

IL POSTO DELLA POLITICA NELLA TEORIA MARXISTA DELLA STORIA*

ARMANDO BOITO

L'obiettivo generale di questo testo è quello di riprendere la discussione sulla teoria marxista della storia e sulla transizione al socialismo, discussione che, purtroppo, è stata praticamente dimenticata da una grande parte degli intellettuali marxisti. Il nostro obiettivo specifico sarà di presentare una riflessione sul posto della politica nella teoria della storia, recuperando parte del dibattito sull'argomento avviato negli anni Sessanta e Settanta.

La definizione di posto della *politica* nella teoria marxista della storia – intesa qui come la definizione del posto della *pratica* politica e della *struttura* giuridico-politica nei processi di transizione da un modo di produzione a un altro – ha bisogno, per poter progredire, di superare innumerevoli ostacoli teorici e ideologici. Questa definizione incontra, da molti decenni, l'ostacolo teorico-ideologico rappresentato dall'economicismo, che è stato egemonico nel marxismo della social-democrazia e in quello comunista del ventesimo secolo e che ancora oggi è molto forte. Il marxismo economicista concepisce il cambiamento storico come il semplice riflesso di un cambiamento economico precedente e, sul piano della strategia politica, questo marxismo può respingere, in alcune sue versioni, l'idea che la lotta rivoluzionaria per il potere sia un prerequisito della transizione al socialismo; il marxismo economicista tende al riformismo. Benché questa concezione del marxismo sia esautorata, in modo ampio, multiforme e rigoroso, dall'insieme dell'opera di Marx, è certo, come vedremo, che essa è accolta, almeno per quanto attiene alla teoria della storia, in un testo importante del fondatore del materialismo storico. Più recentemente, a partire dalla fine del ventesimo secolo e in questo inizio di ventunesimo secolo, la definizione del posto della politica nel cambiamento storico ha incontrato nuovi ostacoli e impedimenti. L'origine e la natura di questi nuovi ostacoli è diversa. Alcuni sono stati immessi nel dibattito teorico-ideologico da parte di proposte politiche e organizzative provenienti da tendenze neoutopistiche, presenti nel cosiddetto movimento antiglobalizzazione; altri da parte di

* L'elaborazione di questo testo è stata stimolata dalle discussioni del *Grupo de Estudos Althusserianos* del «Centro de Estudos Marxistas (Cemarx)» dell'università di Campinas (Unicamp), al quale partecipano i colleghi Andriei Gutierrez, Ângela Lazagna, Anita Handfas, Flávio de Castro, Jair Pinheiro, Luciano de Assis, Luziano Mendez, Paula Marcelino e Santiane Arias.

tesi filosofiche e teoriche relative a quella posizione sviluppata dall'«ultimo Althusser» che si designa come materialismo aleatorio.

Il nuovo utopismo ha diffuso la tesi secondo la quale sarebbe possibile «cambiare il mondo senza prendere il potere» – come afferma con rara chiarezza stilistica il titolo di un libro che citeremo più avanti. Per realizzare una tale prodezza, basterebbe che i lavoratori esercitassero il socialismo negli interstizi della stessa società capitalista. Tra il vecchio economicismo e il nuovo utopismo, nonostante le specificità proprie a ciascuno, c'è una vicinanza negativa, dal momento che entrambi possono fare a meno della rivoluzione politica, e ci sono anche alcune combinazioni positive. Un esempio è dato dalle idee dell'economista brasiliano Paul Singer, attuale Segretario Nazionale dell'Economia Solidale [*Economia Solidária*] nel governo Lula. Singer teorizza la possibilità di una costruzione graduale del socialismo negli interstizi dell'economia capitalista, dando sviluppo alle cooperative di produzione e di consumo. I lavoratori dovrebbero abbandonare la preparazione della rivoluzione politica, occupazione che starebbe soltanto sviando i socialisti dall'impiantare, qui e ora, delle cellule di socialismo, cioè, dal realizzare effettivamente quello che Singer chiama la rivoluzione sociale. Un altro teorico del neoutopismo è John Holloway, che teorizza l'esperienza dello zapatismo in Chiapas. Holloway respinge la lotta per il potere dello Stato come percorso verso la transizione al socialismo e sostiene anche, come Singer, la possibilità di cominciare a costruire il socialismo qui e ora¹.

Quanto all'«ultimo Althusser», il suo materialismo aleatorio ha sostituito la problematica del materialismo storico, che concepisce la storia come un processo le cui leggi sono conoscibili, con un'altra problematica, nella quale la storia è concepita come il regno della contingenza². Mentre gli economicisti e i neoutopisti negano o trascurano la funzione della lotta politica per il potere

- 1 Cfr. P. Singer, *A utopia militante*, Rio de Janeiro, Vozes, 1999; J. Holloway, *Change the world without taking power: the meaning of revolution today*, London, Pluto Press, 2002, tr. it. di V. Sergi, Roma, Carta/Intra Moenia, 2004. Per una critica di questi e di altri autori della corrente che stiamo chiamando neoutopistica, cfr. A. Boron, «A selva e a polis. Interrogações em torno da teoria política do zapatismo», in Id., *Filosofia política marxista*, São Paulo, Cortez Editora, 2003, pp. 210-242, e S. Zarpelon, *A esquerda não socialista e o novo socialismo utópico*, Campinas, Unicamp, Dissertação de Mestrado em Ciência Política, 2003.
- 2 Cfr. L. Althusser, *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, in Id., *Écrits philosophiques et politiques*, tome I, Paris, Stock/IMEC, 1994. È opportuno qui un chiarimento terminologico: Althusser utilizza, alternativamente, i termini «aléatoire» e «rencontre»; ciononostante, è conveniente e corretto utilizzare in portoghese soltanto il termine «aleatório», perché in francese il termine «rencontre», al contrario del termine portoghese «encontro», indica sempre il caso. Ringrazio João Quartim de Moraes per lo scambio di idee su questo testo di Althusser.

nella transizione al socialismo, il materialismo aleatorio dequalifica qualunque pretesa di determinare il posto della politica nella teoria della storia, dal momento che non sarebbe opportuno impegnarsi nel tentativo di determinare gli spazi di una teoria che, per questa corrente, è inesistente e impensabile. È interessante indicare che anche questo materialismo del contingente lascia la porta aperta al riformismo, giacché non può negare, secondo logica, la possibilità di fare a meno della rivoluzione politica come passaggio al socialismo, dal momento che esso può pensare la storia solo come sorpresa.

1. La problematica hegeliana e l'economicismo nella Prefazione del 1859

Le ipotesi per una teoria della storia presentate da Marx nella famosa *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* poggiano su di una problematica molto prossima alla problematica di filosofia della storia sviluppata da Hegel nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* e nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. La conseguenza teorica e politica dell'uso particolare che Marx fa della problematica hegeliana in questo testo è una visione economicistica della storia che occulta il ruolo della politica nei processi di transizione.

In una formula sintetica, Louis Althusser afferma che la problematica è l'«unità profonda» di un pensiero teorico o ideologico³. La problematica è il complesso di domande, idee e supposizioni che delimitano il terreno nel quale si produce una determinata teoria, terreno che non sempre è visibile alla superficie del discorso teorico, e che, ciononostante, determina le condizioni e le possibilità degli enunciati di questo discorso. Aggiungiamo due osservazioni. La prima è che teorie distinte possono essere costruite a partire da una stessa e unica problematica, come stiamo osservando accadere con la filosofia della storia di Hegel e con la teoria della storia abbozzata nella *Prefazione* del 1859 di Marx, teorie appunto che, benché distinte, poggiano, come vedremo, su di una stessa problematica. La seconda osservazione consiste nel fatto che una problematica dev'essere scandita in livelli di astrazione che formano una specie di piramide nella quale ogni nuovo grado è, a par-

3 Cfr. L. Althusser, *Sur le jeune Marx*, in *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1965. Dal momento che respingiamo l'«ultimo Althusser» e che stiamo ora utilizzando dei concetti sviluppati da questo stesso autore nei libri *Pour Marx* e *Lire Le Capital*, entrambi degli anni Sessanta, è il caso di presentare un chiarimento. Questo nostro procedimento, apparentemente contraddittorio, è tuttavia coerente perché, a nostro avviso, c'è una rottura epistemologica che separa l'Althusser degli anni Sessanta dall'«ultimo Althusser» (anni Ottanta). Questa rottura è stata appunto provocata dall'introduzione nella sua opera della problematica del materialismo aleatorio in sostituzione di quella del materialismo storico, come abbiamo già indicato.

tire dal vertice che costituisce il punto elementare e più astratto della problematica, una posizione derivata e con un grado di concretezza maggiore. Così, le domande più generali ed elementari della problematica hegeliana nelle *Lezioni di filosofia della storia* sono, in primo luogo, quella che verte sullo Spirito universale, concepito come l'unico elemento attivo e libero, e, in seguito, quelle che vertono sul processo storico, concepito come un tutto ordinato, e sul movimento, concepito come risultato di un'unica contraddizione. Marx non ha mai fatto propria questa problematica nella sua totalità e non ha neanche mai rotto completamente con essa, sebbene vi si sia allontanato maggiormente, come vedremo, nei testi degli anni Settanta.

Hegel, tanto nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, pubblicato nel 1821, quanto nel corso che impartì nel 1830-1831 e che ha dato origine alle *Lezioni sulla filosofia della storia*, aveva presentato la storia come il processo contraddittorio di auto-sviluppo dello Spirito del mondo, mentre Marx, scrivendo circa venticinque anni più tardi, la presentò come il processo di auto-sviluppo contraddittorio delle forze produttive. Consideriamo la questione più da vicino. Da una parte, si tratta di *auto-sviluppo* perché, in entrambi gli autori, la forza che muove la storia è autonoma e unica⁴; d'altra parte, questo auto-sviluppo è *contraddittorio* perché entrambe le forze, lo Spirito del mondo e le forze produttive, esistono e si espandono all'interno di una forma che, a un dato momento del processo, si trasforma da stimolo a ostacolo al loro sviluppo – in Hegel, la forma è lo Spirito di un popolo, che può sviluppare, fino ad un determinato stadio, le virtualità dello Spirito del mondo⁵; in Marx, questa forma sono i rapporti di produzione, che possono sviluppare, fino ad un determinato stadio, le forze produttive. Allo stesso modo che lo Spirito del popolo greco, ad un determinato stadio dello sviluppo dello Spirito

4 «L'attività è la sua [dello Spirito] essenza: esso è il prodotto di se stesso, e così è il suo principio e anche la sua fine [...]. L'occupazione dello Spirito è quella di prodursi, di farsi oggetto di sé, di sapere di sé». «Ciò che è sostanziale [della storia] è lo spirito e il corso della sua evoluzione» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia I*, tr. it. di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia, 1999, vol. I, pp. 38-39 e 32). «La storia del mondo [...] è l'interpretazione e realizzazione dello spirito universale» (G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, tr. it. a cura di G. Marini, Bari, Laterza, 2001⁸ (1987), p. 265).

5 «Al popolo al quale tale momento compete [cioè, lo Spirito particolare che esprime lo Spirito universale nella sua auto-evoluzione] come principio *naturale*, è demandata l'effettuazione del medesimo nel processo della sviluppantesi autocoscienza dello spirito del mondo [...]. [Questo popolo è il] rappresentante del presente grado di sviluppo dello Spirito del mondo. [...] Con il venir fuori d'un più alto principio [...]. Con ciò viene indicata la transizione dello spirito a quel principio e così della storia del mondo a un altro popolo» (G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio* cit., p. 267).

del mondo, smise di essere uno stimolo trasformandosi in un ostacolo per quello sviluppo, venendo il popolo greco, in seguito a questa discordanza, a perdere il posto di «popolo dominante nella storia del mondo», così anche il modo di produzione feudale, ad un determinato stadio dello sviluppo delle forze produttive, da stimolo si trasformò in ostacolo a tale sviluppo e fu perciò sostituito da un modo di produzione superiore.

Il Marx della *Prefazione* del 1859 ha letteralmente invertito Hegel, come lui stesso avrebbe detto più tardi nella *Prefazione alla seconda edizione tedesca de Il Capitale*: ha collocato l'economia (forze produttive e rapporti di produzione) al posto dello Spirito (Spirito universale e Spirito di un popolo), ha cioè sostituito una dialettica idealista, che raffigurerebbe il mondo a testa in giù, con un'altra, materialista, che lo raffigurerebbe con i piedi per terra. Tuttavia, aggiungiamo noi, invertire non significa abbandonare una posizione. Il testo del 1859 è rimasto prigioniero della stessa dialettica secondo cui «tutto è uno», cioè secondo cui tutta la storia non è altro che lo sviluppo dello Spirito (*Lezioni sulla filosofia della storia*) o delle forze produttive (*Prefazione* del 1859)⁶. Nella *Prefazione*, Marx, dopo avere affermato la sua ipotesi fondamentale sul processo storico, conclude presentando il movimento dell'economia come causa necessaria e sufficiente del cambiamento storico. Trascrivo un passaggio chiave e molto noto: «A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. *Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura*»⁷. L'unica riserva

-
- 6 Commentando un frammento di Talete di Mileto, Hegel dice che egli dev'essere considerato il primo filosofo perché ha stabilito per primo che «tutto è uno», cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia 1*, tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1981, p. 199.
- 7 K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 5, corsivo nostro. G.A. Cohen afferma che la *Prefazione* del 1859 è il testo definitivo di Marx sulla teoria della storia (cfr. G.A. Cohen, *Forces and relations of production*, in J. Roemer (ed.), *Analytical Marxism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 11-22). Conviene tuttavia ricordare che uno o due anni prima di redigere la *Prefazione*, Marx aveva dato un'impostazione ben diversa a questa stessa questione. Nel noto testo dei *Grundrisse* in cui esamina le forme precedenti la produzione capitalista, Marx presenta differenti vie di sviluppo storico e non concepisce questo sviluppo come risultante da una causa unica. Cfr. K. Marx, *Forme che precedono la produzione capitalista*, in K. Marx - F. Engels, *Opere*, vol. XXIX (1857-1858), a cura di N. Merker, tr. it. di G. Backhaus, Roma, Editori Riuniti, 1986, pp. 407-447 ed E. Hobsbawm, *Prefazione a K. Marx, Formazioni economiche precapitaliste*, tr. it. di L. Trevisani, Roma, Editori Riuniti, 1970³ (1956) pp. 7-65.

contenuta in questa frase è a proposito dell'estensione di tempo che potrebbe trascorrere tra la causa (cambiamento economico) e la conseguenza (cambiamento politico). La politica appare soltanto come epifenomeno.

Al fine di caratterizzare meglio la vicinanza tra i due testi, faremo ancora due osservazioni. La prima osservazione li avvicina ancor più. Tanto in Hegel come nel Marx del 1859, il processo storico, riflettendo lo sviluppo dello Spirito del mondo o lo sviluppo delle forze produttive, si *serve*, nel suo sviluppo immanente, dell'azione degli uomini – per Hegel, l'azione umana, sebbene imprescindibile per la realizzazione dello Spirito, è soltanto il braccio inconsciente dello Spirito, mentre per il Marx della *Prefazione* del 1859, gli uomini vivono il conflitto tra le forze produttive e i rapporti di produzione sul terreno dell'ideologia e agiscono, anche senza saperlo, per risolverlo sul terreno dell'azione politica. Nei due casi, pertanto, sono gli uomini che fanno la storia, ma in nessun caso la fanno come soggetti. Questa constatazione potrà sembrare paradossale alle analisi un po' affrettate del problema.

Di fatto, in un articolo di critica nei confronti dell'opera di Louis Althusser, Michael Löwy rammenta al lettore due tesi difese da Althusser con eguale insistenza in diversi testi: la tesi secondo cui la storia è un processo senza soggetto né fine e la tesi secondo cui sono le masse che fanno la storia. Dopo avere messo una di fronte all'altra queste due tesi, Löwy domanda, con ironia, come sia possibile da parte di un autore sostenere, in tutta logica, che le masse fanno la storia e, al tempo stesso, che la storia è un processo senza soggetto. Gli sembrò di avere scoperto una contraddizione così ovvia nell'opera althusseriana che ritenne di potersi esimere dal dimostrarlo al lettore, e concluse, in tono trionfante, il suo articolo⁸. Ora, ciò che stiamo vedendo in questi testi di Hegel e di Marx sono delle forme differenti di concepire la storia come risultato dell'azione degli uomini, senza che perciò gli uomini siano i soggetti della storia.

Affinché quest'idea risulti più chiara, è opportuno esporre qualche considerazione. Nella filosofia della storia di Hegel, c'è una tensione relativa alla questione che si riferisce al soggetto della storia e più di una possibilità di lettura al riguardo, ma nessuna di queste letture può comportare l'idea che gli uomini siano il soggetto della storia. Se poniamo l'accento sull'idea che lo Spirito del mondo, che si realizza al termine del processo storico, si trovi già virtualmente pronto all'inizio di questo stesso processo, abbiamo lo Spirito come soggetto di una storia che si realizza soltanto per realizzarlo – questa è la lettura di Jean Hyppolite nel suo saggio sulla filosofia della storia di Hegel. Se, al contrario, mettiamo in rilievo che lo Spirito si forma di fatto nel corso dello stesso proces-

8 M. Löwy, *L'humanisme historiciste de Marx ou relire le Capital*, in J.-M. Vincent (éd.), *Contre Althusser - pour Marx*, Paris, Les Editions de la Passion, 1999, seconda edizione rivista e ampliata.

so, il processo sarà il vero soggetto dello Spirito. Ora, un processo che ha se stesso come soggetto è, in effetti, un processo senza soggetto – questa è la lettura di Althusser nella sua conferenza su Hegel al Collège de France, nella quale espose la tesi secondo cui la storia è un processo senza soggetto né fine. Si può pertanto sostenere che in Hegel la storia abbia un soggetto, benché tale soggetto sia lo Spirito universale e mai gli uomini. Anche nel Marx del 1859, non c'è, sotto nessun punto di vista, un soggetto della storia, poiché la dinamica della storia è data dallo sviluppo cieco e spontaneo delle forze produttive. In ciascuno di questi casi, dunque, gli uomini fanno la storia ma mai come soggetti⁹.

La seconda osservazione richiama l'attenzione sul rischio che il lettore si faccia fuorviare da una vicinanza soltanto apparente. Siccome il Marx del 1859 non si era posto il compito di spiegare il motivo dello sviluppo delle forze produttive nel corso della storia, la sua ipotesi fondamentale potrebbe sembrare, a una lettura meno attenta, un postulato metafisico, corrispondendo in questo modo al postulato metafisico dell'esistenza dello Spirito del mondo nella filosofia della storia di Hegel. Ma questa vicinanza è soltanto formale perché il limite o punto cieco di una teoria scientifica non è la stessa cosa di un postulato metafisico – il limite è posto come tale, cioè come una frontiera da superarsi dallo sviluppo successivo della ricerca, mentre il postulato metafisico hegeliano è «inamovibile». Ritorneremo su questo punto nella conclusione.

La tabella che segue riassume ciò che abbiamo detto fin qui.

9 Cfr. J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Editions du Seuil, 1983, e L. Althusser, *Sur le rapport de Marx à Hegel*, in Id., *Lénine et la philosophie*, Paris, Maspero, 1972, pp. 49-71, tr. it. di F. Madonia, in L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, Milano, Jaca Book, 1972, pp. 51-72.

L'IDEA DI PROCESSO STORICO:
OMOLOGIA TRA IL MARX DEL 1859 E HEGEL

<p>HEGEL (Introduzione alle <i>Lezioni di filosofia della storia e Lineamenti di filosofia del diritto</i>)</p>	<p>Che cos'è lo Spirito?</p>	<p>Lo Spirito è libero, attivo e trascendentale. Il processo di realizzazione dello Spirito è la storia universale.</p>	<p>Popoli (civiltà) successivi come tappe dello sviluppo dello Spirito.</p>	<p>In uno stadio determinato del processo, lo Spirito universale entra in contraddizione con lo Spirito del popolo nel quale si realizzava. Questa contraddizione produce il cambiamento storico.</p>	<p>I popoli e gli individui agiscono perseguendo i propri interessi particolari, ma, senza saperlo, agiscono, al tempo stesso, come strumenti dell'universale (lo Spirito).</p>
<p>MARX (Prefazione a <i>Per la critica dell'economia politica</i>)</p>	<p>Che cos'è la storia?</p>	<p>La storia è un processo determinato dallo sviluppo delle forze produttive.</p>	<p>Modi di produzione successivi come tappe dello sviluppo delle forze produttive.</p>	<p>In uno stadio determinato del processo, le forze produttive entrano in contraddizione con i rapporti di produzione nei quali si sviluppavano. Questa contraddizione produce il cambiamento del complesso della sovrastruttura.</p>	<p>Gli uomini vivono la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione sul terreno dell'ideologia e la risolvono attraverso la lotta di classe.</p>

2. Abbozzo di una nuova problematica nei testi tardi di Marx

Tuttavia, com'è stato mostrato ormai da diversi studi, Marx non è rimasto fedele a questa problematica nel corso di tutta la sua opera. Nella fase conosciuta come «tarda» della sua produzione, egli si è allontanato da questa visione hegeliana della storia – un'evoluzione spontanea risultante dalla contraddizione *immanente e unica* della struttura stessa¹⁰.

Vale la pena di citare una riflessione del Marx degli anni Settanta, contenuta in una delle sue celebri lettere sulla comune agraria russa. In questa lettera, Marx afferma che la sua analisi dell'evoluzione dal feudalismo al capitalismo dev'essere vista come un'analisi storica e non come una filosofia della storia, e svolge altre considerazioni – scriverò in corsivo i passaggi più importanti per la nostra discussione.

[Il mio critico] sente l'irresistibile bisogno di metamorfosare il mio schizzo della genesi del capitalismo nell'Europa occidentale in una teoria storico-filosofica della marcia generale fatalmente imposta a *tutti* i popoli, in qualunque situazione storica essi si trovino [...]. Ma io gli chiedo scusa: è farmi insieme troppo onore e troppo torto. Prendiamo un esempio: in diversi punti del *Capitale* ho accennato alla sorte che toccò ai plebei dell'antica Roma. In origine contadini liberi che coltivavano ognuno per proprio conto il loro pezzetto di terra, nel corso della storia romana essi vennero espropriati. Lo stesso movimento che li separò dai mezzi di produzione e sussistenza produsse la formazione non solo di grandi proprietà terriere, ma di grandi capitali monetari. Così, un bel giorno, vi furono da un lato i «liberi» spogliati di tutto fuorché della loro forza-lavoro, e dall'altro, per sfruttarli, i detentori di tutte le ricchezze accumulate. Quando? In ogni caso, i proletari romani divennero non già salariati, ma plebaglia fannullona e più abietta degli *ex-poor whites* [i bianchi declassati] degli Stati meridionali dell'Unione, e accanto ad essi si sviluppò un modo di produzione non capitalistico, ma schiavistico. Dunque, eventi di un'analogia sorprendente, ma verificatisi in ambienti storici affatto diversi, produssero risultati del tutto differenti. La chiave di questi fenomeni sarà facilmente trovata studiandoli separatamente uno per uno e poi mettendoli a confronto; non ci si arriverà mai col *passé-partout* di una filosofia della storia, la cui virtù suprema è di essere soprastorica¹¹.

Vari aspetti di questo passo meritano una riflessione al fine di mostrare quanto essa si allontani della problematica attorno a cui si compone la *Prefazione* del 1859.

10 Cfr. P. Leão da Costa Neto, *Marx tardio: notas introdutórias*, «Crítica Marxista» 17 (2003), pp. 80-95.

11 Brano della lettera di Marx, scritta nel novembre del 1877, e indirizzata alla redazione di «Otečestvennye Zapiski», in K. Marx - F. Engels, *India, Cina, Russia*, tr. it. di B. Maffi, Milano, Il Saggiatore, 1960, pp. 235-236.

Non è più possibile pensare ad una contraddizione immanente e unica il cui sviluppo spontaneo produrrebbe la totalità del processo storico; ne è prova il fatto che Marx non dice che il capitalismo non è nato a Roma perché le forze produttive non erano abbastanza sviluppate; ciò che dice è che «ambienti storici affatto diversi» hanno condotto a risultati differenti. Ora, la nozione di ambiente storico stabilisce, necessariamente, l'idea di una *pluralità di cause* all'origine di un determinato modo di produzione. Il capitalismo non è nato a Roma antica, per quanto vi fossero sorti, da un lato, «grandi capitali monetari» accumulati in poche mani e, d'altro lato, uomini «'liberi' spogliati di tutto», perché è mancato qualcosa che spingesse questi due elementi a incontrarsi, trasformandosi, rispettivamente, in compratori e venditori della forza-lavoro, cioè, in capitalisti e operai – «i proletari romani divennero non già salariati, ma plebaglia fannullona». Aggiungiamo, seguendo la linea di ragionamento di Marx nel testo citato, che, sul finire del Medioevo, ricomparvero il capitale-denaro e il lavoratore libero senza proprietà, ma, questa volta, qualcosa fece sì che questi due elementi si unissero e generassero le figure del capitalista e del moderno lavoratore salariato. Sono quindi vari i fattori necessari alla formazione della struttura di un nuovo modo di produzione e questi fattori possono presentare delle storie relativamente indipendenti¹².

L'ultimo Marx non rompe totalmente con la tradizione hegeliana. Il testo citato resta fedele all'idea di processo storico, una delle idee forti, come abbiamo visto, della problematica di Hegel. Ma egli rompe con l'idea di unicità causale presente anch'essa in quella problematica e, conseguentemente, rompe con la concezione di sviluppo unidirezionale, inevitabile e prevedibile che ne è il corollario. Se le cause sono multiple, s'introduce un'apertura nella concezione del processo storico. La transizione al socialismo dev'essere adesso concepita come una possibilità storica e non come una necessità ineluttabile. Tuttavia, Marx non si volge con ciò a un posizione empiristica, che consisterebbe nell'abbandono dell'idea di una teoria della storia, e nell'immaginare la pluralità di cause come un universo di circostanze infinite. Abbiamo visto che Marx scarta l'idea di un *passe-partout* del processo storico, ma non l'idea che

12 Il confronto diretto della *Prefazione* del 1859 con la *Lettera ai populisti russi* del 1877 non è forse inadeguato? È una questione sorta durante le discussioni del *Grupo de Estudos Althusserianos* del Cemarx. È stato avanzato l'argomento che il primo testo lavorerebbe su un oggetto sopra-modale, comune cioè a tutti i modi di produzione e a tutte le transizioni, mentre la *Lettera ai populisti* tratterebbe di una transizione specifica all'interno di una formazione sociale altrettanto specifica – l'antica Roma. Non crediamo che sia così. Nella *Lettera ai populisti russi*, dopo avere svolto alcune considerazioni storiche sull'antica Roma, Marx paragona quella formazione sociale con la formazione sociale dell'Europa Moderna e ne trae una conclusione teorica che riporta ad un livello di astrazione più generale, il livello sopra-modale. La conclusione della *Lettera* si trova allo stesso livello di astrazione a cui si trova la *Prefazione*.

il processo storico abbia una chiave esplicativa, come appare chiaro anche nel testo. Una soluzione è allora quella di pensare questa pluralità di cause come una catena complessa e articolata di cause con efficacia diseguale¹³. Su questo punto, possiamo fare ricorso al concetto althusseriano di surdeterminazione: concetto che può servire per indicare il posto della politica in un processo determinato, in ultima istanza, dall'economia. L'ultimo Marx non dev'essere visto come un precursore di Max Weber. Mantenendo l'idea che la storia sia un processo retto da leggi conoscibili, che sarebbero l'oggetto di una teoria della storia, Marx erge una barriera tra le sue riflessioni e quella che sarebbe diventata la teoria di Weber, poiché, per questi, non è possibile produrre una teoria della storia, dal momento che la storia dev'essere pensata come risultato di un'infinità di cause circostanziali. Compito dello studioso sarebbe quello di selezionare, informato dei suoi valori e, in un certo senso, arbitrariamente, le cause e circostanze con le quali costruirà la sua spiegazione. Nel pluralismo causale weberiano, pertanto, non c'è posto, per l'idea di una catena complessa e articolata di cause con efficacia diseguale che permetterebbero di formulare una teoria del processo storico¹⁴.

3. Il contributo dei marxisti althusseriani

Nel decennio del 1960, il gruppo di autori che, sotto la direzione di Louis Althusser, stava elaborando l'opera *Lire Le Capital* incaricò Etienne Balibar di esaminare il tema della transizione. Com'è noto, egli partì dalla critica alla *Prefazione* del 1859¹⁵. Balibar sostenne che questo testo conteneva un disaccordo tra la problematica hegeliana, alla qual Marx ancora si sarebbe appoggiato, e i nuovi concetti e le nuove tesi che egli cominciava soltanto a sviluppare. Balibar si fondava su altri testi di Marx, parte dei quali prodotta negli anni

13 Questo è un contributo del testo di D. Saes, *Marxismo e história*, «Crítica Marxista» 1 (1993), pp. 39-60.

14 Sulla problematica weberiana dell'infinità delle cause e dell'arbitrarietà della selezione, cfr. l'eccellente libro di J. Freund, *Sociologia di Max Weber*, tr. it. di G. Miani, Milano, Il Saggiatore, 1972² (1968). Anche Gabriel Cohn, così come noi l'abbiamo fatto qui, compara i concetti althusseriani di determinazione in ultima istanza e di surdeterminazione con la spiegazione di tipo weberiano, cfr. G. Cohn, *Critica e resignação – fundamentos da sociologia di Max Weber*, São Paulo, TAQ Editores, 1979, p. 145 e sgg.

15 E. Balibar, *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, in L. Althusser e altri, *Lire le Capital*, Paris, PUF, 1996, pp. 419-568. Si veda particolarmente l'ultimo paragrafo di questo testo, «Eléments pour une théorie du passage», pp. 520-568. Secondariamente, abbiamo utilizzato, dello stesso autore, anche *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, in particolare il capitolo IV, «Temps et progrès: encore une philosophie de l'histoire?».

Settanta, cioè, nell'ultima fase della produzione marxiana. I testi più utilizzati furono quelli in cui Marx discuteva, con i rivoluzionari russi, la possibilità che la transizione socialista in Russia traesse vantaggio dalla comunità agraria sussistente in quel paese, principalmente le lettere di Marx a Mikhailovski e a Vera Zasulič, il capitolo *L'accumulazione originaria* nel primo libro de *Il Capitale* e le *Forme che precedono la produzione capitalista*¹⁶.

Il testo di Balibar si sviluppa su due piani distinti – sul piano epistemologico, in cui tratta della problematica all'interno della quale si deve pensare una teoria marxista della transizione, cioè una teoria marxista della storia; e sul piano della teoria, in cui l'autore espone le proprie tesi sul periodo di transizione. Riteniamo che, introducendo alcune modifiche nel testo di Balibar e riprendendo la teoria marxista del potere politico e dello Stato, potremo avanzare nella riflessione sul posto che occupa la politica nella teoria marxista della storia.

La premessa epistemologica generale dell'autore è che è necessario pensare la transizione al di fuori della problematica hegeliana dell'evoluzione spontanea della struttura mossa dalla propria contraddizione interna, originaria e unica. Una nuova struttura non nasce, al contrario di quanto suppone la concezione storicistica (evoluzionistica e teleologica), all'interno della struttura precedente. Esistono contraddizioni interne e originarie alla struttura, ma esse restano all'interno dei limiti strutturali del modo di produzione. Balibar porta l'esempio delle crisi economiche cicliche del capitalismo. Esse risultano dalle contraddizioni della struttura dell'economia capitalista, ma, in se stesse, riproducono soltanto il capitalismo su un'altra scala. È certo che esse obbligano a pensare il modo di produzione capitalista nella sua dinamica (riproduzione ampliata), e non in modo statico come si fa nell'analisi sincronica (riproduzione semplice). Balibar introduce tuttavia una distinzione tra la dinamica del modo di produzione capitalista (riproduzione ampliata) e la sua diacronia (transizione). Siccome la transizione non risulta dall'evoluzione spontanea della contraddizione originaria unica e interna della struttura, le leggi della transizione da un qualsivoglia modo di produzione a un altro modo di produzione (leggi della diacronia) sono, necessariamente, distinte dalle leggi di riproduzione di un qualsivoglia modo di produzione (leggi della sincronia, per la riproduzione semplice, e della dinamica, per la riproduzione ampliata): riproduzione e transizione sono due oggetti appartenenti a due teorie regionali distinte.

Se la transizione può essere l'oggetto di una teoria della transizione, ciò significa che questo testo di Balibar, benché abbandoni la problematica hegeliana, non può essere identificato con il materialismo aleatorio dell'ultimo Althusser. Riflettendo la prospettiva di questo materialismo della contingenza, Althusser

16 Per la corrispondenza tra Marx, Mikhailovski e Vera Zasulič, cfr. K. Marx - F. Engels, *India, Cina, Russia* cit., pp. 234-244.

ritiene che l'incontro dei due elementi necessari allo sviluppo dell'economia capitalista, la concentrazione di grandi capitali monetari in poche mani e l'esistenza di una massa di lavoratori liberi e spossati, che sono gli elementi citati nella *Lettera ai populistici russi del 1877*, come abbiamo già visto, sia un incontro aleatorio. Questi due elementi non si sono incontrati nella Roma antica, ma avrebbero potuto incontrarsi, e in questo caso le relazioni di produzione capitaliste sarebbero comparse prima del sorgere del feudalismo; circa dieci secoli più tardi, gli stessi due elementi si sono incontrati nel periodo di declino del feudalismo, dando origine alla struttura economica capitalista; ma, ci ricorda Althusser, avrebbero potuto non incontrarsi. Del resto, Althusser applica il materialismo aleatorio tanto alla transizione quanto alla riproduzione del modo di produzione. La ripetizione nel tempo dell'incontro di questi due elementi, ripetizione che caratterizza la riproduzione del modo di produzione capitalista ormai pienamente sviluppato, è necessaria soltanto apparentemente; in realtà, in qualsiasi momento, senza che possiamo prevederlo, l'incontro potrà non avvenire. Il materialismo aleatorio è, in tutta la sua estensione, il regno della contingenza, e non quello delle leggi necessarie¹⁷.

Torniamo al testo di Balibar, che lavora sotto l'influenza della problematica althusseriana degli anni Sessanta. Se la struttura non si evolve spontaneamente grazie a una contraddizione interna originaria e unica, come può avvenire la transizione? Per una contraddizione venuta da fuori? Non è questa la risposta di Balibar. Ciò che accade è che la riproduzione ampliata, cioè la dinamica del modo di produzione, genera degli effetti contraddittori che, questi sì, potranno dar origine agli elementi del futuro modo di produzione. «La contraddizione è derivata, e non originaria», dice Balibar, non si trova cioè nella struttura, ma negli effetti della struttura. Il capitale-denaro concentrato in poche mani e il lavoratore libero espropriato sono sorti, dice Balibar sulla base del capitolo *L'accumulazione originaria* (di cui si avvale abbondantemente), nel periodo in cui prevaleva il modo di produzione feudale e come effetto derivato dalla dinamica di questo modo di produzione. La genealogia di questi elementi non è ancora la storia del capitalismo, ma la sua *preistoria*. Pensando allo sviluppo del capitalismo, potremmo rammentare che la concentrazione e centralizzazione del capitale e la socializzazione del lavoro sono effetti della dinamica del modo di produzione capitalista. Ma la concentrazione e la socializzazione nel capitalismo sono, entrambe, di tipo capitalista, non sono dei germi di socialismo che crescono all'interno della società capitalista. Tanto nel passaggio dal feudalesimo al capitalismo, quanto nel passaggio dal capitalismo al socialismo, la genesi degli elementi del

17 Cfr. V. Morfino, *Il materialismo della pioggia di Althusser. Un lessico*, «Quaderni Materialisti» 1 (2002), pp. 85-108.

futuro modo di produzione corrisponde alla preistoria di questo nuovo modo di produzione, alle sue origini, alla formazione di ciascuno degli elementi che lo compongono, ed è separata da quell'altro fenomeno che è l'*inizio* della sua struttura, cioè, della sua storia: la nascita della nuova totalità strutturale. La formazione di questa struttura è, effettivamente, l'inizio di un nuovo modo di produzione e, pertanto, dell'oggetto della teoria della transizione.

Stabilite queste premesse epistemologiche generali, Balibar espone le proprie tesi teoriche sulla transizione. Le fasi di transizione, secondo Balibar, sarebbero caratterizzate da due discordanze. A livello della struttura economica, la non-corrispondenza tra le relazioni di proprietà e le relazioni di appropriazione materiale. L'esempio è dato dal periodo della manifattura, in cui si avrebbe una non-corrispondenza tra, da un lato, la proprietà (già) capitalista e il controllo tecnico della produzione (ancora) nelle mani del lavoratore. La proprietà privata capitalista (relazione di proprietà) mina il controllo tecnico del produttore sul processo di produzione (relazione di appropriazione materiale), inducendo la sostituzione della manifattura da parte della grande industria. Questa, instaurando la sussunzione reale del lavoro al capitale, restaura la corrispondenza tra la proprietà e l'appropriazione materiale. A livello della struttura sociale totale, la non-corrispondenza tra i differenti livelli strutturali avverrebbe in virtù di una discordanza per anticipazione del politico («il diritto, la politica e lo Stato») di fronte all'economico. Balibar non abbandona la tesi secondo la quale lo sviluppo delle forze produttive si trova alla base del cambiamento storico¹⁸. Ciò che si può inferire dal suo testo è che lo sviluppo si dà senza alterare la natura della struttura economica vigente. Il politico viene prima perché, grazie alle possibilità aperte dallo sviluppo delle forze produttive, lo Stato può cambiare la natura della propria politica quando l'economia permane socialmente vincolata ai rapporti di produzione anteriori. Parlando della transizione al capitalismo, Balibar si riferisce genericamente alla violenza dello Stato e alla manipolazione della legge in riferimento all'impulso dato al processo di accumulazione originaria. Suggestisce che lo Stato Assolutista era uno Stato la cui politica avrebbe provocato lo sviluppo dell'economia capitalista che si trovava allora soltanto in una fase iniziale. Ebbene, la non-corrispondenza, o discordanza, da una parte, tra relazione di proprietà e relazione di appropriazione materiale e, d'altra parte, tra politica e economia, fa sì che le differenti strutture e le differenti relazioni, anziché riprodurre le condizioni di riproduzione delle altre, interferiscano nel loro funzionamento alterandole. Sarebbe questa la dinamica del processo di transizione.

Vorremmo indicare due problemi. Balibar non ci dice quale sia la relazione tra i due tipi di non-corrispondenza, o discordanza, che presenta – la discor-

18 È stata Ângela Lazagna che, durante le discussioni del Cemarx, ha richiamato la mia attenzione su questo punto.

danza nell'economia e la discordanza nella struttura sociale totale. L'altro problema è che l'autore segnala come discordanza per anticipazione del politico nei confronti dell'economico l'intervento politico dello Stato nell'accumulazione originaria, accumulazione che, all'interno della problematica di Balibar, dovrebbe essere considerata la storia degli elementi costitutivi del modo di produzione capitalista, cioè, la preistoria di questo modo di produzione, e non il processo di transizione, che è ciò di cui qui si tratta. Seguendo la tesi generale di Balibar sulla discordanza per anticipazione del politico, ma caratterizzando diversamente questa discordanza, sosterremo che la transizione ha inizio con la discordanza tra lo Stato e l'economia, vale a dire, ha inizio con la discordanza tra, da un lato, la struttura giuridico-politica dello Stato che «è avanzata» come risultato di una rivoluzione, e, d'altro lato, la struttura dell'economia che è rimasta «indietro», legata al modo di produzione anteriore. Illustreremo questa tesi facendo riferimento alla transizione dal feudalismo al capitalismo e alla transizione dal capitalismo al socialismo.

Lo Stato è il principale fattore di coesione delle formazioni sociali divise in classi, in virtù della sua funzione repressiva, e di un altro aspetto, quasi sempre ignorato, che è la sua funzione ideologica. Da una parte, questo organismo detiene il monopolio della forza organizzata, forza che mostra e mobilita, quotidianamente, per mantenere i rapporti di produzione. In situazioni di crisi, questa forza è utilizzata in modo ampio e come ultima risorsa per impedire il cambiamento sociale. D'altra parte, lo Stato secerne, permanentemente, le figure ideologiche fondamentali alla riproduzione più o meno pacifica dei rapporti di produzione. L'esistenza giuridica degli ordini e dei ceti era la fonte dell'ideologia aristocratica che legittimava il lavoro coatto dei contadini servi nel feudalesimo, allo stesso modo che il diritto formalmente egualitario nel capitalismo è la fonte dell'ideologia contrattuale che occulta la relazione di sfruttamento tra il capitalista e l'operaio. Il diritto formalmente egualitario e le istituzioni statali apparentemente universaliste ad esso legate sono anche la fonte della moderna ideologia della rappresentazione popolare nello Stato. Se utilizzassimo la terminologia gramsciana, diremmo, proprio per indicare come questa posizione diverga da quella del grande marxista italiano, che tanto la dominazione (repressione) quanto l'egemonia (direzione morale) hanno come centro fondamentale l'apparato di Stato (in senso stretto) della classe dominante. Essendo lo Stato il fattore principale di coesione di una formazione sociale divisa in classi, la transizione esige un cambiamento preliminare dello Stato.

Nell'esame della transizione al capitalismo, la trattazione data dagli storici e teorici marxisti è nettamente marcata dall'economicismo. Nella quasi totalità dei casi, essi hanno concepito questa transizione come il risultato di uno sviluppo spontaneo e cumulativo dell'economia capitalista all'interno dello stesso modo di produzione feudale, sviluppo che, una volta raggiunto un certo livello, comporterebbe un cambiamento politico che «renderebbe sol-

tanto ufficiale», sul piano della politica, il capitalismo, il quale sarebbe ormai un «fatto» sul piano dell'economia – nei termini della *Prefazione* del 1859: «*Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura*». La nostra analisi, come dev'essere ormai apparso chiaro, va in un'altra direzione. Nel processo di rivoluzione politica borghese, che apre il periodo di transizione al capitalismo, lo Stato borghese creato dalla rivoluzione, in virtù del suo diritto formalmente egualitario, dà impulso alla sostituzione del lavoro coatto, che è vincolato alla gerarchia giuridica feudale degli ordini e dei ceti, col lavoro libero. La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino è l'atto rivoluzionario per eccellenza che rende lo Stato nato dalla rivoluzione incompatibile con la servitù e, al tempo stesso, lo induce alla formazione del mercato del lavoro (della forza-lavoro), elemento imprescindibile per il futuro sviluppo dell'economia capitalista. Sì, perché, nella nostra analisi, l'economia che precede la rivoluzione politica borghese non è un'economia di tipo capitalista, ma piuttosto un'economia feudale – agricoltura feudale, manifattura basata sul lavoro coatto e di tipo feudale e commercio ristretto proprio del feudalesimo.

Potrà sembrare una visione che valorizza unilateralmente il cambiamento politico, tuttavia questa impressione viene meno se consideriamo che le classi sociali che hanno avuto l'interesse e la capacità politica di dirigere il processo della rivoluzione politica borghese hanno avuto, come causa della loro formazione, il processo di sviluppo (feudale) del commercio, delle città e della manifattura che ha caratterizzato il feudalesimo europeo negli ultimi secoli della sua esistenza¹⁹. A questo punto, riprendiamo Balibar: lo sviluppo delle forze produttive apre delle nuove possibilità. Ciò che aggiungiamo noi è che è la rivoluzione politica che, creando un nuovo tipo di Stato, renderà, nel caso in cui sia vittoriosa, effettiva una tale possibilità.

Consideriamo, adesso, in questa stessa ottica, il processo di transizione al socialismo. Forse, nell'analisi di questo tema, l'impatto dell'economicismo sulla storiografia e sulla teoria marxista è stato minore. A partire dal testo inaugurale redatto da Karl Marx per l'Associazione Internazionale dei Lavoratori fino ai testi e ai programmi scritti da Lenin e dai principali dirigenti marxisti della Internazionale Comunista, l'idea secondo cui la classe operaia necessiterebbe, innanzitutto, di prendere il potere politico per dare poi inizio alla costruzione del socialismo è un'idea ampiamente presente nella letteratura marxista. Tuttavia, ciò non significa che concezioni differenti non abbiano prosperato nel campo socialista. Innumerevoli testi della Seconda Internazionale suggeriscono

19 Cfr. A. Boito, *Os tipos de Estado e os problemas da análise poulantziana do Estado absolutista*, «Crítica Marxista» 7 (1998), pp. 67-88; D. Saes, *A formação do Estado burguês no Brasil*, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1984.

che alcuni aspetti del capitalismo monopolista siano già degli elementi di socialismo all'interno del capitalismo e, più recentemente, si è sviluppata la corrente che abbiamo denominato nuovo socialismo utopico, che, come abbiamo visto, pretende che la transizione al socialismo avvenga escludendo la lotta per il potere, mettendo cioè da parte la rivoluzione politica.

Ora, la rivoluzione politica è l'inizio inevitabile del processo di transizione al socialismo perché soltanto lo Stato operaio, che deve essere ormai un semi-Stato, può dare avvio al processo di socializzazione dei mezzi di produzione. Questa nuova forma di organizzazione del potere politico si caratterizza per una democrazia di massa di nuovo tipo: adempimento da parte di organizzazioni di massa di compiti amministrativi, giudiziari e repressivi, precedentemente monopolizzati dalla burocrazia di Stato; indicazione dei burocrati rimanenti per mezzo dell'elezione popolare e non per cooptazione; mandato obbligatorio per ogni incarico amministrativo, giudiziario e di rappresentazione politica; eguagliamento dei salari dei funzionari e degli operai ecc. Bene, soltanto questo semi-Stato può costituire una barriera al controllo privato dei mezzi di produzione e dare impulso, grazie a quella che possiamo chiamare la socializzazione del potere politico, alla socializzazione dei mezzi di produzione: pianificazione democratica unificata al centro e gestione operaia della produzione nella base. È questo processo di soppressione della proprietà privata e d'instaurazione del controllo collettivo del produttore diretto sui mezzi di produzione, iniziato dalla rivoluzione politica, che può ripristinare la corrispondenza tra politica e economia – facendo sì che la socializzazione dell'economia avanzi fino a corrispondere alla socializzazione del potere politico prodotta dalla rivoluzione politica della classe operaia. È esattamente questa la dinamica che Marx ha presente nei suoi scritti sulla Comune di Parigi del 1871. Marx ha caratterizzato la Comune come la prima esperienza di potere operaio, basata su di un nuovo tipo di potere «socializzato», che era rimasto in disaccordo con l'economia ancora capitalista e che avrebbe potuto stabilizzarsi soltanto nel caso che fosse «completato» dalla socializzazione dell'economia²⁰.

20 A. Boito, «Comuna republicana ou Comuna operária. A tese di Marx posta à prova» e L. Cavini Martorano, «Elementos do Estado proletário na Comuna de Paris», in A. Boito (org.), *A Comuna de Paris na história*, São Paulo, Editora Xamã, 2002, rispettivamente pp. 47-66 e 67-79. Cito una frase con la quale Marx indica questo fenomeno della discordanza tra il politico e l'economico e la dinamica della transizione che ne segue: «Il dominio politico dei produttori non può coesistere con la perpetuazione del loro asservimento sociale. La Comune doveva dunque servire da leva per svellere le basi economiche su cui riposa l'esistenza delle classi, e quindi del dominio di classe» (K. Marx, *La guerra civile in Francia*, tr. it. di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1980, p. 85).

Riprendendo la lettera di Marx ai populistici russi, diremmo che il «qualcosa» che è mancato nell'antica Roma è stato, insieme ad altri elementi, l'*agente sociale della rivoluzione* politica borghese, rivoluzione senza la quale, come abbiamo indicato sopra, non si dà inizio né al processo di costruzione del capitalismo, né a quello del socialismo. L'Europa Moderna, a differenza di Roma, aveva accumulato, grazie allo sviluppo delle forze produttive, una serie di agenti popolari della rivoluzione politica borghese (in generale, la borghesia non ha mostrato di avere disposizione a prendere, scatenare e mantenere un processo rivoluzionario): gli artigiani urbani, i piccoli negozianti e commercianti e la nuova «classe media» legata al lavoro non-manuale nei servizi e nello Stato. Nell'antica Roma si aveva a disposizione qualcosa di simile? Ci sembra di no: i contadini romani e greci erano cittadini e potevano possedere schiavi. Ma certo questa è soltanto un'indicazione per un percorso di riflessione sul problema: un percorso che consideri seriamente la rivoluzione politica come requisito della transizione da un modo di produzione a un altro.

4. *Questioni aperte*

Siamo partiti dall'esame dell'unità della problematica nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel e nelle tesi per una teoria della storia della *Prefazione* del 1859 di Marx: il cambiamento storico concepito come risultato di una causa unica, di una contraddizione originaria inscritta dall'inizio all'interno della totalità sociale, e la conseguente concezione del processo storico come evoluzione inevitabile e prevedibile. Nei testi di Marx degli anni Settanta, abbiamo constatato l'esistenza dell'abbozzo di un'altra problematica: l'idea di causalità multipla, che abbiamo considerato doversi pensare come un tutto articolato di cause diseguali. Abbiamo visto, in seguito, che Balibar ha pensato a un posto per la politica nel processo di transizione: la transizione ha inizio con una discordanza per anticipazione del politico nei confronti dell'economico. Abbiamo qualificato il fattore politico, che nel testo di Balibar era indicato in modo inadeguato e aporetico, come il cambiamento nella struttura dello Stato. Ciò fa della rivoluzione politica il punto d'inizio di tutto il processo di transizione – abbiamo fatto, a questo punto, un riferimento critico al nuovo utopismo che pretende di «cambiare il mondo senza prendere il potere». Il movimento fondamentale continua a essere il movimento dell'economia. È essa che offre la base al processo di cambiamento. In questa nuova formulazione, il gioco tra l'economia e la politica nel processo di transizione altera la concezione del processo storico, che comincia a essere pensato come un quadro di possibilità e non più come di necessità ineluttabili.

Le poche osservazioni fatte sono ben lungi dall'abbracciare tutte le complesse questioni comprese nell'elaborazione di una teoria marxista della sto-

ria. Non abbiamo discusso il ruolo svolto dalle forze produttive, dalla lotta di classe e dall'ideologia. T.B. Bottomore, negli anni Sessanta, rispondendo alla critica dei teorici delle élites ai marxismi, ha osservato:

Marx non dice che tutti i cambiamenti sociali e culturali possono essere spiegati per mezzo dei fattori economici, ma cerca di stabilire che i principali tipi di società, soprattutto nell'area della civiltà europea, possono essere distinti in termini di sistema economico, e che i cambiamenti sociali di maggior importanza, da un tipo di società ad un altro, possono essere meglio spiegati dai cambiamenti dell'attività economica, che danno vita a nuovi gruppi sociali con interessi nuovi²¹.

Troviamo qui una delle maniere di pensare la relazione tra il movimento economico della società e la lotta di classe. Ad ogni modo, le relazioni tra i pochi elementi che abbiamo discusso e tutti gli altri che abbiamo appena enumerato dipendono, simultaneamente, dall'approfondimento della riflessione teorica e della ricerca storica da parte dei marxisti. Sul piano storico, basta rammentare la discussione che abbiamo indicato sulle relazioni dello Stato assolutista con il feudalesimo per scorgere le difficoltà di un tale compito. Come si porrebbe la discussione della transizione dallo schiavismo antico al feudalesimo in Europa occidentale? Vale la pena di ricordare che i marxisti, informati dalla visione economicista presente nella *Prefazione* del 1859, hanno sempre rifiutato l'argomento secondo cui la servitù e il vassallaggio sarebbero nati da cambiamenti politici. Ora, a partire da ciò che abbiamo detto in questo testo, e seguendo Balibar, questo rifiuto può essere riesaminato, in analogia con l'indicazione che abbiamo dato di un percorso per riconsiderare la tesi secondo la quale la rivoluzione politica borghese in Europa sarebbe soltanto la consacrazione dello sviluppo dell'economia (che sarebbe già capitalista) nei principali paesi europei. Sul piano della teoria, si pone, tra l'altro, la necessità di pensare teoricamente il tipo di relazioni che si stabiliscono tra i fattori economici, politici e ideologici nel processo di transizione²².

Torniamo, per chiudere questo percorso, alla questione del limite della teoria della storia. Nella citazione di Bottomore riportata sopra è possibile verificare che si suppongono due idee fondamentali e, al tempo stesso, non sufficientemente discusse da Marx: perché avviene (o può avvenire) uno sviluppo delle forze produttive nel corso della storia? Perché le nuove classi sociali che esprimono questo sviluppo dispongono, per il marxismo, di un possente vantaggio nella lotta storica? Queste domande sono rimaste interamente senza risposta. Tuttavia, questo limite della teoria marxista non ne diminuisce per

21 T.B. Bottomore, *Elite e società*, tr. it. di E. Rispoli, Milano, Il Saggiatore, 1967, pp. 32-33.

22 Cfr. L. Cavini Martorano, *Socialismo: notas sobre revolução, transição e programa*, «Crítica Marxista» 18 (2004), pp. 100-114.

nulla la qualità scientifica. Grandi scienziati, che hanno reso possibili dei salti qualitativi nella storia della scienza, hanno formulato le proprie teorie coscienti dei limiti contenuti in esse e del fatto che difficilmente avrebbero potuti superarli loro stessi nella loro epoca. Paragonando le ipotesi di teoria della storia presenti nella *Prefazione* del 1859 con altri ambiti di conoscenza scientifica, potremmo ricordare che Charles Darwin ha formulato la teoria dell'origine delle specie attraverso la selezione naturale, nella quale la trasmissione di caratteri da una generazione all'altra svolge un ruolo centrale, senza conoscere i fondamenti della genetica, e che Sigmund Freud ha formulato la sua teoria delle nevrosi come manifestazioni deformate di pulsioni represses, principalmente sessuali, senza aver potuto spiegare le ragioni dell'importanza di tali pulsioni²³.

Forse la spiegazione del primato dello sviluppo delle forze produttive deve fare ricorso sia al carattere variabile dei processi storici, sia ad alcuni attributi permanenti della specie umana in quanto specie animale²⁴.

[Traduzione dal portoghese di Marco Vanzulli]

23 J. Howard, *Darwin*, tr. it. di P. Fait, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 65-76; J. Laplanche - J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*, Paris, PUF, 2002³ (1967), pp. 384-385.

24 È lo stesso Louis Althusser, critico rigoroso dell'umanesimo teorico speculativo, ad ammonire i marxisti della necessità di sviluppare lo studio scientifico della specie umana. Gerald A. Cohen, uno dei fondatori del marxismo analitico, cerca di dare un fondamento alla tesi della *Prefazione* del 1859 argomentando che lo sviluppo delle forze produttive e il loro primato nei confronti dei rapporti di produzione deriva dalla razionalità della specie umana. Mera speculazione filosofica o tesi scientificamente fondata? Cfr. L. Althusser *A querela do humanismo - II*, «Crítica Marxista» 14 (2002), pp. 48-72; S. Bracaletti, *Il marxismo analitico e il problema della spiegazione funzionale applicata al materialismo storico*, «Quaderni Materialisti» 1 (2002), pp. 137-170.