivi economici. Uno dei più grandi ostacoli alla comprensione degli eventi della storia è il tralasciare lo studio della sua componente economica: in genere, infatti, le idee e le istituzioni di una società sono quelle della classe dominante al suo interno. Fra struttura e sovrastrutture esiste tuttavia un nesso dialettico: anche la sovrastruttura, infatti, influenza la base strutturale della società, ma non bisogna confondere la base vera con la sovrastruttura.

Per comprendere le origini delle diseguaglianze, bisogna risalire alla preistoria umana e ciò è possibile grazie all'aiuto delle indagini di Lewis H. Morgan<sup>73</sup>. Le epoche della preistoria, in base alla produzione dei mezzi di sussistenza, secondo Engels, si possono dividere in: stato selvaggio, barbarie e civiltà. Nello stato selvaggio, le materie prime sono costituite da frutta, noci, radici. Lo stadio medio inizia con la pesca per garantire la sussistenza e l'utilizzo del fuoco; seguendo i fiumi e le coste, gli uomini si

---

<sup>71</sup> K. Marx, *Il capitale*, a cura di E. Sbardella, traduzione dal tedesco di R. Meyer, Newton, Roma, 1970, p. 177.

<sup>72</sup> K. Marx, F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 222.

<sup>73</sup> F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma, 1963, p. 55.

spostano su tutta la Terra. Gli utensili paleolitici da lavoro sono fatti di pietra lavorata e con l'invenzione delle prime armi e con la scoperta del fuoco si aggiungono all'alimentazione la selvaggina, le radici e i bulbi<sup>74</sup>.

Lo stadio superiore comincia con l'invenzione dell'arco e delle frecce, che dà forte impulso alla caccia: in questa fase iniziano a svilupparsi i primi villaggi, la produzione di vasi e suppellettili in legno e la tessitura a mano. Lo stadio inferiore della barbarie, procedendo oltre, inizia con l'invenzione della ceramica, che deriva dall'usanza di ricoprire recipienti di legno con argilla per renderli resistenti al fuoco. L'elemento peculiare dell'età della barbarie è l'addomesticamento e l'allevamento degli animali, così come la coltivazione di piante: siccome ogni parte della Terra possiede le sue diverse tipologie di piante coltivabili e di animali addomesticabili, anche le vie dei modi di produzione degli uomini iniziarono a differenziarsi da popolazione a popolazione<sup>75</sup>.

Lo stadio intermedio delle barbarie comincia in Occidente con la coltivazione di piante, con l'irrigazione, con l'uso di mattoni essiccati al sole e di pietre di costruzione; in Oriente, invece, esso prende piede con l'addomesticamento degli animali. Per esempio, tra gli indiani esisteva già una certa orticoltura. Lo stadio superiore dell'età della Barbarie inizia invece con la fusione del ferro greggio e compie il passaggio alla civiltà con l'invenzione della scrittura alfabetica. Abbiamo qui per la prima volta il vomere di ferro tirato da bestie, grazie a cui nasce e si diffonde l'agricoltura su larga scala. Strumenti quali il mantice, il mulino a mano, il carro e i battelli furono di molto perfezionati e iniziarono a svilupparsi contemporaneamente alle prime forme di architettura. Infine, lo stadio della

---

<sup>74</sup> Ivi, p. 56.

<sup>75</sup> Ivi, p. 57.

civiltà è caratterizzato dall'apprendimento ulteriore di nuove capacità di lavorazione di prodotti dell'industria e delle arti.

Morgan notò che fra gli Irochesi vigeva il matrimonio monogamico, la famiglia di coppia, un sistema parentale in contraddizione rispetto ai loro rapporti familiari in virtù del particolare utilizzo dei termini parentali. Infatti, se la discendenza di una coppia era a tutti facilmente riconoscibile, stranamente l'irochese non chiama col nome di "figlio" o di "figlia" soltanto la propria discendenza, ma anche quella dei fratelli<sup>76</sup>. I figli delle sorelle invece li chiama "nipoti" ed essi, a loro volta, lo chiamano "zio". Ancora, la donna irochese chiama "figlie" e "figli" anche i figli e le figlie delle sorelle e chiama come "nipoti" i figli e le figlie dei fratelli. Queste denominazioni apparentemente irrilevanti sono in realtà alla base di un sistema di parentela alquanto elaborato.

Questo sistema vige fra tutti gli Indiani di America. Le denominazioni di padre, figlio, fratello e sorella non sono semplici titoli ma implicano allo stesso tempo degli specifici doveri. Ciò ha origine da un antico sistema di parentele risalente alle Hawaii. Se, come afferma Morgan, la famiglia è l'elemento attivo e mai stazionario, procede da una forma inferiore e una superiore in base allo stadio della società, al contrario i sistemi di parentela sono passivi e subiscono cambiamenti radicali solo quando la famiglia muta in modo netto<sup>77</sup>.

Secondo Marx ed Engels le ideologie, e le costruzioni filosofiche in particolare, hanno una loro natura specifica che rende assai complicata la trasmissione del materiale culturale preesistente. L'ideologia come sovrastruttura non è il prodotto di uno o dell'altro

---

<sup>76</sup> Ivi, p. 63.

<sup>77</sup> Ivi, p. 65.

filosofo, di un gruppo di intellettuali o delle masse popolari, ma di una combinazione fra tutti questi. Ad un certo stadio di sviluppo delle capacità produttive, si avrà una forma corrispondente di ordinamento sociale, nonché di commercio e di consumo, oltre che una organizzazione corrispondente della famiglia, dei ceti e delle classi, una vera e propria società civile corrispondente. Dato lo stato civile, si avrà un corrispondente Stato politico. Gli uomini non sono liberi di scegliere le loro forze produttive, in quanto esse sono il risultato delle energie degli uomini. La storia sociale degli uomini è la storia dello sviluppo individuale: i rapporti materiali fra le persone costituiscono la base di tutti i tipi di rapporti; i rapporti di produzione sono al contempo sociali, economici e politici.

Il compito della scienza è secondo Marx quello di scoprire i mezzi dell'autonomia di classe a partire dal movimento dei rapporti. Questi mezzi non devono essere determinati attraverso un procedimento mentale, ma devono essere scoperti nei fatti materiali esistenti della produzione. I soggettivisti errano in quanto, credendo di averli inventati, finiscono per usare i mezzi per conservare i rapporti sociali di produzione, ma più si inventa la politica (tramite un'operazione mentale inesistente nella realtà), più la realtà sociale reale li domina: si diventa, in questo modo, come dei servi sciocchi e illusi nelle proprie vanità. Bisogna invece scoprire nei fatti materiali esistenti della produzione quali sono i mezzi della politica capitalistica e come essa si manifesta tra le rappresentazioni della sovrastruttura e la base reale del contenuto della struttura.

La concezione materialistica della storia si è formata dalla critica e attraverso il superamento della concezione soggettivistica della politica. Ciò non significa che basta considerare esclusivamente lo sviluppo economico di un periodo per comprenderne anche la sfera ideologica: sul modo con cui un'epoca elabora le proprie rappresentazioni

ideologiche, infatti, vi è un'influenza significativa da parte del preesistente materiale concettuale; ogni epoca si serve di questo patrimonio di mediazioni concettuali entro un contesto di circostanze storiche nuove.

Engels ammoniva di non intendere la concezione materialistica della storia come una filosofia della storia rigorosamente chiusa e completa, ma sosteneva la necessità di considerarla come una guida allo studio<sup>78</sup>. In particolare, quando si cerca di studiare le diverse epoche degli sconvolgimenti storici, chiamate dal filosofo "epoche diagnostiche", è importante saper distinguere fra lo sconvolgimento materiale che può essere constatato con precisione mediante le scienze e le forme ideali, con cui tale sconvolgimento si presenta. Le ideologie, nel senso di sovrastruttura, non sono quindi la concezione singola di uno specifico filosofo, ma sono l'insieme di tutte le filosofie e di tutte le opinioni scientifiche, tra cui la religione e il senso comune del tempo.

I diversi stadi di sviluppo della divisione del lavoro corrispondono ad altrettante forme diverse di proprietà. La prima forma di proprietà è quella di tipo tribale, che corrisponde allo stadio non ancora sviluppato della caccia e della pesca; in questa fase, la divisione del lavoro inizia a originarsi ma è ancora in fase embrionale e non è che un prolungamento della famiglia. La seconda forma di proprietà privata è quella della comunità antica e dello Stato che ebbe origini dall'unione di più tribù in una città; in questa fase continua ad esistere la schiavitù e si sviluppa la proprietà privata mobiliare e, in seguito, quella immobiliare. La divisione del lavoro conosce già un certo sviluppo, è già presente l'antagonismo fra città e campagna e il rapporto di classe fra cittadini e schiavi è

---

<sup>78</sup> K. Marx, F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 175.

completamente sviluppato. Con le prime manifestazioni della proprietà privata, si possono identificare alcune caratteristiche che troviamo poi anche con la proprietà privata moderna. La concentrazione della proprietà privata a Roma, per esempio, cominciò molto presto; allo stesso tempo, si svilupparono i piccoli contadini plebei che costituivano una classe di mezzo fra i cittadini possidenti e gli schiavi.

La terza forma è quella della proprietà feudale: mentre l'antichità trova nella città il suo nucleo principale di riferimento, il Medioevo muove verso la campagna. Il sistema dell'economia borghese va considerato dunque secondo diversi elementi: il capitale, la proprietà fondiaria, il lavoro salariato, lo Stato, il commercio estero e il mercato mondiale. Il filo conduttore degli studi di Marx si può identificare nel fatto che nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari e indipendenti dalla loro volontà, e in rapporti di produzione corrispondenti a un determinato grado di sviluppo delle loro forze materiali<sup>79</sup>. L'insieme dei rapporti di produzione costituisce l'economia della società, la base su cui si instaura dialetticamente una sovrastruttura giuridica e intellettuale e alle quali corrispondono diverse forme di coscienza. Il modo di produzione condiziona la sfera spirituale e culturale: non è tanto la coscienza degli uomini che determina ciò che essi sono, ma, al contrario, sono i loro rapporti sociali nel contesto di vita reale che determinano la loro coscienza.

Con il mutare dei paradigmi economici, si assiste ad un corrispondente sconvolgimento a livello della sovrastruttura: come non si può dare valore al giudizio che

---

<sup>79</sup> S. Petrucciani, *Marx*, cit., p. 59.

un uomo ha di se stesso, similmente non si può valutare un'epoca di sconvolgimento dalla consapevolezza che essa ha di sé.

I rapporti di produzione borghese sono l'ultima forma antagonistica del processo di produzione sociale: l'economia politica, infatti, costituisce l'analisi teorica della società e presuppone una società borghese sviluppata. Tutte le relazioni sociali e statali e i sistemi giuridici e religiosi, tutte le concezioni teoriche, insomma, possono essere comprese soltanto se si sviscerano le condizioni di vita materiale dell'epoca. A un certo momento di sviluppo, quando le contraddizioni del sistema economico vigente sono troppo e/o troppo gravi subentra un periodo di rivoluzione sociale. I rapporti di produzione borghesi sono l'ultima forma antagonistica di tale processo. Come si è detto, la coscienza degli uomini dipende dal loro essere e non viceversa. Questo nuovo modo di vedere si scontra con la nuova borghesia, ma anche con i socialisti francesi e con la celeberrima formula tipica della Rivoluzione francese: "libertà, uguaglianza, fraternità" in quanto il comunismo rispetto ai rivoluzionari francesi fa un ulteriore passo avanti verso l'eguaglianza universale.

L'azione è sorta in ogni caso singolo da impulsi materiali diretti e non dagli slogan/dalle massime che li hanno accompagnati. Anche le critiche a Hegel hanno la loro base materiale: durante il regime dei diadochi hegeliani, si può individuare un'epoca in cui il contenuto positivo della scienza prende nuovamente il sopravvento rispetto al suo lato formale. Al contempo, la Germania progrediva nelle scienze naturali, cosa che corrispondeva allo sviluppo della borghesia dopo il 1848. Ciò che distingueva Hegel dagli altri filosofi era l'enorme senso storico alla base del suo pensiero: questa concezione della storia, che sembrava aprire un'epoca nuova, era in realtà la premessa teorica della nuova concezione materialistica.

Il merito di Marx fu quello di estrapolare il nocciolo del metodo dialettico hegeliano spogliato dall'idealismo: questo metodo è molto importante per la critica dell'economia politica. La storia dell'evoluzione va in sostanza dai rapporti più semplici ai rapporti più complicati; lo sviluppo storico dell'economia politica offre un filo conduttore a cui la critica può fare riferimento. La storia procede spesso per salti e non in maniera lineare, per cui non si può scrivere la storia dell'economia tralasciando la storia della società borghese; provando a seguire un percorso logico, possiamo prendere come punto di partenza il primo rapporto economico per poi scomporlo. Essendo un rapporto, ne deriva che esso ha due lati o due facce in relazione fra loro. Esaminando ciascun lato possiamo ricavare la modalità del loro reciproco rapporto, ovvero la loro azione e reazione reciproca.

Per Marx, è importante trovare le leggi dei fenomeni economici e storici, ma è altrettanto importante comprovare mediante un'attenta indagine scientifica la necessità di determinati ordinamenti dei rapporti sociali, oltre a constatare in maniera più completa possibile quei fatti che stanno alla base delle successive ricerche. Va dimostrata, dunque, la necessità dell'ordinamento esistente e la necessità di un ordinamento nuovo: il filosofo considera il movimento sociale come un processo di storia naturale retto da leggi che non dipendono dalla volontà e dalle idee degli uomini, ma che, al contrario, determinano la loro volontà e le loro idee.

L'elemento cosciente ha una funzione subordinata nella storia della civiltà: non tanto l'idea, quanto il fenomeno esterno deve essere preso come riferimento per lo studio scientifico di una civiltà. La critica si limiterà alla comparazione e al confronto di un fatto, non con l'idea, bensì con un altro fatto. Le leggi economiche non sono immutabili poiché ogni periodo storico ha le proprie leggi: la legge della popolazione, per esempio, non è la



stessa in tutti i tempi e in tutti i luoghi, ma ogni grado di sviluppo ha una sua propria legge della popolazione. L'indagine deve appropriarsi del materiale nei particolari, deve analizzare le differenti forme di sviluppo e rintracciarne l'interno concatenamento. Come detto prima, il metodo dialettico di Marx non è diverso da quello di Hegel, anche se per certi versi ne è l'opposto<sup>80</sup>: per Hegel, infatti, il processo del pensiero sotto il nome di *idea* diventa addirittura soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo del pensiero; per Marx, invece, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nelle idee costruite da parte degli uomini.

---

<sup>80</sup> S. Petrucciani, *Marx*, cit., p. 22.

## ***2. L'Utopia sotto la Lente del Materialismo Storico***

Finora gli uomini hanno regolato i loro rapporti sulla base di idee che non sono altro che un loro stesso costruito, come, per esempio, quella di Dio, che, secondo Marx, è un'invenzione della mente umana. Bisogna dunque liberarsi da queste chimere e da questi dogmi dell'immaginazione per ricercare invece il nesso tra la filosofia e la realtà esistente, il collegamento tra la critica e l'ambiente materiale<sup>81</sup>.

I presupposti da cui partiamo non sono arbitrari e nemmeno dei dogmi; essi sono costituiti dagli individui reali, dalle loro azioni e dalle loro condizioni di vita, sia quelle che essi hanno già trovato sia quelle da loro trasformate e prodotte. Si tratta di presupposti constatabili per via empirica: il primo presupposto è l'esistenza di individui umani viventi, cioè innanzitutto bisogna constatare l'organizzazione fisica di questi individui e il loro rapporto con il resto della natura. Si possono dunque distinguere gli uomini dagli animali per numerosi fattori come la coscienza o la religione: essi, infatti, si distinguono dagli animali quando iniziano a produrre i loro mezzi di sussistenza, producendo i quali realizzano allo stesso tempo e indirettamente la loro vita materiale.

Citando Marx: «Il modo in cui gli uomini producono i loro mezzi di sussistenza dipende anzitutto dalla natura degli stessi che essi trovano e che devono riprodurre. Il modo di produzione non si deve giudicare solo come riproduzione dell'esistenza fisica degli individui, anche perché esso è già un modo determinato dell'attività di questi individui, per

---

<sup>81</sup> K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 80.

estrinsecare la loro vita, un modo di vita determinato»<sup>82</sup>. Ancora: «Come gli individui esternano la loro vita, così essi sono. Ciò che essi sono coincide dunque con la loro produzione, con ciò che producono e soprattutto con il modo in cui producono. Ciò che gli individui sono dipende dunque dalle condizioni materiali della loro produzione, che appare con l'aumento della popolazione e presuppone a sua volta relazioni fra individui, influenzate dalla produzione»<sup>83</sup>.

I rapporti fra nazioni diverse dipendono dalla misura in cui ciascuna di esse ha sviluppato le proprie forze produttive, la divisione del lavoro e le relazioni interne: non soltanto il rapporto di una nazione con le altre, ma anche l'intera organizzazione interna di questa stessa nazione dipende dal grado di sviluppo della sua produzione e delle sue relazioni interne ed esterne. Il grado di sviluppo delle forze produttive di una nazione può essere notato a partire dal grado di sviluppo a cui è giunta la divisione del lavoro: essa, infatti, nasce anzitutto dalla separazione del lavoro industriale e commerciale dal lavoro agricolo e con la differenziazione tra città e campagna. Un ulteriore sviluppo porta poi la divisione tra il lavoro commerciale e quello industriale e la posizione reciproca di queste singole suddivisioni è condizionata dai metodi impiegati: quando le relazioni sono più sviluppate, le stesse condizioni si manifestano nei rapporti fra diverse nazioni<sup>84</sup>.

I diversi stadi di sviluppo della divisione del lavoro corrispondono ad altrettante forme della proprietà. Come abbiamo già visto, la prima è quella di tipo tribale: essa corrisponde a quel grado non ancora sviluppato della produzione in cui un popolo vive di

---

<sup>82</sup> Ivi, p. 84.

<sup>83</sup> Ibidem.

<sup>84</sup> Ibidem.

caccia e di pesca, dell'allevamento del bestiame e attraverso una forma di proto-agricoltura. In questa fase, la divisione del lavoro è ancora poco sviluppata e non è che un prolungamento della divisione naturale del lavoro nella famiglia. Qui, l'organizzazione sociale corrisponde a quella familiare: capi patriarcali della tribù, membri e schiavi. La schiavitù latente in famiglia si sviluppa con l'aumento della popolazione e dei bisogni, e con l'allargarsi delle relazioni esterne, con la guerra e il baratto<sup>85</sup>.

La seconda forma è quella della proprietà della comunità antica e dello Stato, che ha origine dall'unione di più tribù in una città e in cui continua ad esistere la schiavitù. Accanto alla proprietà della comunità, inizia a svilupparsi la proprietà privata mobiliare e poi quella immobiliare. I membri dello Stato hanno soltanto il potere sui loro schiavi. L'intera organizzazione sociale fondata su questa base, e con essa il potere del popolo, decadono al momento in cui si sviluppa la proprietà privata immobiliare: la divisione del lavoro è più sviluppata ed è già presente la differenziazione fra città e campagna; più tardi si possono poi verificare l'antagonismo fra Stati che rappresentano l'interesse delle città e Stati che rappresentano gli interessi della campagna e, all'interno delle città stesse, la distinzione fra industria e commercio marittimo. Il rapporto di classe fra cittadini e schiavi è dunque al suo completo sviluppo: con la proprietà privata, vi sono infatti quelle stesse condizioni che ritroveremo poi nella proprietà privata moderna in forma più estesa.

La terza forma è la proprietà feudale e degli ordini, che si sviluppa prevalentemente nel Medioevo e che pone al centro la campagna. Al contrario della Grecia e di Roma, lo sviluppo feudale comincia quindi su un terreno molto più esteso, grazie alla diffusione

---

<sup>85</sup> Ivi, p. 85.

dell'agricoltura. Gli ultimi secoli dell'ormai decadente Impero Romano e la stessa avanzata da parte dei barbari distrussero una grande quantità di forze produttive; l'agricoltura cadde in abbandono, l'industria fu rovinata per mancanza di sbocco, il commercio intorpidito, la popolazione diminuita. Queste condizioni preesistenti e il modo in cui fu realizzata la conquista da parte dei barbari causarono, sotto l'influenza della costituzione militare germanica, lo sviluppo della proprietà feudale: come la proprietà tribale e la proprietà della comunità, anch'essa poggia su una collettività di piccoli contadini asserviti, alla quale si contrappone la classe direttamente produttrice degli schiavi<sup>86</sup>.

Insieme al completo sviluppo del feudalesimo, compare anche la distinzione netta con le città: l'organizzazione gerarchica del possesso fondiario e le relative compagnie armate davano alla nobiltà il potere sui servi della gleba; questa organizzazione feudale era un'associazione opposta alle classi produttrici e ad essa corrispondevano nelle città la proprietà corporativa e l'organizzazione feudale dell'artigianato, in cui la proprietà consisteva principalmente nel lavoro del singolo individuo<sup>87</sup>. La necessità di associarsi contro la rapace nobiltà, il bisogno di mercati coperti comuni in un tempo in cui l'industriale era insieme mercante, la crescente concorrenza dei servi della gleba fuggitivi che affluivano nelle città fiorenti e l'organizzazione feudale dell'intero paese portarono alle corporazioni. I piccoli capitali risparmiati a poco a poco dai singoli artigiani e il loro numero stabile in seno a una popolazione crescente fecero sviluppare il rapporto di garzone e apprendista.

---

<sup>86</sup> Ivi, p. 86.

<sup>87</sup> Ibidem.

Nell'età feudale, la proprietà principale consisteva da una parte nella proprietà fondiaria e nella manodopera servile che vi era legata, dall'altra nel lavoro personale che garantiva un piccolo capitale ai garzoni che si assoggettavano al datore di lavoro<sup>88</sup>. L'unificazione di vasti paesi in regni feudali era un bisogno tanto per la nobiltà terriera quanto per le città: l'organizzazione della classe dominante ebbe quindi al suo vertice un monarca in molte zone d'Europa. La produzione delle idee e delle rappresentazioni è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali vigenti tra gli uomini: le rappresentazioni e i pensieri degli uomini appaiono qui come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Con le parole di Marx:

Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale della religione e della metafisica di un popolo: sono infatti gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, delle loro idee, ecc., intendendo con "uomini" gli uomini reali e operanti, condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni materiali all'interno delle quali agiscono. Non bisogna fare riferimento a ciò che gli uomini dicono e immaginano per arrivare alla considerazione dell'uomo, ma si parte dagli uomini reali operanti e dal processo materiale della loro vita, così da spiegare poi anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita<sup>89</sup>.

Secondo Marx, le immagini nebulose che si formano nella mente sono necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita: la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica non hanno storia o sviluppo, mentre gli uomini che danno vita

---

<sup>88</sup> Ibidem.

<sup>89</sup> K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 87.

alla loro produzione materiale e alle loro relazioni materiali trasformano, insieme a questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti dello stesso; come già detto, non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza<sup>90</sup>. I presupposti da cui parte la concezione materialistica della storia infatti sono gli uomini, non astrattamente isolati, ma nel loro processo di sviluppo, reale ed empiricamente constatabile, sotto condizioni materiali determinate: dove cessa la speculazione, inizia la scienza, la rappresentazione dell'attività pratica. Secondo questa concezione, la schiavitù non si può abolire senza la macchina a vapore né la servitù della gleba senza un'agricoltura migliorata. La liberazione è un atto storico, non un atto ideale, ed è attuata da condizioni storiche quali lo stato dell'industria, del commercio, dell'agricoltura e delle relazioni materiali. Il mondo sensibile che ci circonda, non sempre uguale a se stesso, bensì il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali, è un prodotto storico: si tratta del risultato dell'attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente, perfezionandone di volta in volta l'industria e le relazioni, fino a modificare l'ordinamento sociale in base ai mutui bisogni<sup>91</sup>. Come scrive Marx:

Gli oggetti della certezza sensibile sono dati solo attraverso lo sviluppo sociale, l'industria e le relazioni commerciali; ogni profondo problema filosofico si chiarisce con semplicità in un fatto empirico. La prima azione storica è la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni, la produzione della vita materiale stessa: si tratta di una condizione fondamentale di qualsiasi epoca storica, che, ancora oggi, deve essere compiuta ogni giorno semplicemente per garantire la sussistenza degli uomini. In secondo luogo, il soddisfacimento dei bisogni primari e l'azione

---

<sup>90</sup> Ivi, p. 88.

<sup>91</sup> Ivi, p. 90.

del soddisfarli portano a nuovi bisogni. Il terzo rapporto che interviene fin dalle prime origini nello sviluppo storico risiede nel fatto che gli uomini cominciano a generare altri uomini, a riprodursi. Si tratta del rapporto fra uomo e donna, fra genitori e figli, ovvero la famiglia; essa, che da principio è l'unico rapporto sociale, diventa più tardi un rapporto subordinato. La produzione della vita, tanto della propria nel lavoro quanto dell'altrui nella procreazione, appare già come un duplice rapporto, naturale e sociale; infatti, un modo di produzione o uno stadio industriale determinato è sempre correlato con un modo di cooperazione o uno stadio sociale determinato, e questo modo di cooperazione è anch'esso una forza produttiva<sup>92</sup>.

La quantità delle forze produttive accessibili agli uomini condiziona la situazione sociale e la stessa storia dell'umanità deve dunque essere studiata in relazione alla storia dell'industria e dello scambio. Fin dall'origine vi è un legame materiale fra gli uomini, il quale è condizionato dai bisogni e dal modo della produzione; si tratta di un legame che assume sempre nuove forme e, dunque, presenta una storia priva di quei non-sensi politici e religiosi che, si è detto, non sono altro che un derivato delle strutture economico-materiali.

Secondo la concezione materialistica della storia l'uomo ha una coscienza, ma anche questa non esiste fin dall'inizio come pura coscienza: il linguaggio è la coscienza reale, pratica che esiste anche per gli altri uomini, e il linguaggio come coscienza sorge dal bisogno e dalla necessità di rapporti con altri uomini. La coscienza è un prodotto sociale, come semplice coscienza dell'ambiente sensibile immediato e del limitato legame con altre persone e cose esterne all'individuo che prende coscienza di sé<sup>93</sup>. Allo stesso tempo, essa è coscienza della natura, la quale inizialmente si erge contro gli uomini come una potenza

---

<sup>92</sup> Ivi, p. 93.

<sup>93</sup> Ibidem.



assolutamente estranea, onnipotente e inattaccabile, verso la quale gli uomini si comportano in maniera puramente istintiva e dalla quale si lasciano dominare; è dunque una coscienza puramente animale della natura e, d'altra parte, coscienza della necessità di stabilire dei contatti con gli individui circostanti all'interno di una società.

La divisione del lavoro implica una serie di contraddizioni: la più grande divisione del lavoro materiale e intellettuale è la separazione fra città e campagna<sup>94</sup>, che comincia col passaggio dalla barbarie alla civiltà. La città si caratterizza per la necessità dell'amministrazione, della polizia delle imposte, dell'organizzazione comunale e in generale della politica. L'antagonismo fra città e campagna esiste solamente con la proprietà privata e l'abolizione di questo antagonismo non può essere realizzata dalla semplice volontà degli individui, ma attraverso dei presupposti materiali imprescindibili; si sviluppa dunque quella divisione del lavoro che in origine era un immediato prodotto della divisione familiare dello stesso, fino a produrre spontaneamente per disposizione naturale, del bisogno o del caso. La divisione del lavoro diventa ancora più significativa nel momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e intellettuale. Con la suddivisione del lavoro subentra la realtà che l'attività spirituale e l'attività materiale tocchino a individui diversi e la possibilità che essi non entrino in contraddizione sta solo nel tornare ad abolire la divisione del lavoro.

Essa implica la ripartizione ineguale sia per quantità sia per qualità del lavoro e dei suoi prodotti e porta allo sviluppo di quella proprietà che ha il suo germe nella famiglia, dove la donna e i figli sono schiavi dell'uomo. La schiavitù nella famiglia è la prima forma

---

<sup>94</sup> A.R. Calabrò, *I caratteri della modernità: parlano i classici*, Liguori editore, Napoli, 2004, p. 86.

di proprietà e consiste nel disporre della forza lavoro altrui; con la divisione del lavoro è data anche la contraddizione fra l'interesse del singolo o della famiglia e l'interesse collettivo, che consiste nella dipendenza reciproca degli individui<sup>95</sup>. La forma di relazioni determinata dalle forze produttive esistenti in tutti gli stadi storici finora succedutisi è la società civile, la quale ha come presupposto e fondamento la famiglia semplice e quella composta. La società civile è il vero focolare e si nota quanto sia assurda ogni concezione della storia che si limita alle azioni dei capi e degli Stati e trascura i rapporti reali tra gli individui.

La storia non è altro che la successione delle singole generazioni, ciascuna delle quali sfrutta i materiali, i capitali e le forze produttive che le sono state trasmesse dalle generazioni precedenti: da una parte, essa continua in circostanze diverse l'attività che le è stata tramandata, mentre, dall'altra, modifica le vecchie circostanze con un'attività che nel frattempo è del tutto cambiata. Nella storia fino ad oggi è un fatto empirico che i singoli individui sono stati sempre asserviti a un potere a loro estraneo, che è diventato sempre più grande e che, in ultima istanza, si rivela essere un vero e proprio mercato mondiale. La ricchezza spirituale reale dell'individuo, dunque, dipende interamente dalla ricchezza delle sue relazioni reali. Questa concezione della storia si fonda sui seguenti aspetti<sup>96</sup>:

- spiegare il processo reale della produzione, muovendo dalla produzione materiale della vita immediata;

- assumere come fondamento di tutta la storia la forma delle relazioni che sono connesse con quel modo di produzione e che da esso sono generate: ovvero, la società

---

<sup>95</sup> K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 95.

civile nei suoi diversi stadi, sia rappresentata nella sua azione come Stato, sia come punto a partire dal quale si spiegano le varie creazioni teoriche e le forme della coscienza, della religione, della filosofia morale ecc.;

- restare saldi costantemente sul terreno storico reale, non spiegando la prassi dall'idea, ma spiegando le formazioni di idee partendo dai rapporti materiali.

La somma delle forze produttive, di capitali e di forme di relazioni sociali, che ogni individuo e ogni generazione trova come dato, è la base reale di ciò che i filosofi hanno considerato come sostanza ed essenza dell'uomo. Le altre concezioni della storia hanno puramente e semplicemente ignorato la base reale della stessa, oppure l'hanno considerata come un semplice fatto marginale, privo di qualsiasi legame con il corso storico effettivo. Il rapporto dell'uomo con la natura è quindi escluso dalla storia: questa concezione ha visto nella storia soltanto l'azione di capi, di Stati, lotte religiose e lotte teoriche e ha in genere dovuto condividere l'illusione dell'epoca stessa. Quando un'epoca ritiene ad esempio di essere determinata da motivi puramente politici o religiosi, il suo storico accetta questa opinione. L'immagine e la rappresentazione che gli uomini si fanno della loro prassi reale viene trasformata nell'unica forza determinante e attiva che domina la vita e le relazioni materiali degli uomini<sup>97</sup>.

La filosofia di Hegel rappresenta una forma pura di idealismo: la sua concezione è infatti religiosa e postula l'uomo come inizio da cui deriva la storia; l'uomo considerato nella sua produzione di fantasie religiose al posto della produzione reale dei mezzi di

---

<sup>96</sup> Ivi, p. 100.

<sup>97</sup> Ivi, p. 101.

sussistenza e della vita stessa. Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee principali della società; cioè, la classe che si erge come potenza materiale dominante della società costituisce allo stesso tempo la sua potenza spirituale dominante. La classe che dispone dei mezzi della produzione materiale dispone anche dei mezzi della produzione intellettuale e quindi ad essa sono assoggettate le idee degli uomini che si limitano alla lavorazione della terra e dei suoi prodotti. Le idee dominanti originano dai rapporti materiali dominanti, ovvero i rapporti materiali dominanti presi come idee; esse sono l'espressione di una specifica classe e sono dunque le idee della classe predominante.

Gli individui che compongono la classe dominante posseggono fra loro anche il primato sugli aspetti culturali. Poiché dominano come classe, essi caratterizzano un'intera epoca storica e lo fanno anche come produttori di idee, le quali a loro volta influenzano anche gli stessi modi di produzione e la distribuzione delle idee del loro tempo. Ad esempio, in un periodo e in un paese in cui potere monarchico, aristocrazia e borghesia lottano per il potere, la suddivisione dello stesso costituisce un elemento fondamentale. La divisione del lavoro, che è una delle dinamiche principali della storia finora trascorsa, si manifesta anche nella classe dominante come divisione del lavoro intellettuale e manuale: in questo modo, all'interno di una classe, una parte si presenta come l'insieme di pensatori, mentre altri manifestano nei loro confronti un atteggiamento più passivo. Questa scissione all'interno di una classe può far sviluppare una certa ostilità all'interno della stessa<sup>98</sup>.

La più grande divisione del lavoro materiale e intellettuale è costituita dalla distinzione tra città e campagna. L'antagonismo tra città e campagna, come detto, comincia

---

<sup>98</sup> Ivi, p. 105.

col passaggio dalla barbarie alla civiltà, dall'organizzazione in tribù allo Stato, dalla località alla Nazione. L'esistenza stessa della città implica immediatamente la necessità dell'amministrazione, della polizia delle imposte ecc., ovvero dell'organizzazione comunale e quindi della politica. La città si caratterizza come una specifica forma di concentrazione della popolazione, degli strumenti di produzione, del capitale, dei godimenti e dei bisogni. L'antagonismo fra città e campagna può sussistere solo nell'ambito della proprietà privata; il lavoro costituisce qui, ancora una volta, l'aspetto principale: la necessità del lavoro salariato nelle città, infatti, creò la plebe; in queste città, il capitale era un capitale naturale, che consisteva nell'abitazione, negli strumenti del mestiere e nella clientela naturale, ereditaria. Questo capitale non era valutabile in denaro, come quello moderno, per il quale è indifferente l'essere investito in questa o in quella cosa: la prima forma del capitale era invece legata al lavoro del possessore e si collocava all'interno di uno specifico ordine sociale<sup>99</sup>.

La successiva estensione della divisione del lavoro fu la separazione di produzione e relazioni commerciali, dalla quale deriva la formazione di una classe speciale di commercianti<sup>100</sup>. Col traffico e con l'estensione del commercio, si sviluppa un'influenza reciproca fra produzione e scambio: dipende infatti unicamente dall'estensione delle relazioni commerciali se le forze acquisite in una località, verranno o meno perdute con lo sviluppo successivo. La divisione del lavoro fra le diverse città ebbe come prima conseguenza il sorgere delle manifatture, quei rami di produzione scaturiti dal sistema corporativo. Il lavoro basato sull'utilizzo di nuove tecniche ingegneristiche, o di altre

---

<sup>99</sup> Ivi p. 110.

<sup>100</sup> Ivi, p. 111.

tipologie di macchine industriali, conobbe un enorme sviluppo<sup>101</sup>: per esempio, la tessitura, che fino ad allora era esercitata in campagna dai contadini come attività secondaria, fu il primo lavoro che in seguito all'estensione del commercio conobbe un ulteriore sviluppo, anche per quanto riguarda la tecnologia da essa impiegata. Mentre la borghesia conservò ancora interessi nazionali, la grande industria creò una classe che ebbe il medesimo interesse in tutte le nazioni<sup>102</sup>.

Questa contraddizione fra le forze produttive e la forma di relazioni spesso fu motivo di rivolte o di vere e proprie rivoluzioni all'interno dello sviluppo della storia: secondo questa concezione, infatti, tutte le collisioni della storia hanno la loro origine nella contraddizione tra forze produttive e la forma delle relazioni, ma per provocare degli attriti, non è necessario che queste contraddizioni siano portate all'estremo. La concorrenza isola gli individui, non soltanto i borghesi, ma anche e soprattutto i proletari, mettendoli gli uni di fronte agli altri, benché li raccolga insieme; nel Medioevo, per esempio, in ogni città i cittadini erano costretti ad unirsi contro la nobiltà delle campagne. I singoli individui formano una classe solo in quanto debbono condurre una lotta comune contro un'altra classe: questo fenomeno è identico alla sussunzione dei singoli individui sotto la divisione del lavoro e può essere eliminato soltanto mediante il superamento della proprietà privata<sup>103</sup>.

Questa sussunzione degli individui a classi determinate non può essere superata se non dalla formazione di una classe che non abbia più da imporre alcun interesse particolare.

---

<sup>101</sup> Ivi, p. 112.

<sup>102</sup> Ivi, p. 117.

<sup>103</sup> Ivi, p. 119.

La trasformazione delle forze personali in forze oggettive, provocata dalla divisione del lavoro, non può essere abolita semplicemente attraverso un'operazione intellettuale, ma soltanto se gli individui sussumono nuovamente sotto sé stessi quelle forze oggettive e abolendo la divisione del lavoro. Nella comunità complessa, ciascun individuo ha i mezzi per sviluppare in tutti i sensi le proprie disposizioni, per cui in questa comunità diventa possibile la libertà personale<sup>104</sup>.

Nel corso dello sviluppo storico, e proprio attraverso l'indipendenza inevitabile che entro la divisione del lavoro acquistano i rapporti sociali, emerge una differenza tra la vita di ciascun individuo, in quanto essa è personale ed è sussunta sotto qualche ramo di lavoro e sotto le relative condizioni. Come scrive Marx: «La differenza fra l'individuo personale e l'individuo come membro di una classe e la casualità delle condizioni di vita per l'individuo nascono soltanto con la comparsa delle classi sociali, che a sua volta sono un prodotto della borghesia»<sup>105</sup>. La concorrenza e la lotta degli individui tra loro produce e sviluppa questa causalità. Idealmente, sotto il dominio della borghesia, gli individui sono più liberi di prima, perché per loro le loro condizioni di vita sono causali, ma in realtà sono meno liberi perché subordinati a una forza oggettiva.

La differenza si manifesta particolarmente nell'antagonismo fra borghesia e proletariato. Ancora, sempre con le parole di Marx: «Quando l'ordine della popolazione urbana e le corporazioni si affermarono contro la nobiltà delle campagne, le loro condizioni di vita, la proprietà mobiliare e il lavoro artigianale, che erano già esistiti allo stato latente prima che si separassero dal vincolo feudale, apparvero come qualcosa di positivo, che

---

<sup>104</sup> Ivi, p. 120.

<sup>105</sup> Ibidem.

veniva fatto valere contro la proprietà fondiaria feudale»<sup>106</sup>. Nel caso dei proletari, la loro condizione di vita, il lavoro, e quindi tutto l'insieme delle condizioni di esistenza della società odierna sono diventati qualche cosa di condizionato, su cui i singoli proletari non hanno alcun controllo. La contraddizione tra la personalità del singolo proletario e la condizione di vita che gli è imposta si manifesta al proletario stesso, soprattutto perché egli è stato sacrificato fin dalla giovinezza e non ha a disposizione quella possibilità di migliorare la propria condizione, entrando a far parte di una classe sociale superiore.

Non va dimenticato che, nella precedente società feudale, la necessità dell'esistenza dei servi della gleba e l'impossibilità di un'economia generale (che comportava la ripartizione parcellare fra i servi), ridussero ben presto le obbligazioni dei servi verso il signore feudale ad una media di versamenti in natura e di *corvées*; questo cambiamento permetteva al servo di accumulare proprietà mobiliare e quindi facilitava la sua evasione dalla proprietà del signore, aprendogli la possibilità di realizzarsi come cittadino: ciò portò alla nascita di gradi diversi tra i servi, alcuni dei quali potevano ambire a diventare dei veri e propri contadini<sup>107</sup>. Qui appare chiaro che i contadini-servi in possesso di un mestiere avevano più di tutti la possibilità di acquistarsi una proprietà mobiliare; al contrario, i servi della gleba volevano soltanto sviluppare e fare affermare liberamente le proprie condizioni di esistenza, aspirando soltanto al lavoro libero. I proletari, invece, per affermarsi personalmente dovevano superare la condizione di esistenza nella quale si erano trovati fino a quel momento attraverso il lavoro. Essi si trovarono quindi in antagonismo diretto anche

---

<sup>106</sup> Ivi, p. 121.

<sup>107</sup> Ibidem.



con lo Stato, forma nella quale gli individui della società si erano dati finora un'espressione collettiva, e avrebbero dovuto rovesciarlo per affermare la loro personalità.

Come scrive Marx: «La differenza fra individuo personale e individuo contingente non è una distinzione concettuale, ma un vero e proprio fatto storico»<sup>108</sup>. Non si tratta dunque di due individui diversi, ma è importante sottolineare che la prospettiva da cui si guarda lo stesso individuo cambia e sono concettualmente differenti: l'idea che una persona ha di sé, infatti, è diversa in un certo senso dall'immagine che si ha di quella stessa persona nel contesto delle sue oggettive condizioni materiali. Questa distinzione ha un senso diverso in tempi diversi: si tratta di una distinzione che non dobbiamo individuare noi per ciascuna epoca, ma che proprio ogni epoca realizza tra i diversi elementi che trova già costituiti e non sulla base di un concetto, ma costretta dalle collisioni materiali della vita. Dunque, la forma delle relazioni tra le forze produttive appare come contingente all'epoca successiva e quindi costituisce uno degli elementi tramandati ad essa dall'epoca precedente.

Il rapporto fra le forze produttive e la forma di relazioni si esplica attraverso l'occupazione o l'attività degli individui: la forma fondamentale dell'attività infatti è quella materiale, dalla quale dipende ogni altra forma intellettuale, politica, religiosa ecc. La diversa configurazione della vita materiale è determinata volta per volta dai bisogni già sviluppati e tanto la produzione quanto il soddisfacimento di questi bisogni influiscono sulla caratterizzazione di uno specifico periodo storico. Le condizioni sotto le quali gli individui hanno relazioni tra loro sono condizioni che appartengono alla loro singolarità, condizioni sotto le quali soltanto questi individui determinati possono produrre la loro vita

---

<sup>108</sup> Ivi, p. 123.

materiale. Esse sono dunque le condizioni della loro manifestazione personale e da questa sono prodotte<sup>109</sup>. La determinata condizione nella quale essi producono corrisponde alla loro limitazione reale, alla loro esistenza unilaterale, che si manifesta soltanto quando appare la contraddizione e quindi esiste solo per le generazioni posteriori. Allora questa condizione appare come un intralcio causale e si attribuisce anche all'epoca precedente la coscienza che essa fosse tale. Queste diverse condizioni, che appaiono dapprima come condizioni della manifestazione personale e più tardi come un intralcio, formano in tutto lo sviluppo storico una serie coerente di forme di relazione, la cui connessione consiste nel fatto che, al posto della forma di relazione precedente, ne viene introdotta una nuova, corrispondente alle forze produttive più sviluppate e quindi al modo più progredito di manifestazione personale degli individui<sup>110</sup>. Questa forma diventa poi un intralcio e quindi viene sostituita con un'altra: poiché ad ogni stadio queste condizioni corrispondono allo sviluppo contemporaneo delle forze produttive, la loro storia è altresì la storia delle forze produttive che si sviluppano e che sono riprese da ogni nuova generazione, e, pertanto, è la storia dello sviluppo delle forze degli individui stessi<sup>111</sup>. Siccome questo sviluppo procede per via naturale e non è subordinato a un piano complessivo di individui liberamente associati, esso muove da diverse località, tribù, nazioni, branche di lavoro ecc., ciascuna delle quali all'inizio si sviluppa indipendentemente e non entra che a poco a poco in collegamento con le altre.

---

<sup>109</sup> Ivi, p. 123.

<sup>110</sup> Ibidem.

<sup>111</sup> Ivi, p. 124.

Questo processo procede assai lentamente, in quanto i diversi stadi e interessi non vengono mai completamente superati, continuando a trascinarsi per secoli accanto ad esso. All'interno di una nazione le persone hanno sviluppi diversi, non rigorosamente collegati alle loro condizioni finanziarie e ai loro interessi anteriori, e contemporaneamente la peculiare forma di relazioni viene già soppiantata da quella appartenente ad un interesse posteriore, rimanendo ancora a lungo comunque in possesso di un potere tradizionale nella comunità apparente che intanto si è resa indipendente di contro agli individui. Ciò spiega perché, in rapporto a singoli punti che permettono una sintesi più generale, la coscienza possa apparire talvolta più avanzata rispetto alla situazione materiale contemporanea.

Non si è totalmente nel falso, se si afferma che, fino a qui, la storia si è caratterizzata come un processo all'interno del quale l'azione fondamentale si identifica nell'atto del "prendere"<sup>112</sup>: i barbari prendono l'Impero Romano e con questa conquista si spiega il passaggio dal mondo antico al feudalesimo. Di questo "prendere" importa sapere se la nazione che viene assoggettata ha sviluppato forze produttive industriali, come è il caso presso i popoli moderni, o se le sue forze produttive riposano principalmente sulla sola unione e sulla comunità. Il prendere è inoltre condizionato dall'oggetto: non si può prendere il patrimonio di un banchiere senza sottostare alle condizioni di produzione e di scambio. Il prendere ha inoltre un termine dopo il quale bisogna iniziare nuovamente a produrre: da questa necessità, che si manifesta assai presto, segue che la forma di comunità adottata dai conquistatori insidiatisi in un Paese corrisponde al grado di sviluppo delle forze

---

<sup>112</sup> Ibidem.

produttive ivi incontrate<sup>113</sup>. Ciò spiega il fatto che, nel periodo successivo alle invasioni barbariche, i conquistatori accettarono prestissimo lingua, cultura e costumi dai conquistati.

Il feudalesimo non fu affatto portato dai Germani, ma ebbe origine durante la stessa conquista attraverso l'organizzazione militare e dell'esercito. Nella grande industria e nella concorrenza, tutte le condizioni di esistenza, le limitazioni e le restrizioni degli individui sono fuse insieme nelle due forme più semplici: proprietà privata e lavoro. Col denaro ogni forma di relazione e le relazioni stesse sono considerate causali per gli individui. Dipende dalla stessa natura del denaro se ogni relazione finora esistita non è stata altro che relazione degli individui sotto condizioni determinate. Queste condizioni si riducono a due: lavoro accumulato, o proprietà privata, e lavoro effettivo. La proprietà privata si sviluppa nella necessità dell'accumulazione e all'inizio conserva ancora la forma della comunità, ma successivamente si avvicina sempre più alla forma moderna della proprietà privata<sup>114</sup>. La divisione del lavoro implica anche la divisione delle sue condizioni, degli strumenti e dei materiali e con essa il frazionamento del capitale accumulato fra i diversi proprietari, e quindi la separazione fra capitale e lavoro e le diverse forme della proprietà stessa<sup>115</sup>. Quanto più la divisione del lavoro si perfeziona e l'accumulazione aumenta, tanto più si accentuano anche quelle separazioni. Le forze produttive, dunque, appaiono come completamente indipendenti e svincolate dagli individui, come una realtà a parte accanto agli individui. Il fondamento di ciò si nota dal fatto che le loro forze esistono in una condizione di frazionamento e di opposizione reciproca, caratterizzandosi dunque come

---

<sup>113</sup> Ivi, p. 125.

<sup>114</sup> Ivi, p. 126.

<sup>115</sup> Ibidem.

forze reali solo nelle relazioni tra questi individui<sup>116</sup>. L'unico nesso che ancora li lega alle forze produttive e alla loro stessa esistenza è il lavoro; ma se gli individui partono da se stessi, come può accadere che i rapporti si rivolgano contro di loro? Che le forze della loro stessa vita diventino dominanti? Secondo Marx, la divisione del lavoro è la causa di queste contraddizioni<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> Ivi, p. 127.

<sup>117</sup> Ivi, p. 132.

### ***3. Le reali cause storiche e il velo di sovrastruttura***

La filosofia tedesca moderna trovò la sua conclusione con Hegel e questo è il suo grande merito: tutto il mondo naturale, storico e spirituale venne presentato come un processo, cioè in un cambiamento continuo, uno sviluppo che non ha mai tregua. Da questo punto di vista, la storia dell'umanità non appariva più come un groviglio confuso di violenze insensate, tutte ugualmente condannabili davanti al tribunale della ragione filosofica. Il compito della filosofia diventava scoprire nell'apparente insensatezza della storia l'intima regolarità che la contraddistingue<sup>118</sup>.

Anche il materialismo moderno, infatti, vede nella storia il processo di sviluppo dell'umanità ed è suo compito scoprirne le leggi; tuttavia, esso effettua anche un rovesciamento: anziché spiegare l'essere reale dell'uomo con la sua coscienza ideale, la si spiega con il suo essere reale. La concezione materialistica della storia parte dal principio che la produzione e lo scambio dei prodotti sono alla base di ogni ordinamento sociale, che in ogni società della storia la distribuzione dei prodotti e l'articolazione della società in classi si modella su ciò che si produce e sul modo in cui si produce. Come già detto, le cause vere di ogni mutamento sociale non vanno ricercate nella filosofia, ma nell'economia. Il denaro è una merce, o, ancor meglio, un mezzo o facoltà: nella potenza del denaro si manifesta con la massima chiarezza l'indipendenza assunta dai rapporti di produzione e di scambio. La potenza obiettiva del denaro emerge chiaramente nelle crisi

---

<sup>118</sup> K. Marx, F. Engels, *La concezione materialistica della storia*, cit. p. 162.

finanziarie: la crisi finanziaria consiste innanzitutto nel fatto che tutti i beni insieme vengono deprezzati di fronte al mezzo di scambio. La ricchezza della società appare come un'immensa raccolta di merci e la merce è prima di tutto un oggetto esterno, che per mezzo delle sue proprietà soddisfa bisogni umani di qualunque specie<sup>119</sup>.

L'economia politica incomincia dalla merce, dal momento in cui dei prodotti sono scambiati con altri, sia da parte di individui sia da parte di una comunità. Il prodotto che viene scambiato è merce, ma è merce soltanto per il fatto che al prodotto si collega un rapporto tra due persone o comunità, il rapporto tra il produttore e il consumatore. L'economia non tratta di cose, ma di rapporti tra persone e, in ultima istanza, tra classi. Questi rapporti sono legati a delle cose che appaiono sotto forma di merci.

Considerando la merce sotto i suoi diversi aspetti, essa si presenta sotto i due significati di *valore di uso* e *valore di scambio*<sup>120</sup>. Il valore d'uso di una merce consiste nell'effettiva utilità di una merce per es. una bicicletta ha un certo valore d'uso che si calcola in base a differenti fattori quali la qualità dei materiali con cui è costituita e il tipo di consumo a cui è destinata, il valore d'uso effettivo (il consumo) può essere di diversi tipi es. come mezzo di locomozione oppure come mezzo per essere più ecologici o ancora nel caso di una bicicletta particolarmente pregiata può avere il valore di status symbol o per un professionista mezzo per vincere una gara sportiva; il valore di scambio anch'esso è determinato da vari fattori quali la quantità di lavoro socialmente necessario per produrla, la qualità dei materiali e la determinazione del prezzo di una merce, una bicicletta convertita in denaro che è un tipo speciale di merce, avrà un certo prezzo che è in genere

---

<sup>119</sup> K. Marx, *Il capitale*, cit., p. 53.

<sup>120</sup> Ivi, p. 54.

proporzionale al valore d'uso ma non rigorosamente ad esempio una bicicletta antica magari può avere un valore d'uso pressoché nullo ma per un collezionista di biciclette antiche potrebbe avere un alto valore di scambio; il valore d'uso corrisponde al consumo della merce mentre il valore di scambio è il valore che serve alla sua produzione. Il capitalista ottiene valore d'uso, valore di scambio e plusvalore (non tutto il lavoro prodotto dagli operai ritorna sotto forma di lavoro ma al salario viene tolto il lavoro che serve per la produzione del capitale costante e il plusvalore) ai lavoratori viene restituito solo valore di scambio

Le contraddizioni che ne derivano non hanno soltanto un interesse teorico, ma sono il riflesso delle difficoltà sorgenti dalla natura del rapporto immediato dello scambio semplice, mediante il baratto. Esse rispecchiano le impossibilità a cui conduce questa forma rudimentale di scambio e la rimozione di queste impossibilità si può trovare nel fatto che la proprietà di rappresentare il valore di scambio di tutte le altre merci viene trasferita ad un'altra merce speciale, il *denaro*<sup>121</sup>. Il denaro trova la sua determinazione più precisa nel prezzo, come mezzo di circolazione e come unità delle due determinazioni, come denaro reale che rappresenta tutta la ricchezza materiale. Ogni cosa utile come il ferro, la carta ecc., deve essere infatti esaminata da un duplice punto di vista: secondo qualità e quantità. Ciascuno di questi prodotti è un insieme di molte qualità ed è compito della storia scoprire questi diversi aspetti e quindi i molteplici modi di uso delle cose, come anche l'individuazione delle misure sociali per la quantità delle cose utili<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> Ivi, p. 90.

<sup>122</sup> Ibidem.



L'utilità di una cosa fa pensare che essa abbia un valore d'uso<sup>123</sup>: questa utilità è una determinazione delle qualità del corpo di una merce. Questo corpo della merce, come il ferro, il grano, il diamante ecc., è un valore d'uso, cioè un bene. La prima forma di proprietà così nel mondo antico come nel Medioevo è la proprietà tribale condizionata principalmente dalla guerra contro i romani, dall'allevamento presso i germani. Presso i popoli antichi, poiché più tribù coabitavano in una città, la proprietà tribale appare come proprietà di Stato e il diritto del singolo ad essa come mero possesso, che, come la proprietà tribale in generale, si limita tuttavia alla proprietà fondiaria. La proprietà privata vera e propria comincia presso gli antichi: presso i popoli uscenti dal Medioevo la proprietà tribale si evolve attraverso diversi stadi-proprietà: fondiaria feudale, proprietà mobiliare corporativa, capitale manifatturiero, fino al capitale moderno, condizionato dalla grande industria e dalla concorrenza universale, alla proprietà privata pura che si è spogliata di ogni parvenza di comunità e che ha escluso ogni influenza dello Stato sullo sviluppo della proprietà stessa. Alla proprietà privata moderna corrisponde lo Stato moderno che mediante le imposte è stato nel lungo periodo "comperato" dai detentori della proprietà privata, la quale, a causa del debito pubblico, è caduta interamente nelle loro mani e la cui esistenza ha finito col dipendere del tutto, nell'ascesa o nella caduta dei titoli di Stato in Borsa, dal credito commerciale assegnato dai detentori della proprietà privata, ovvero i borghesi. Per il fatto che non è più un ordine, la borghesia è costretta a organizzarsi nazionalmente, non più localmente, e a dare forma generale al suo interesse. Attraverso l'emancipazione della proprietà privata dalla comunità, lo Stato è pervenuto a un'esistenza particolare, accanto e

---

<sup>123</sup> Ibidem.

al di fuori della società civile: esso non è altro che il tipo di organizzazione che i borghesi si danno in realtà per necessità, tanto verso l'esterno quanto verso l'interno, al fine di garantire reciprocamente i propri privilegi. L'indipendenza dello Stato oggi non si trova più che in quei Paesi dove gli ordini, eliminati negli Stati più progrediti, esercitano ancora una funzione ed esiste un'amalgama, per cui nessuna parte della popolazione può arrivare a dominare le altre<sup>124</sup>.

Adam Smith, Sismondi e Ricardo affermano tutti che lo Stato esiste in virtù della proprietà privata, pensiero condiviso anche all'interno della coscienza comune<sup>125</sup>. Poiché lo Stato è la forma in cui gli individui di una classe dominante fanno valere i propri interessi comuni e in cui si riassume l'intera società civile di un'epoca, ne segue che tutte le istituzioni comuni passano attraverso l'intermediario dello Stato e ricevono una forma politica. Di qui l'illusione che la legge riposi sulla volontà e, anzi, sulla volontà strappata dalla sua base reale, sulla libera volontà. Allo stesso modo, il diritto privato a sua volta viene ridotto a legge: esso, infatti, si sviluppa contemporaneamente alla proprietà privata dalla dissoluzione della comunità naturale<sup>126</sup>.

Presso i Romani, lo sviluppo della proprietà privata e del diritto privato non ebbe ulteriori conseguenze industriali e commerciali, perché l'intero modo di produzione rimase lo stesso. Presso i popoli moderni, dove la comunità feudale fu dissolta dall'industria e dal commercio col sorgere della proprietà privata e del diritto privato, cominciò invece una nuova fase che portò ad un ulteriore sviluppo. La prima città che nel Medioevo ebbe un

---

<sup>124</sup> K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 105.

<sup>125</sup> Ibidem.

<sup>126</sup> Ivi, p.130.

esteso commercio marittimo, Amalfi, elaborò anche il diritto marittimo<sup>127</sup>. Non appena l'industria e il commercio portarono avanti lo sviluppo della proprietà privata, dapprima in Italia e più tardi in altri Paesi, fu subito ripreso il perfezionato diritto romano elevandolo ad autorità. Quando più tardi la borghesia ebbe acquistato una tale potenza che i principi si incaricarono dei suoi interessi per rovesciare la nobiltà feudale, cominciò in tutti i paesi - in Francia nel secolo XVI - il vero e proprio sviluppo del diritto, il quale procedeva in tutti i Paesi, ad eccezione dell'Inghilterra, sulla base del diritto romano. Anche in Inghilterra dovettero essere poi introdotti i principi del diritto romano, specialmente per la proprietà mobiliare, per l'ulteriore elaborazione del diritto privato<sup>128</sup>.

Nel diritto privato, i rapporti di proprietà esistenti sono espressi come risultato della volontà generale. Gli stessi *ius utendi* e *abutendi*<sup>129</sup> esprimono da una parte il fatto che la proprietà privata è diventata del tutto indipendente dalla comunità, dall'altra l'illusione che la proprietà privata stessa sia fondata sulla pura volontà privata, sul disporre arbitrariamente della cosa. Nella pratica, lo *ius abutendi* ha limiti economici assai determinati per il proprietario privato, se non vuole veder passare la proprietà in mani altrui, poiché in realtà il bene, considerato unicamente in rapporto alla sua volontà, non è affatto tale, ma soltanto nello scambio e indipendentemente dal diritto diventa proprietà reale. Questa illusione giuridica che riduce tutto alla pura volontà conduce necessariamente a questo: nello sviluppo dei rapporti di proprietà, ognuno può avere un titolo giuridico su una merce, senza però possederla realmente. Se, per esempio, la rendita di un terreno è annullata dalla

---

<sup>127</sup> Ibidem.

<sup>128</sup> Ibidem.

<sup>129</sup> Ovvero, il diritto di usare e di consumare.

concorrenza, il proprietario ha certamente titolo giuridico su di essa, insieme con lo *ius utendi e abutendi*, ma non possiede niente come proprietario fondiario, a meno che non possieda ancora capitale sufficiente per coltivare il suo terreno. Questa stessa illusione dei giuristi spiega come per essi e per ogni codice in genere sia contingente che degli individui entrino in rapporto fra loro, come per esempio coi contratti, e come questi rapporti si possano stringere o meno a piacere, e il cui contenuto dipende dall'arbitrio individuale dei contraenti. Ogni volta che lo sviluppo dell'industria e del commercio ha creato nuove forme di scambio (per esempio, con le compagnie di assicurazione), il diritto fu sempre costretto ad accoglierle fra i modi di acquistare la proprietà.

In conclusione di questo secondo capitolo, dunque, possiamo affermare di avere visto che la sovrastruttura è come un velo calato sulla storia che nasconde le reali cause e le motivazioni delle mutazioni e dei rivolgimenti storici. La struttura è la base vera e solida che si nasconde dietro questo velo: per rivelare la verità della struttura non basta comunque equiparare la sovrastruttura all'ideologia e la struttura all'economia, ma, come detto, serve un lavoro storiografico profondo e rigorosamente critico.

## Conclusioni

Come si è cercato di dimostrare all'interno di questo elaborato, il materialismo storico è un processo dialettico che si dispiega dalla materia, intesa come insieme di processi economici, all'idealismo, inteso come insieme di sistemi formali, giuridici, politici e spirituali. Studiare la storia significa comprendere sia il livello di struttura, sia quello di sovrastruttura. Proprio per questi motivi, in Marx materialismo e idealismo costituiscono un processo dialettico continuo.

Come si è visto all'interno di questo elaborato, Karl Marx riprende il metodo dialettico di Hegel e si ispira al suo modo di fare filosofia della storia, partendo però da basi di tipo economico e rifacendosi in particolar modo ad Epicuro, sia per quanto riguarda la teoria atomistica, sia nel considerare la felicità collettiva come meta della sua filosofia della storia.

Come ho cercato di dimostrare nelle pagine precedenti, dunque, classificare Marx come materialista in senso nichilistico è un'operazione indebita e fuori luogo: infatti, tutta la sua opera è intrisa di profondi valori umani. Il pensiero di Marx è quindi una filosofia della storia che guarda in alto all'idea dell'eguaglianza, poggiando i piedi sulla solida terra del pensiero scientifico ed economico: la dialettica filosofica è il suo metodo.

## Riferimenti bibliografici

### *Bibliografia primaria*

Bacone F., *Nuovo Organo*, traduzione di Marchetto M., Giunti Editori, Firenze, 2002

Descartes R., *Discorso sul metodo*, traduzione italiana di Garin M., Editori Laterza, Bari-Roma, 2008

Engels F., *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, a cura di Codino F., Editori Riuniti, Roma, 1963

Epicuro, *La felicità*, a cura e traduzione italiana di Liori A., Grandi tascabili economici, Roma, 2007

Epicuro, *Opere frammenti testimonianze*, a cura e traduzione italiana di Bignone E., Economica Laterza, Bari-Roma, 2003

Hegel G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, traduzione italiana di Bonacina G. e Sichirollo L., Editori Laterza, Bari-Roma, 2003

La Mettrie J. O., *L'uomo macchina*, traduzione italiana di Polidori F., Mimesis edizioni, Sesto San Giovanni, 2015

Locke J., *Saggio sull'intelletto umano*, De Agostini libri, Novara, 2013

Locke J., *Il secondo trattato sul governo*, traduzione italiana di Gialluca A., BUR Rizzoli, Milano, 1998

Lucrezio, *De rerum natura*, a cura di Fellin A., Utet, Novara 2013

Marx K., *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, traduzione italiana di Cingoli M., Editori Laterza, Bari-Roma, 2023

Marx K., *Il capitale*, a cura di Sbardella E., traduzione italiana di Meyer R., Newton Compton editori, Roma, 1970

Marx K., Engels F., *La concezione materialistica della storia*, a cura di Merker N., Editori Riuniti, Roma, 2022

Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, traduzione italiana di F. Codino, Editori Riuniti, Roma, 2018

Marx K., *Scritti di critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1963

Marx K., Engels F., *La sacra famiglia*, a cura di Zanardo A., Editori Riuniti, Roma 1967

Marx K., Engels F., *La sacra famiglia, Guida alla lettura*, a cura di Merker N., Editori Riuniti, Roma, 1986

Marx K., *Quaderno Spinoza*, a cura di Filieri L., Giunti Editore, Milano, 2022

### ***Bibliografia secondaria***

Abbagnano N., *Dizionario di filosofia*, Utet, Torino, 1998

Arendt H., *Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, traduzione italiana di Forti S., Raffaello Cortina editore, Milano, 2016

Branchi A., *Introduzione a Mandeville*, Editori Laterza, Bari-Roma, 2004

Calabrò A. R., *I caratteri della modernità: parlano i classici*, Liguori editore, Napoli, 2004

Cesa C., *Introduzione a Feuerbach*, Editori Laterza, Bari-Roma, 1978

- Diels H., Kranz W., *I presocratici*, a cura di Reale G., Bompiani editore, Firenze, 2017
- Feuerbach L., *L'uomo è ciò che mangia*, a cura di Tagliapietra A., Bollati Boringhieri editori, Torino, 2017
- Fusaro D., *Marx idealista*, Mimesis edizioni, Milano, 2018
- Gargano A., *Bruno Bauer*, La città del sole, Napoli, 2003
- Gigliani G. *Francesco Bacone*, Carrocci editore, Roma, 2011
- Gregory T., *Pierre Gassendi*, Grande Antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1968, pp. 723-786
- Lange F. A., *Storia critica del materialismo*, traduzione di Angelo Treves, Editrice Monanni, Milano, 1932
- Mori G., *Cartesio*, Carrocci editori, Roma, 2010
- Perone U., *Invito al pensiero di Feuerbach*, Mursia editore, Milano, 1992
- Petrucciani S., *Marx*, Carocci, Roma, 2009
- Preve C., *Storia del materialismo*, Editrice petite plaisance, Pistoia, 2024
- Sina M., *Introduzione a Locke*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1982
- Vattimo G., *Ecce Comu*, Fazi editori, Roma, 2016



## **Ringraziamenti**

Ringrazio il professor Giuseppe Cospito, il tutor Matteo Costa, la mia famiglia e tutti coloro che con spunti e chiarimenti mi hanno supportato in questo percorso universitario, nonché i miei amati nipotini che hanno contribuito a responsabilizzarmi e a spingermi a concludere il mio percorso di studi filosofici.