

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI ROMA "LA SAPIENZA"
FACOLTÀ DI STUDI ORIENTALI

RELIGIONE E POLITICA
mito, autorità, diritto

a cura di
Paola Pisi e Biancamaria Scarcia Amoretti

LA SAPIENZA ORIENTALE – CONVEGNI
ROMA 2008

Indice

La Sapienza Orientale Convegni

progetto editoriale: Angelo Arioli
grafica di copertina: Angelo Arioli
Digitazione testi a cura di David Marchetti

redazione: Angelo Arioli, Arianna D'Ottone,
comitato scientifico: Angelo Arioli, Antonetta Bruno, Federico Masini,
Paola Orsatti, Maria Teresa Orsi, Raffaele Torella
direttore scientifico: Angelo Arioli

© Edizioni Nuova Cultura, Roma 2008

Ringraziamenti	5
Premessa	7
Prima giornata: MITO	
PAOLA PISI, Presentazione	11
CRISTIANO GROTTANELLI, Appunti su mito e potere	18
SANDRO BARBERA, Alfred Baeumler e il culto dell'eroe	33
GAETANO LEITIERI, Roma, il Principe e il Messia. Fondazione e decostruzione del teologico-politico: Agostino, Machiavelli, Schmitt, Derrida.....	46
GIANROBERTO SCARCIA, Il mito del credente perfetto nel pensiero dello sciismo šayhī.....	118
ADOLFO TAMBURELLO, Mito e politica nella tradizione storico-religiosa giapponese.....	130
EMILIO GENTILE, La sacralizzazione della politica	140
Seconda giornata: AUTORITÀ	
BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI, Presentazione	153
MARIO PRAYER, Il concetto di autorità nel movimento <i>Hindutva</i> , da V. D. Savarkar al Sangh Parivar.....	157
ALESSANDRA CHRICOSTA, "Religione" e potere in Cina	172
FRANCO MAZZEI, Religione, autorità e politica: nel particolarismo culturale nipponico.....	186
EMANUELA PRINZIVALLI, Ministro di Dio e bestia di Satana: il rapporto tra il cristianesimo delle origini e l'autorità politica.....	200
GIULIANO TAMANI, Legge divina e profezia nel <i>Kuzari</i> di Yehudah ha-Levi (1075-1141)	224
LEONARDO CAPEZZONE, Egemonia e autorità nell'analisi del potere di Ibn Khaldūn (1332-1406)	239
Terza giornata: DIRITTO	
PAOLA PISI, Presentazione	259
FRANCO D'AGOSTINO, La tradizione legale della Mesopotamia.....	263

ILEANA CHIRASSI COLOMBO, Mythos/Nomos (il Racconto e la Legge).....	278
GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO, «Illusione religiosa» e «feticismo della merce» tra Ludwig Feuerbach e Karl Marx	305
FULVIO TESSITORE, Weber, politica e religione	347
BIANCAMARIA SCARCIA AMORETTI, In memoria di Francesco Castro.....	354
FRANCESCO D'AGOSTINO, Il cristianesimo e il dis-centramento del politico.....	358
MASSIMO PAPA, Il ruolo del diritto islamico oggi: il paradigma dell'Afghani- stan	377
DANIELA BREDI, Il diritto come simbolo d'identità per i musulmani dell'Asia meridionale: il conflitto tra élite religiosa ed élites politiche.....	416
MARCO SALATI, Šarī'a e pratica legale nella Siria ottomana tra innovazione e tradizione: il caso di Aleppo (secoli XVII-XVIII).....	432
LORENZO DECLICH I giuristi šāfi'īti nel sultanato di Zanzibar	451
I Docenti.....	461

Ringraziamenti

Le righe che seguono sono del tutto prescindibili; chi le scrive non ha competenze particolari per aggiungere alcunché a quanto illustrato nella *Premessa* dalle due curatrici di questo volume e ancor meno, poi, alle *Presentazioni* dalle stesse singolarmente premesse ai contributi che hanno animato le tre giornate del Congresso cui si riferiscono gli atti qui pubblicati. Perché rischierebbe l'ovvietà del luogo comune anche soltanto limitandosi a sottolineare l'importanza, per non dire poi dell'attualità, del tema proposto, quello del rapporto *religione-politica* qui visto attraverso alcune articolazioni (*mito, autorità, diritto*) particolarmente significative in quanto momenti comuni sia dell'esperienza religiosa sia di quella politica.

Chi scrive si limiterà a un'osservazione marginale relativa alla forma con cui tale tema è stato trattato, non tanto perché l'esposizione e il confronto di argomentazioni all'interno di un congresso di studi ne solleciti alcuna in particolare, quanto perché gli interventi proposti dagli studiosi erano rivolti soprattutto a studenti di dottorato e di lauree specialistiche, col fine, anche, di stimolarne il contributo. Apparentemente nulla di strano, essendo uno dei compiti distintivi di un docente universitario quello di trasformare in didattica la propria attività di ricerca, sottoponendola magari a discussione con gli studenti. Dovrebbe essere la normale quotidianità universitaria, ma tutti sappiano che non è più così, perché all'Università, di fatto e col conforto di normative ormai consolidate, si chiede, quasi si intima, soprattutto altro.

Chi scrive, allora, si limiterà a esprimere il proprio debito di riconoscenza nei confronti della prof.ssa Scarcia che ha fatto dono di questo prezioso testo a "La Sapienza Orientale", giovane collana della Facoltà di Studi Orientali, nella maniera più semplice e diretta.

Grazie.

Angelo Arioli
La Sapienza Orientale

uguale; l'incidente del mito sarebbe dunque una specie di 'peccato originale', che fonda le condizioni normali dell'esistenza.

Non ci interroghiamo sulla posizione delle donne nella società Murghin, che conosce comunque il tema dell'impurità, ma osserviamo come la lunga onda della comunicazione narrativa ponga l'inizio di questo mondo, luogo del mutamento, in rapporto al disordine creativo legato ai corpi ed all'agire di una mitica coppia femminile.

GIUSEPPE ANTONIO DI MARCO

«Illusione religiosa» e «feticismo della merce»
tra Ludwig Feuerbach e Karl Marx

1. L'oggetto della religione è fatto dall'uomo stesso

Secondo Ludwig Feuerbach «il segreto della religione»¹ consiste nel fatto che "l'uomo oggettiva a sé il proprio essere e poi di nuovo si rende oggetto di questa essenza oggettivata, convertita in un soggetto; egli si pensa, è oggetto a se stesso, ma come oggetto di un oggetto, di un altro ente"². Nella religione, dunque, si verifica un'inversione di soggetto e oggetto. Seguiamo con Feuerbach quest'inversione nella sua fenomenologia e nella sua genesi.

La coscienza di un oggetto sensibile è qualcosa di diverso della coscienza di sé, ma nella religione la coscienza dell'oggetto religioso coincide immediatamente con l'autocoscienza, perché la religione è la coscienza che l'uomo ha della sua essenza, la quale è oggettivata in un ente altro dall'uomo. La religione è l'autocoscienza umana che - ecco l'inversione da spiegare - diventa coscienza di un oggetto altro da sé. La ragione di questa differenza sta nel fatto che gli oggetti sensibili sono indifferenti alla coscienza perché si danno in se stessi, mentre l'oggetto religioso presuppone un giudizio "critico" nel senso etimologico del termine, ossia una distinzione, una "separazione", tra ciò che è divino e ciò che non lo è. Ma così l'oggetto scelto "criticamente", ossia frutto del discernimento del soggetto, «non è altro che l'essenza oggettiva del soggetto stesso»³. Pertanto Dio,

¹ L. FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. F. Tomasoni, Roma-Bari 2006, p. 47.

² *Ibidem*.

³ *Ivi*, p. 36.

ossia l'oggetto della religione quale deriva dal giudizio critico che distingue divino e non divino, è solo l'oggettivazione del modo in cui l'uomo pensa, vuole e sente, cioè l'oggettivazione di facoltà, di attributi umani che, appunto in quanto caratteristici dell'uomo, sono "giudicati" come divini. Perciò Dio non è altro che la coscienza di sé dell'uomo come uomo: «Dio è l'interno dell'uomo *rivelato*, il suo sé espresso, la religione è il solenne disvelarsi dei tesori nascosti dell'uomo, l'ammissione dei suoi più intimi pensieri, la *pubblica confessione dei suoi segreti d'amore*»⁴.

Quando qui si parla dell'"uomo" si intende l'uomo come "genere". Infatti per Feuerbach l'uomo ha una vita duplice, esteriore come individuo e interiore come genere. Considerato sotto questo profilo del genere, egli ha un'essenza infinita espressa appunto nella religione, il cui oggetto è infinito ed è niente altro che l'essenza dell'uomo fatta presente a se stesso nella coscienza, ma capovolta in coscienza di un oggetto estraneo. Così non avviene in un essere come l'animale, che vive solo la vita individuale, non quella del genere, e la cui essenza è davvero finita, perciò non può avere in senso stretto "coscienza", perché quest'ultima si identifica con coscienza dell'infinito, almeno che non si intenda coscienza nel senso lato di facoltà di percepire le cose esteriori, distinguere sensibilmente, nel qual caso la si può attribuire anche agli animali. Poiché non si potrebbe avere coscienza dell'infinito se il soggetto che ha coscienza non fosse esso stesso infinito, ed essendo qui il soggetto di questa coscienza dell'infinito (che poi è coscienza di sé o autocoscienza) l'uomo come genere, l'essenza infinita dell'uomo, di cui egli ha coscienza e che costituisce il suo genere, dunque l'autocoscienza dell'uomo come genere, è data dalla "trinità" di ragione, volontà o libertà, e sentimento o cuore. Questi attributi dell'uomo sono le facoltà o perfezioni del suo genere e, in quanto perfette, esistono ciascuna di per se stessa, ossia la ragione esiste in vista della ragione, la volontà in vista della libertà e il sentimento in vista dell'amore. Inoltre, essendo perfezioni inerenti all'uomo come genere, esse «non sono facoltà che l'uomo *possiede* – infatti senza di loro non sarebbe nulla, egli è ciò che è solo per mezzo loro; ma [...] sono *forze* che lo *animano, determinano, dominano* – *forze divine, assolute*, cui non può opporre resistenza»⁵, come accade quando non si può resistere alla forza dell'amore, dei suoni, alla stringenza logica del pensiero o all'energia della volontà che si impone quando, grazie ad essa, si consegue una vittoria su se stessi.

Un soggetto si riferisce sempre a un oggetto, ma l'oggetto in questione è la manifestazione dell'essenza di quel soggetto resa oggettiva. Feuerbach fa l'esempio del rapporto dei pianeti con il sole: quest'ultimo è differente rispetto ad

⁴ Ivi, p. 37.

⁵ Ivi, pp. 27-28.

ogni pianeta, e non per un effetto di apparenza prospettica, ma perché l'intensità, la forza, la luminosità con cui esso scalda e illumina un pianeta, esprime il rapporto di quel pianeta con la sua propria essenza⁶. Perciò il pianeta uomo, come ogni altro soggetto, è nulla senza oggetto - come testimonia la vita dei grandi uomini, i quali furono dominati dall'unica passione di realizzare il fine che costituiva l'oggetto della propria esistenza - e l'oggetto è la manifestazione della sua stessa essenza. Quindi l'oggetto, il sole a cui l'uomo si riferisce, non è altro che la propria essenza, per cui la coscienza che l'uomo ha dell'oggetto non è altro che la coscienza che egli ha di se stesso. Nell'uomo inteso come genere la coscienza si identifica, perciò, con l'autocoscienza, ma l'autocoscienza qui, a mio avviso, non è da intendersi in senso idealistico, bensì materialistico, in quanto coscienza oggettiva, ossia coscienza di facoltà essenziali che si impongono in assoluto e che, in quanto assolute, sono la manifestazione della sua forza essenziale. Il punto è che il soggetto è sempre costitutivamente oggettivo, non è niente altro che le sue oggettivazioni, le quali, proprio in quanto oggettive, sono manifestazioni delle facoltà costitutive del soggetto, della sua essenza. Per illustrare questo punto con l'esempio di Feuerbach, un raggio di luce scuote un animale per quel tanto che tocca immediatamente la sua vita, e questo rapporto del soggetto con l'oggetto è qui conforme espressione dell'essenza limitata, finita dell'animale stesso; l'oggetto è manifestazione adeguata e perfetta della sua forza essenziale. Nell'uomo anche le stelle più lontane sono oggetto del suo sguardo, perché esse non sono viste da lui sotto l'aspetto dell'utilità o della dannosità, ma come oggetto di contemplazione, e in questo rapporto con l'oggetto egli esprime la sua natura contemplativa, dunque una sua facoltà; allo stesso modo l'oggetto amato esprime la forza della facoltà di amare, il suono ricco di contenuto esprime la forza del sentimento e, muovendo il sentimento, esso oggetto è sentimento (soggetto) che muove se stesso:

“Di qualsiasi oggetto [...] diventiamo [...] coscienti, abbiamo sempre nel contempo coscienza anche della nostra propria essenza. Non possiamo attuare nient'altro senza attuare *noi stessi*. E poiché volere, sentire, pensare, sono perfezioni, attuazioni, realtà, è impossibile sentire o percepire come facoltà *limitata, finita, cioè nulla* la ragione *con la ragione*, il sentimento *col sentimento*, la volontà *con la volontà*”⁷.

⁶ Feuerbach intende qui la differenza non apparente, ma come un vero "essere altro", in senso fisico, non astronomico e scientifico.

⁷ Ivi, p. 30.

Se l'essenza che si manifesta nell'oggetto, ovvero l'oggetto della ragione, della volontà e del sentimento, è rispettivamente la stessa ragione, volontà e sentimento, queste sono perfezioni le quali, perciò, non possono essere finite, ma infinite:

“Finitezza e nullità si identificano [...]. E' [...] impossibile che prendiamo coscienza della volontà, del sentimento, della ragione come di forze finite giacché ogni perfezione, ogni facoltà ed essenza originaria è *immediato avverarsi e confermarsi*. Non si può amare, volere, pensare senza avvertire come perfezioni queste attività, non si può percepire di essere un'essenza che ama, vuole, pensa senza sentirne una *gioia infinita*. Coscienza è, da parte di un'essenza, esser-oggetto-a-se-stessa, non è perciò nulla di separato, di distinto, dall'essenza cosciente di sé. Come potrebbe altrimenti esser cosciente di sé? E' perciò impossibile essere coscienti di una perfezione come se fosse un'imperfezione, *impossibile avvertire il sentimento come limitato, impossibile pensare il pensiero come limitato*”⁸.

Va ribadito che qui l'infinità e la perfezione sono attributi costitutivi dell'essenza dell'uomo, quindi dell'uomo come genere, non come individuo singolo, il quale certamente è e deve riconoscersi come finito e limitato. Ma proprio questo riconoscersi come finito e limitato comporta contemporaneamente la coscienza di sé come genere, ossia la coscienza della perfezione e infinità dell'uomo. Infatti senza tale coscienza l'individuo non potrebbe sentirsi e riconoscersi come limitato, quindi imperfetto e perciò tale da dovere realizzare la sua destinazione generica di uomo.

Da quanto detto fin qui sull'essenza dell'uomo, consegue che tutto quanto, dal punto di vista della speculazione di tipo trascendente, metafisico, religioso, è inteso come mezzo o come organo - ad esempio, quando si dice che il sentimento è l'organo della religione - viceversa, dal punto di vista della verità scientifica e filosofica, è ciò che è primordiale, ciò che costituisce l'essenza e l'oggetto stesso. Nell'esempio della religione, il sentimento stesso, facoltà dell'uomo come genere, è, proprio in quanto tale, qualcosa di divino⁹, mentre, dal punto di vista della religione ortodossa, esso è ateo, perché la fede ortodossa lega la religione a un oggetto esteriore. L'uomo che si muove all'interno della religione non ha affatto

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ciò si vede particolarmente, secondo Feuerbach, quando il sentimento viene visto come essenza soggettiva della religione, facendo perdere all'oggetto religioso come tale il suo valore oggettivo. Se questo valore si conserva, si mantiene solo grazie al sentimento, il quale diventa sempre più importante rispetto all'oggetto, mentre se quest'ultimo cambiasse e fosse in grado di suscitare la stessa pienezza di sentimento, «sarebbe altrettanto benvenuto» (ivi, p. 33).

consapevolezza che la coscienza di Dio è in realtà la coscienza della propria essenza umana, quindi la sua stessa autocoscienza. Questo punto non è accidentale, anzi, “la mancanza di questa consapevolezza fonda appunto la *differentia specifica* della religione”¹⁰, è caratteristica proprio del tipo di consapevolezza dell'uomo religioso, ragion per cui bisogna dire, più correttamente, che la religione è la prima consapevolezza che l'uomo ha di sé, in modo però indiretto; infatti nello sviluppo dell'uomo essa precede storicamente la filosofia. “L'uomo traspone anzitutto la sua essenza *fuori di sé*, prima di trovarla in sé. La propria essenza gli è dapprima oggetto come un'altra essenza”¹¹. Tutto il procedere storico dell'umanità verso la coscienza di sé è caratterizzato dal fatto che ogni religione successiva vede, in quello che la religione precedente riconosceva come oggetto dotato in sé di esistenza fuori dell'uomo, una creazione dell'uomo stesso, un qualcosa di soggettivo di cui egli non era consapevole; ma essa non riconosce a se stessa questo limite che imputa alle altre religioni precedenti. Perciò essa ritiene idolatre tutte le altre religioni eccetto se stessa, il cui proprio oggetto sarebbe invece vero e autenticamente divino, ma non nel senso di facoltà generica dell'uomo, bensì, di nuovo, come un'essenza che essa a sua volta pone fuori dell'uomo e dota di vita propria. Così, secondo Feuerbach, da un lato ogni stadio di evoluzione della coscienza religiosa rappresenta un progresso verso la conoscenza di sé sempre più profonda da parte dell'uomo; ma dall'altro lato anche la religione più progredita, che accusa la precedente di idolatria, rimane pur sempre una religione ossia sta nelle leggi interne di quest'ultima. Pertanto, la pretesa di criticare le religioni precedenti per avere oggettivato fuori del soggetto ciò che invece è un'oggettivazione del soggetto stesso nasce solo dal fatto che la religione più progredita

“ha un *altro* oggetto, un *altro* contenuto[;] giacché si è elevata al di sopra del contenuto delle precedenti, si illude di essere al di sopra delle leggi necessarie ed eterne che costituiscono l'essenza della religione, si illude che il suo oggetto, il suo contenuto sia oltreumano”¹².

Per cogliere dunque in pieno il fondamento soggettivo, umano dell'oggettivazione religiosa come trasposizione fuori di sé dell'essenza dell'uomo, quindi per ritrovare in se stesso l'essenza dell'uomo, occorre uscire dalle “leggi” dell'oggettivazione religiosa. Ciò lo fa la filosofia.

¹⁰ Ivi, p. 37.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, pp. 37-38.

Dal punto di vista del pensiero filosofico, “l’opposizione fra il divino e l’umano è assolutamente illusoria e [...] di conseguenza anche l’oggetto e contenuto della religione cristiana”¹³, vale a dire della religione più progredita, “è assolutamente umano”¹⁴. Infatti la religione cristiana, che vede nelle religioni precedenti l’oggettivazione, in un ente oggettivo fuori dell’uomo, di qualcosa che invece è soggettivo, per cui mostra come illusoria l’opposizione tra divino e umano che si crea all’interno di queste religioni, è anche essa soggetta alle leggi essenziali della religione, vale a dire la sua critica dipende solo dal fatto che il suo oggetto si è elevato al di sopra del contenuto degli oggetti delle religioni precedenti, ma nondimeno rimane un oggetto religioso, sia pure a uno stadio evoluto della coscienza che l’uomo ha di sé.

“La religione, almeno quella cristiana, è il rapporto dell’uomo con se stesso o, più esattamente, con la sua essenza (e questa soggettiva), ma tale rapporto con la sua essenza è come un’essenza diversa da lui. L’essenza divina non è altro che l’essenza umana o, meglio, l’essenza dell’uomo, purificata, liberata dai limiti dell’individuo, obiettivata, cioè intuita e adorata come un’altra essenza, da lui distinta, particolare – tutte le determinazioni dell’essenza divina sono perciò determinazioni umane”¹⁵.

Poiché un’essenza non può essere altro che un’essenza determinata - altrimenti, ossia se è priva di determinazioni, è nulla -, non si può, da un lato, affermare che le determinazioni divine sono in realtà determinazioni umane trasposte in un’essenza fuori dell’uomo e, dall’altro lato, lasciar sussistere l’essenza divina in sé, ritenendola come inconoscibile, perché ogni esistenza reale è qualitativa, determinata, finita, e avere il coraggio di esistere è avere il coraggio della determinazione. Infatti l’atteggiamento che ammette l’antropomorfismo delle determinazioni divine, ma vuol salvare l’esistenza divina in sé dichiarandola inconoscibile o determinabile negativamente, è solo un modo per liberarsi dalla religione volendone mantenere la parvenza. Non a caso, osserva Feuerbach, “l’assenza di determinazioni e, cosa che vi si identifica, l’inconoscibilità di Dio è [...] solo frutto del tempo moderno, prodotto dell’incredulità moderna”¹⁶, mentre un uomo veramente religioso non ammetterebbe mai un Dio privo di determinazioni e inconoscibile, perché così non sarebbe un’essenza reale. Analogamente, non ha senso mantenere le determinazioni divine sulla base della distinzione tra ciò che Dio è “in sé” e ciò che egli è “per me”, dichiarando, così, il

¹³ Ivi, p. 38.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, pp. 38-39.

valore in sé di quelle denominazioni ma ammettendone la necessità per le esigenze della rappresentazione umana. Infatti la differenza tra ciò che un oggetto è in sé e ciò che esso è per me, avrebbe un senso solo se l’oggetto può apparirmi effettivamente in modo diverso. Ma, nel caso di questa distinzione, la misura del “per me”, vale a dire il criterio di obbiettività delle determinazioni divine, è l’uomo come genere, a cui la rappresentazione religiosa corrisponde; e poiché il genere è per l’uomo l’assoluto, vale a dire ciò di cui non si può immaginare un’essenza più alta, allora anche le determinazioni divine in quanto determinazioni “per me” (nel senso di “per me come genere”, non come soggettivamente individuo) sono determinazioni di un ente perfettissimo quale esso è veramente, dunque sono determinazioni dell’essenza divina. Infatti la religione è convinta che le rappresentazioni di Dio sono determinazioni conformi non all’apparenza, ma alla realtà di Dio. Le determinazioni di Dio proprie delle altre religioni sono, per la religione in questione, idolatrie o antropomorfismi inadeguati a ciò che Dio veramente è, ma le determinazioni che essa ha di Dio sono perfettamente adeguate, anzi sono Dio stesso:

“Dio, qual essa se lo rappresenta, è il Dio autentico, vero, il Dio qual è in sé [...]. La religione non vuole una mera apparizione di Dio; vuole Dio stesso, Dio in persona. La religione cede se stessa se cede l’essenza di Dio [...]. La distinzione fra oggetto e rappresentazione, fra Dio in sé e Dio per me è una distinzione irreligiosa, scettica”¹⁷, quindi nemica della religione. Infatti, secondo Feuerbach, una volta che si è insinuata la distinzione tra predicati religiosi come antropomorfismi, sia pur necessari alla relazione dell’uomo con Dio, e esistenza di Dio quale è in sé indipendentemente da questi predicati, si finisce di necessità col negare la stessa esistenza di Dio, giacché, come abbiamo visto, un’essenza non è nulla senza predicati, attributi, determinazioni, oggettivazioni.

Questo passaggio mi sembra molto importante e originale nel modo in cui Feuerbach declina un tema già precedentemente più volte affrontato da correnti del pensiero filosofico circa l’antropomorfismo della religione. In primo luogo - a conferma dell’affermazione per cui ogni religione è convinta che le sue rappresentazioni di Dio siano corrispondenti alla realtà stessa di Dio, a differenza di quelle delle altre religioni, dove si avrebbero l’inadeguatezza e l’antropomorfismo dei predicati -, si può ricordare che per Lutero “Dio in sé” è niente altro che “Dio per me”, e Feuerbach stesso è consapevole di questa tesi del teologo cristiano. In secondo luogo, l’affermazione secondo cui il genere è la misura degli attributi divini - cosicché se questi corrispondono al genere, la rappresentazione di ciò che Dio è per me è assoluta, quindi corrisponde a ciò che

¹⁷ Ivi, p. 41.

Dio è in sé (in quanto è solo oggettivazione del genere) - mostra chiaramente che il punto capitale di questa indagine genetica sulla religione è l'adozione della prova ontologica, che Feuerbach trasferisce all'uomo come genere. Infatti, argomenta Feuerbach, per l'uomo "l'essere in sé" è l'essere di cui non ci si può rappresentare nulla di più alto, e appunto questo corrisponde all'essenza divina. Perciò è insensato chiedergli, di un oggetto, cosa esso sia in sé, perché cosa un oggetto è "in sé", è anche "per me", ossia per l'uomo come genere. Feuerbach, utilizzando a sua volta, come gli abbiamo visto fare anche in altri casi, un antropomorfismo a proposito di esseri diversi dall'uomo, dice che se Dio fosse l'oggetto per un uccello, la sua essenza apparirebbe determinata soltanto come alata, e questa rappresentazione che l'uccello ha di Dio come essenza alata sarebbe la realtà stessa di Dio, perché "per l'uccello l'essenza suprema è appunto quella dell'uccello"¹⁸, togliendo la quale scomparirebbe la rappresentazione stessa dell'essenza suprema. Certamente questo argomento, per cui se un animale avesse una religione si rappresenterebbe Dio a sua immagine, è un classico dell'interpretazione della religione come antropomorfismo, ma in Feuerbach mi sembra importante l'accento posto sull'inerenza delle determinazioni al soggetto, dell'essenza all'esistenza, della rappresentazione alla realtà, quindi, come dicevo, il peso dell'argomento ontologico nel porre l'uomo all'origine della religione.

Se, per quanto abbiamo visto, non si possono staccare le determinazioni di un'essenza dall'essenza stessa, quindi non si può distinguere il "Dio per me" dal "Dio in sé", e se l'essenza divina in sé è solo l'essenza dell'uomo come genere, oggettivata come un'altra essenza distinta e particolare, ne consegue che anche l'esistenza di Dio, ossia del soggetto di queste determinazioni, ha un carattere antropomorfo, quindi ha un presupposto umano. La credenza nell'amore, bontà, saggezza ecc. divine si fonda sul fatto che l'uomo stesso ama, vuole, sa, e non conosce nulla di più alto che amore, saggezza e bontà come perfezioni del suo genere; quest'ultimo è divino perché l'intelletto umano si estende fin dove si estende la sua essenza, il che significa le sue determinazioni, le quali costituiscono per lui la misura assoluta: ebbene, tutto ciò vale anche per l'esistenza divina, la quale fonda la sua certezza e indubitabilità sull'esistenza del soggetto umano (si parla sempre del genere). Infatti, ciò che vale per i predicati vale anche per il soggetto, perché

"la necessità del soggetto sta solo nella necessità del predicato. Tu sei *soggetto* solo come soggetto *umano*. La certezza e realtà della tua esistenza sta solo nella certezza e realtà delle tue proprietà umane. *Ciò che* è il soggetto, sta solo nel predicato; il predicato è la *verità* del soggetto [...]. Soggetto e predicato si

distinguono solo come *esistenza* ed *essenza*. La *negazione dei predicati* è perciò la *negazione del soggetto* [...]. È unicamente la *realtà* del predicato a fornire la *garanzia dell'esistenza*"¹⁹.

Infatti l'uomo religioso non considera i predicati come rappresentazioni o immagini che l'uomo si fa di Dio, distinte dall'esistenza stessa di Dio, nella quale invece consisterebbero la verità e realtà della religione. Viceversa, egli considera le determinazioni di Dio, quali amore, misericordia, bontà e anche la collera, come realtà di Dio stesso. Proprio questo atteggiamento dell'uomo autenticamente religioso, che respinge la presunzione dell'intelletto, per il quale gli attributi divini sarebbero degli antropomorfismi, mostra con chiarezza che le determinazioni divine sono determinazioni del soggetto umano, la cui realtà sta nei predicati, e sono questi ultimi la garanzia della sua esistenza come soggetto. Di conseguenza non solo le determinazioni divine (bontà, amore, saggezza ecc.) sono determinazioni umane oggettivate in un'essenza fuori dell'uomo, ma la stessa esistenza, dunque lo stesso soggetto divino, è null'altro che il soggetto umano stesso, oggettivato in un soggetto e intuito come altro dall'uomo; e ciò avviene proprio e solo in quanto è avvenuto lo stesso trasferimento a livello dei predicati. Non è infatti un caso che le determinazioni più caratterizzanti la religione, siano non di tipo astratto ma personale (Dio è persona, legislatore morale, buono, giusto, misericordioso ecc.), e che in queste determinazioni prevalga la dimensione affettiva in opposizione e scandalo all'intelletto che le nega nella riflessione. Ma appunto queste determinazioni sono essenziali alla certezza dell'esistenza stessa di Dio, la quale sarebbe nulla senza quei predicati personali, a riprova del fatto che la vera essenza della religione, in particolare del cristianesimo, è antropologica più che antropomorfa. Infatti le determinazioni e quindi l'esistenza divina, sono determinazioni e quindi esistenza umana, perché per l'uomo l'esistenza sta nell'essenza, la verità del soggetto sta nei predicati, e la religione esprime questa caratteristica essenziale dell'uomo come genere, sia pure oggettivata in un ente estraneo, proprio nel non conoscere l'antropomorfismo della distinzione tra predicati come rappresentazioni o immagini, da un lato, e soggetto come esistenza reale, dall'altro. Il voler distinguere tra i predicati divini, considerandoli come antropomorfismi, e l'esistenza divina come necessaria e assolutamente certa, dipende dal fatto che la coscienza che l'uomo ha della sua esistenza come soggetto, si dà come una certezza immediata, quindi la necessità dell'esistenza di Dio è soltanto l'oggettivazione che l'uomo fa di questa certezza immediata della sua esistenza intuita come in un essere altro da lui; viceversa, i predicati di Dio sono mediati dall'attività del pensiero, dall'autocoscienza

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ivi*, pp. 42-43.

dell'uomo, perciò egli può più facilmente ritenerli come creazione umana. Ma questa differenza è apparente, dato che, come abbiamo visto, il soggetto umano non è nulla senza oggetto, attributi determinazioni, ragion per cui se gli attributi di Dio sono attributi umani, anche l'esistenza di Dio è l'esistenza umana oggettivata in un altro essere.

2. L'uomo oggettiva il proprio essere in un altro e poi se ne rende oggetto: la famosa immagine della sistole e della diastole come caratteristica della religione.

Feuerbach ritiene assolutamente peculiare della religione un processo che, con una sua famosa metafora tratta dalla fisiologia, si può descrivere come di sistole e diastole, ossia, da un lato, di repulsione, caratteristico della circolazione arteriosa, per cui il sangue viene spinto lontano dal cuore, dall'altro lato, di attrazione, caratteristico della circolazione venosa, per cui il sangue ritorna e viene attratto dal cuore da cui è partito. "Dio è la più soggettiva essenza dell'uomo *separata e dissociata*"²⁰, ossia un'essenza "che l'uomo ha distinto e isolato da sé"²¹. "Quindi l'uomo non può agire *da se stesso*, bensì ogni bene gli viene da Dio. Quanto più Dio è *soggettivo*"²², vale a dire "quanto più è umano"²³, "tanto più l'uomo si *aliena* della sua *soggettività*"²⁴, ossia "della sua umanità"²⁵, "giacché *per sé* Dio è il suo sé alienato che però nel contempo egli di nuovo rivendica a sé"²⁶, tornando a fare suo ciò che prima ha alienato in questo ente altro da sé, ma da lui stesso creato sia nelle determinazioni attributive e predicative sia nell'esistenza, che si dà solo in questi attributi. Analizziamo questo movimento, data la centralità, per il nostro discorso, di questa argomentazione.

La religione è l'autocoscienza dell'uomo oggettivata non in se stessa, bensì in un'essenza messa fuori dell'uomo secondo l'immagine della circolazione arteriosa per cui il sangue viene spinto all'estremità. Ora, il punto caratteristico di questa repulsione dell'essenza umana è che quanto più gli attributi e la stessa esistenza di Dio sono attributi umani, benché l'uomo non sia consapevole di ciò, tanto più l'uomo viene negato in queste sue qualità, le quali vengono riposte in Dio. Ciò è comprensibile, perché, essendo Dio niente altro che gli attributi umani, i quali sono in sé divini ma vengono posti fuori dell'uomo in un altro essere considerato divino, ecco che nell'intuizione dell'essenza divina ciò che è positivo è costituito

²⁰ Ivi, p. 48

²¹ Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. C. Cometti, Milano 1971, p. 51.

²² Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. F. Tomasoni, cit., p. 48.

²³ Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. C. Cometti, cit., p. 51.

²⁴ Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. F. Tomasoni, cit., p. 48.

²⁵ Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. C. Cometti, cit., p. 51.

²⁶ Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. F. Tomasoni, cit., p. 48.

appunto dall'elemento umano, mentre, di conseguenza, nell'intuizione dell'umano resta solo il negativo. Se infatti l'uomo - sempre inteso come genere - traspone in Dio la sua essenza, ossia la sua divinità, dato che i suoi attributi sono di natura divina, ecco che egli stesso appare al polo opposto come un nulla davanti a Dio. Quanto più Dio è reso simile all'uomo, tanto più l'uomo diventa, per opposizione del negativo al positivo, dissimile rispetto a Dio. Invero si tratta di un movimento in cui nulla va perduto e tutto si conserva, perché è l'uomo stesso che trasferisce le sue qualità supreme, la sua divinità in un essere fuori di lui, ma da lui stesso creato. Perciò, dice Feuerbach, "questa autonegazione è solo autoaffermazione. Quello di cui l'uomo si spoglia, si priva in se stesso, lo gode appunto in Dio in una misura incomparabilmente più alta e più abbondante [...]. *L'uomo nega di sé soltanto ciò che pone in Dio*"²⁷. Nega la sensibilità attraverso la castità, e più avviene questa negazione, più Dio appare con caratteri sensibili, tanto che in epoche passate il culto di Maria vergine diventava addirittura più importante di quello di Cristo e di Dio stesso; nega la sua ragione, asserendo di non sapere nulla di Dio, quindi di avere solo pensieri mondani e terreni, e in compenso Dio appare con pensieri e piani umani, come un maestro che si adatta agli scolari, sa tutti i pensieri dell'uomo anche i più bassi; l'uomo si spersonalizza e Dio è tanto più personale; l'uomo nega il suo onore, la sua vanità e in compenso Dio pensa e opera per la sua stessa gloria e per il suo vantaggio egoistico; si coglie come radicalmente cattivo per porre tutta la bontà in Dio.

Ora però, anche se in questo movimento l'uomo si spoglia di tutto quello che gli è essenziale e più alto, ossia caratteristico del suo genere, per porlo in Dio, negandolo a se stesso, è evidente che, per fare ciò, deve avere consapevolezza di questi attributi per riconoscerli come divini in questa nuova essenza fuori di lui. Se la cattiveria fosse nell'uomo assoluta, egli non potrebbe riconoscere la santità e la bontà come tali, giacché nel riconoscere la bontà assoluta di Dio e la peccaminosità dell'uomo, si riconosce che la santità e il bene, negati all'uomo e posti in Dio, sono nondimeno la destinazione dell'uomo, ossia sono quello che lui deve diventare. Ma se egli deve diventare qualcosa, ciò vuol dire che può diventarlo, poiché "un dovere senza potere non mi tocca, è una ridicola chimera senza affezione dell'animo"²⁸. Perciò, se l'uomo avverte di essere cattivo e tuttavia sente il bene riposto in Dio come sua destinazione, ciò vuol dire che il bene appartiene alla sua essenza, quindi il male che egli fa o che si attribuisce in opposizione alla bontà di Dio, è riconosciuto come una contraddizione con se stesso, con la sua essenza e la sua personalità. Perché si possa parlare di corruzione totale e radicale dell'uomo, questi dovrebbe adorare come ideale di

²⁷ Ivi, p. 45.

²⁸ Ivi, p. 46.

bontà e di bellezza “l’abisso dell’ignominia con coscienza e compiacenza”²⁹. Per questo motivo Feuerbach ritiene essere la mistificazione dell’agostinismo misconoscere che quello che esso dice di Dio lo dice dell’uomo stesso, almeno che l’uomo non adori come sua essenza suprema il diavolo, con la coscienza che sta adorando proprio il diavolo come tale. Tuttavia per Feuerbach questa illusione dell’agostinismo “costituisce l’essenza vera e propria della religione e perciò in questo senso fonda una distinzione essenziale”³⁰. Infatti l’agostinismo è “un pelagianesimo capovolto, pone come oggetto ciò che quello pone come soggetto”³¹. Il pelagianesimo privilegia Dio creatore a Dio redentore, che invece per Feuerbach non a caso è il Dio che connota specificamente la religione; quindi il pelagianesimo eleva l’uomo a Dio, giacché per questa dottrina l’uomo ha la sua libertà sul fondamento della sua volontà autosufficiente, perciò non ha bisogno di Dio. Invece l’agostinismo nega l’uomo e però dà a Dio tutti gli attributi umani e lo abbassa fino alla morte di croce. Il pelagianesimo “pone l’uomo al posto di Dio”³², l’agostiniano pone “Dio al posto dell’uomo, ma entrambi arrivano allo stesso risultato”³³, solo che questa attribuzione del bene all’uomo il pelagianesimo la fa per via razionale, in linea retta, mentre l’agostinismo la fa indirettamente, per via mistica. Quest’ultimo modo, indiretto e capovolto, è per Feuerbach caratteristico, come dicevo, dell’essenza della religione: “Ciò che si attribuisce al dio dell’uomo, lo si attribuisce in realtà all’uomo stesso; ciò che l’uomo asserisce di Dio, in realtà lo asserisce di sé stesso”³⁴. Analogamente, se si determina Dio come un’essenza moralmente attiva, ossia che ama, opera e ricompensa il bene, e punisce il male, mentre l’uomo è incapace di fare il bene, in realtà si sta rendendo divina l’attività umana stessa, giacché non si conosce attività superiore a quella umana, la quale è critica, ossia vuole, ama il bene, perciò è in dissidio con se stessa nel momento in cui pone in Dio il bene, cioè il positivo, e nella coscienza che ha di se stessa il male, ossia il negativo. Anche in questo caso, per non volere nulla e negare la facoltà e l’attività umane, bisognerebbe giungere coerentemente alle posizioni del nichilismo e panteismo orientali, negando in Dio l’attività morale, e sostenere quindi che Dio è un’essenza priva di volontà, la quale non distingue fra bene e male.

Ma se Dio è attività, e precisamente attività morale, ossia che ricompensa il bene e punisce il male, ecco allora che a Dio non è indifferente se l’uomo è buono

²⁹ Ivi, p. 47.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Id.*, *L’essenza del Cristianesimo*, tr. it. C. Cometti, cit., p. 50.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, pp. 49-50.

o cattivo. Anzi, Dio vuole che l’uomo sia buono e ha interesse a questo, perché ciò realizza la sua azione, vale a dire il suo fine e la sua gloria. Infatti, come Feuerbach osserva richiamando il suo libro, *Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und der Menschheit interessantesten Momenten dargestellt und gewürdigt*, del 1839, poiché Dio ama pensa e opera solo per se stesso, egli “facendo l’uomo cerca la sua utilità, la sua gloria”³⁵. Perciò, “i sentimenti e le azioni umane non sono [...] indifferenti a Dio; sono oggetti di Dio, dunque oggetti divini, oggetti del più alto valore e interesse, giacché hanno valore e interesse per Dio”³⁶. Così, mentre nel movimento finora esaminato l’uomo pone tutto in Dio e si annulla, ovvero la sua coscienza di essere uomo coincide con il negativo, secondo l’immagine repulsiva della circolazione arteriosa, adesso abbiamo l’altro movimento, opposto e inverso, quello ben raffigurato nell’immagine attrattiva della circolazione venosa, in cui il sangue ritorna al cuore, di modo che l’uomo si riprende la sua essenza prima spinta fuori di sé, benché ciò continui ad avvenire nella forma peculiare della religione, quindi della fondamentale separazione dell’uomo rispetto a se stesso. Infatti se Dio è, come abbiamo detto, un’essenza attiva, che distingue tra bene e male, e che per il suo stesso egoismo è interessato a che l’uomo sia o diventi buono, dunque i sentimenti e le azioni umane non gli sono indifferenti, ecco che in questo secondo movimento inverso, di diastole, l’uomo diventa oggetto e fine di Dio. Ma poiché l’essenza divina altro non è che l’essenza umana, la quale diventa un’essenza fuori dell’uomo, adesso è come se questi ritrattasse il primo movimento - è proprio Feuerbach a usare i termini “ritratta”, “smentisce”. Infatti, mentre nel primo movimento tutto era stato dato a Dio e l’uomo aveva coscienza di essere nulla, adesso egli stesso diventa il fine di Dio, ovvero l’oggetto e lo scopo di Dio. L’uomo religioso, allora,

“fa dell’attività divina un mezzo della *salvezza umana* [...]. Così l’uomo, mentre apparentemente viene abbassato al punto più profondo, in verità è innalzato al massimo! L’uomo *in Dio e attraverso Dio persegue come fine se stesso*. L’uomo si propone come fine Dio, ma Dio non mira ad altro che alla salvezza morale ed eterna dell’uomo, quindi l’uomo si propone come fine solo se stesso”³⁷.

Ma così è evidente e provato che l’azione divina è qui in realtà l’azione dell’uomo, il quale mediatamente, ossia attraverso quel movimento di repulsione, per cui prima ha tolto a se stesso le sue qualità essenziali e le ha messe in Dio, adesso se le riprende attraverso il movimento di attrazione. Ma se le riprende come azioni non

³⁵ Citato in *Id.*, *L’essenza del Cristianesimo*, tr. it. F. Tomasoni, cit., p. 45.

³⁶ Ivi, p. 48.

³⁷ *Ibidem*.

sue, bensì di Dio, affinché egli stesso sia elevato al massimo, anzi, l'annullamento dell'uomo in Dio era solo un mezzo per meglio esaltare tutte le qualità dell'uomo appunto in quanto costitutivamente, essenzialmente umane, ossia aventi origine dall'uomo e da nessuna altra essenza. Infatti, argomenta Feuerbach, l'azione divina non potrebbe avere l'uomo come suo fine e agire nell'uomo come suo oggetto, non potrebbe avere un fine umano, ossia tendere a che l'uomo sia buono, saggio ecc., e realizzi in questi attributi la sua più autentica destinazione, se questa azione divina non fosse essa stessa umana. "Se l'uomo si pone come scopo il suo miglioramento morale, ha risoluzioni divine, propositi divini; se però Dio ha come scopo la salvezza dell'uomo, allora ha fini umani e un'attività umana conforme a questi fini"³⁸. Quindi in Dio, ovvero nell'attività di Dio, l'uomo ha oggettivato niente altro che la sua stessa attività. Ma avendola oggettivata in modo che essa diventa l'attività di un'altra essenza, ecco allora che egli sente l'impulso all'attività morale come proveniente non direttamente da lui, bensì da quest'altra essenza, da questo oggetto che è stato da lui stesso posto fuori di sé³⁹.

3. Origine dell'illusione religiosa

Quale è la genesi dell'illusione religiosa, del trasferimento di quelli che sono i predicati dell'essenza umana in un'essenza oggettivata fuori dell'uomo, la quale diventa un soggetto a se stante, di cui l'uomo è, a sua volta, oggetto? Come abbiamo visto, Feuerbach parte dall'uomo in sé, dall'essenza umana come caratterizzata dalla doppia vita, quella esteriore e quella interiore, la prima di tipo individuale e finito, la seconda, invece, conforme al genere. Quest'ultimo costituisce la vera essenza dell'uomo, che è infinita e perfetta in quanto i suoi attributi, senza dei quali un'essenza non sarebbe nulla, sono perfezioni, ossia esistono di per se stessi e hanno il loro fine in se stessi e non nella soddisfazione di una necessità meramente pratico-utilitaristica: il pensare ha come fine la gioia del contemplare, il cuore l'amore fine a se stesso, e la volontà l'autosuperamento e la realizzazione della libertà. Ora, l'essenza dell'uomo è per eccellenza accessibile e comprensibile come genere alla facoltà teoretica, che è anche una facoltà estetica, giacché sia alla teoria che alla bellezza è legata la contemplazione. Invece la religione parte da un punto di vista pratico, non oggettivo ma soggettivo. Infatti lo scopo della religione è la salvezza e il bene dell'uomo. Abbiamo visto altresì che Dio è solo l'oggettivazione delle facoltà e degli attributi dell'uomo, cioè della sua stessa esistenza soggettiva, in un'entità che egli pone al di fuori di lui e come da

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ Cfr., su questo punto, *Id.*, *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. C. Cometti, cit., p. 51.

lui distinta, ma a cui fa assumere come scopo il bene dell'uomo stesso; perciò egli se la raffigura come attiva e capace di giudizio morale.

Tutto questo appare in modo molto conseguente nel cristianesimo, nel quale il punto centrale è la salvezza, più che Dio puramente e semplicemente. Questa salvezza non consiste nella felicità terrena o in un qualunque bene terreno, che anzi si ritiene allontanino da Dio, mentre invece il dolore e l'infelicità avvicinano a Dio. Se la salvezza consistesse in un bene terreno, l'uomo si espanderebbe e troverebbe la sua forza in quelle attività mondane che veramente realizzano la sua essenza generica, vale a dire nella contemplazione teoretica e nell'estetica, attività che, infatti, sono fonte di gioia e piacere. Invece nel dolore e nell'infelicità l'uomo si concentra e ripiega su se stesso, "ogni suo pensiero è rivolto a ciò di cui abbisogna, e Dio è sentito come *necessità*"⁴⁰. Dio è, dunque, niente altro che questo sentimento della propria necessità di salvezza immerso in se stesso e che nega il mondo, sentimento posto dall'uomo come un essere immaginario ma per lui profondamente reale. Un sentimento siffatto, ossia della miseria, della sofferenza e dell'intima necessità di salvezza, è di natura essenzialmente pratica, non teoretica o estetica nel qual caso, essendo conforme al genere, non sarebbe caratterizzato dalla mancanza e dalla necessità, bensì dall'abbondanza, dalla gioia, dall'autosufficienza, dal non aver bisogno di altro e pago del mondo. Essendo il punto di vista teoretico estraneo alla religione, espressione del bisogno pratico individuale di salvarsi dalla sofferenza e perciò poco interessato all'essenza, verità e bellezza della natura e dell'umanità come genere, ecco che tutto ciò che riguarda questi oggetti della contemplazione teoretica ed estetica si trasforma in un'essenza altra dall'uomo, miracolosa e soprannaturale, cioè nel concetto di Dio. Questi, a sua volta, è concepito come un'essenza individuale, intesa non nel senso particolaristico degli individui umani, ma con le qualità degli individui elevate alla misura infinita del genere. Dunque, il fatto che nella religione l'uomo ponga la sua essenza generica fuori di sé facendola diventare un'altra essenza, per cui quella che è l'oggettivazione delle sue determinazioni predicative diventa un soggetto individuale dotato di vita propria e con i predicati stessi dell'uomo elevati alla misura di genere, è una necessaria conseguenza del fatto che il punto di vista pratico, proprio della religione, data la doppia vita dell'uomo come individuo e come genere, non può accedere direttamente al punto di vista teoretico, e la coscienza di sé è qui ridotta alla coscienza pratico-individuale. Così, tutto l'aspetto della vita dell'uomo che riguarda il genere e che è accessibile alla contemplazione teoretica ed estetica, è trasferito in Dio, dove l'uomo trova, dice Feuerbach, "la sua seconda metà perduta; in *Dio si integra*; in Dio soltanto è uomo *completo*. Dio è per lui un *bisogno*; gli manca qualcosa senza sapere che cosa gli manchi - Dio è questo

⁴⁰ *Ivi*, p. 201.

qualcosa che manca, Dio gli è indispensabile; Dio appartiene alla sua essenza⁴¹. Il mondo, ossia l'insieme della realtà, è accessibile e si rivela nella sua pienezza alla teoria, ma per la religione il mondo è nulla, il che significa che le sono profondamente estranee le gioie del pensatore, del naturalista, l'intuizione dell'universo. Perciò quello che perde - ossia il mondo stesso e con esso la teoria in cui questo mondo si rivela - essa lo integra in Dio, il quale diventa così il surrogato del mondo perduto e "la vita della teoria"⁴².

Ora però, l'intuizione pratica è caratterizzata dall'interesse individuale e strumentale, dunque dall'egoismo. Infatti, dal punto di vista pratico una cosa non viene guardata e goduta per se stessa, ma solo per un bisogno dell'individuo che la guarda, per un bisogno utilitario. L'intuizione pratica, dato che l'oggetto a cui essa si riferisce non sta sul suo stesso piano, ossia non è visto e goduto in virtù di se stesso, non è soddisfatta di sé. Viceversa, l'intuizione teoretica è appagata, perché l'oggetto che contempla è visto di per se stesso, con amore e ammirazione. Dunque, l'intuizione pratica è caratterizzata da mancanza, da indigenza, perciò è un'intuizione "inestetica"⁴³, mentre quella teoretica, che è autosufficiente e mira alla cosa in virtù di se stessa, "è un'intuizione estetica"⁴⁴. La mancanza di intuizione estetica, di perfezione e di appagamento - caratteristica del punto di vista pratico e inestetico in cui si trova l'uomo come vita individuale - comporta che il mondo appaia nullo di per se stesso, che le cose siano, di conseguenza, solo un prodotto per il bisogno pratico, e che l'adorazione del mondo sia idolatria. Così, Dio viene a integrare questa mancanza di intuizione teoretica ed estetica, necessaria all'esistenza del genere: "Dio ha [...] per la religione in specie il significato che per la teoria ha l'oggetto in generale. L'essenza universale della teoria è per la religione un'essenza particolare"⁴⁵. L'oggetto della teoria, che, come ogni oggetto, è l'espressione della sua essenza, è il mondo intero, il genere nella sua infinità. Invece nella religione il genere, l'universale, l'infinito, viene trasferito in un'essenza che da un lato è individuale e dall'altro ha i caratteri umani elevati alla misura del genere. Come si verifica questa inversione?

Ciò dipende appunto dall'essenza del punto di vista religioso, che è pratico, dunque individualistico ed egoistico, in quanto espressione di una mancanza, di una necessità. Questa mancanza, poiché è mancanza di teoria e del suo oggetto, il genere, dunque è mancanza di un carattere essenziale dell'uomo, ossia la sua vita come genere, viene oggettivata dall'uomo pratico come un ente soprannaturale.

⁴¹ Id., *L'essenza del Cristianesimo*, tr. it. F. Tomasoni, cit., p. 211.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Ivi, p. 212.

Quest'ultimo, però, nascendo dall'esigenza di colmare una lacuna, quindi da un polo negativo, fa assumere all'essenza universale della teoria il carattere particolare di un'essenza individuale, ma le cui determinazioni hanno la misura del genere. Anche in questo caso l'agostinismo, pur nella mistificazione, mostra un carattere essenziale della religione. Infatti Feuerbach cita un passo dalle *Confessioni* di Agostino, a proposito della de-teoretizzazione e de-estetizzazione del mondo, con l'inconsapevole trasferimento di teoria ed estetica in Dio, che avviene nella religione, riducendo così le cose a mero prodotto per il bisogno pratico, invece di intuirle per quel che sono, vale a dire oggetto di contemplazione e di godimento di per se stesse, e con ciò espressione della vita del genere, oggettivazione consapevole di qualità sensibili umane. Dice dunque Agostino: "Gli occhi amano le forme belle e varie, i colori nitidi e ridenti. Ma non avvincano questi oggetti la mia anima; l'avvinca Dio che fece sì questi oggetti buoni assai, ma è lui solo il mio bene, non essi"⁴⁶.

4. L'analogia tra la forma feticistica della merce e la religione

Oggetto principe della critica di Karl Marx è il modo di produzione della moderna società borghese. Tale critica vuole dimostrare il carattere storicamente determinato di questa forma di società, la quale conclude una lunga fase scandita, a sua volta, in varie fasi progressive (modo di produzione asiatico, antico, feudale e, appunto, borghese), nelle quali gli uomini hanno prodotto le condizioni della loro esistenza, e, di conseguenza, la loro esistenza stessa, in modo antagonistico, quindi attraverso il dominio di uno sull'altro. Simultaneamente, la critica dimostra la necessità storica della transizione rivoluzionaria ad una forma sociale di produzione in cui individui liberamente associati controllano insieme le proprie condizioni di vita e sviluppano le loro forze non misurandole su un metro già dato, né avendo altro presupposto che il loro sviluppo precedente, dunque si tratta di un regno della libertà costruito sul regno della necessità⁴⁷.

Nella moderna società borghese la ricchezza "appare come una enorme raccolta di merci e la singola merce come sua esistenza elementare"⁴⁸. Da un lato la merce si presenta come un "valore d'uso"⁴⁹, cioè come qualcosa che soddisfa dei bisogni umani, indipendentemente dal tipo di bisogno di cui si tratta, se dello stomaco o della fantasia, e indipendentemente dal modo in cui soddisfa questo

⁴⁶ Citato ivi, p. 211.

⁴⁷ Cfr. K. MARX, *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro terzo*, tr. it. M. L. Boggeri, Roma 1994, p. 933.

⁴⁸ K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, tr. it. E. Cantimori Mezzomonti, Roma 1971, p. 9.

⁴⁹ *Ibidem*.

bisogno, “se immediatamente come mezzo di sussistenza, cioè come oggetto di godimento o, per via indiretta, come mezzo di produzione”⁵⁰. L'utilità, la piacevolezza, la necessità per la vita, sono dei portati delle qualità delle merci, quindi il loro valore d'uso è inseparabile da queste qualità corporee, quale che sia il modo in cui esso sia stato prodotto e indipendentemente da quanto lavoro esso sia costato. Inoltre un valore d'uso viene misurato secondo determinate quantità, giacché “valori d'uso differenti hanno misure differenti secondo le loro naturali peculiarità, ad esempio un moggio di grano, una libbra di carta, un braccio di tela ecc.”⁵¹. Il valore d'uso è il contenuto necessario della merce, in quanto è inerente alle qualità dell'oggetto che ne forma il corpo, ma non in tutte le forme sociali della produzione umana il valore d'uso ha assunto la forma della merce. Per essere merce, una cosa deve essere anche “valore di scambio”⁵². Questo appare sotto forma del “rapporto quantitativo, la proporzione nella quale valori d'uso d'un tipo sono scambiati con valori d'uso di altro tipo; tale rapporto cambia continuamente coi tempi e coi luoghi”⁵³. Mentre nel valore d'uso ciò che viene in primo piano sono le qualità differenti degli oggetti finalizzati al godimento o alla produzione di ulteriori valori d'uso, e la quantità in cui possono essere misurati secondo le loro peculiarità, viceversa, nella definizione del valore di scambio, quel che è caratteristico è che si tratta di un rapporto, in cui valori d'uso di tipo differente vengono tra loro scambiati nonostante la loro più estrema disparità. Ma affinché un valore d'uso possa essere scambiato con un altro in un'adeguata proporzione, è necessario che l'equazione, in cui è rappresentato un determinato rapporto di scambio, mostri che vi è qualcosa di comune e della stessa grandezza inerente alle merci che si scambiano, indipendentemente dalle innumerevoli differenti proporzioni con cui avviene lo scambio di una merce con tutte le altre. Poiché questo qualcosa di comune non può essere una qualità fisica, chimica, geometrica o altra qualità naturale, ai corpi delle merci, che costituiscono il loro rispettivo valore d'uso, “rimane [...] soltanto una qualità, quella di essere prodotti del lavoro”⁵⁴.

Ora, il lavoro che, per esempio, scava l'oro, quello che estrae dalle miniere il ferro, quello che coltiva il grano, che tesse la seta, ecc., sono lavori tra loro assolutamente differenti e incomparabili dal punto di vista delle loro qualità. Questo tipo di lavoro, considerato nelle sue differenze qualitative, è il lavoro che produce valori d'uso, quindi si presenta nelle forme più diverse dell'attività. Se si

⁵⁰ ID., *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro primo*, tr. it. D. Cantimori, Roma 1994, p. 68.

⁵¹ ID., *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 9.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ ID., *Il capitale, Libro primo* cit., p. 68.

⁵⁴ *Ivi*, p. 70.

fa astrazione dalle qualità sensibili dei valori d'uso che costituiscono i corpi di merci (tavola, casa, filo ecc.), scompaiono anche le diverse forme di lavori concreti che distinguono un valore d'uso da un altro, non solo come processi qualitativamente differenti tra loro, ma anche, da questo punto di vista soggettivo, come risultato di lavori differenti a seconda degli individui che li eseguono. Pertanto, il lavoro a cui vengono ridotte tutte le merci, astruendo da qualsiasi carattere qualitativo di esse come valori d'uso, è “lavoro umano eguale, lavoro umano in astratto”⁵⁵. Dei differenti prodotti “non è rimasto nulla [...] all'infuori di una medesima spettrale oggettività, d'una semplice concrezione di lavoro umano indistinto, cioè di dispendio di forza lavorativa umana senza riguardo alla forma del suo dispendio”⁵⁶. I differenti prodotti sono valori in quanto sono “cristalli di questa sostanza sociale ad ess[i] comune”⁵⁷, ossia del lavoro in generale, astratto dalla specificità dei differenti processi lavorativi che producono le cose come valori d'uso e dalle varie individualità di chi lavora (“lavoro astrattamente generale”⁵⁸). Le uniche differenze di cui sono suscettibili i valori di scambio in quanto equivalenti tra loro, sono differenze quantitative, ossia nello scambio vengono equiparate grandezze differenti inerenti alla qualità del prodotto (un bushel di grano, un'oncia d'oro, una tonnellata di ferro ecc.). Quindi, per potere misurare la grandezza di valore di queste cose in quanto valori di scambio, occorre che esse rappresentino quantità differenti di lavoro semplice, uniforme, astrattamente generale, cioè di quel lavoro che costituisce la sostanza del valore. Tale quantità di lavoro “si misura con la sua durata temporale”⁵⁹, quindi la proporzione in cui i differenti valori d'uso vengono scambiati, è data dalle rispettive quantità di tempo di lavoro in essi contenute e che vengono misurate in “parti determinate di tempo, come l'ora, il giorno, ecc.”⁶⁰.

La quantità di tempo di lavoro che determina la grandezza di valore di una merce è da intendersi, però, non come la quantità di tempo che un individuo singolarmente preso ha di fatto impiegato per produrla, in base alla sua maggiore o minore abilità individuale. Nella società dove domina la forma di merce, il lavoro, in quanto sostanza comune di tutti i valori e di cui il valore di scambio costituisce la forma fenomenica, è, come abbiamo visto, “lavoro umano eguale, dispendio della medesima forza-lavoro umana”⁶¹. Perciò si considera la forza complessiva della società, oggettivata in tutto il mondo delle merci, come

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ ID., *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 11.

⁵⁹ ID., *Il capitale, Libro primo*, cit., p.71.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

un'unica e identica forza-lavoro umana; ognuna delle singole forze-lavoro individuali viene considerata come identica alle altre, cosicché nella misura del tempo di lavoro necessario a produrre una merce "i differenti individui che lavorano appaiono [...] come semplici organi *del* lavoro"⁶²: sia che uno produca in sei ore ferro e in sei ore tela, e un altro produca parimenti durante sei ore ferro e durante sei ore tela, sia che, viceversa, uno produca in dodici ore ferro e un altro in dodici ore tela, si tratta di un medesimo lavoro che viene usato in modo differente. Quindi ciascun individuo qui è considerato come una forza-lavoro sociale media che ha bisogno solo del tempo di lavoro mediamente, ossia socialmente necessario per produrre quella merce. La quantità di tempo di lavoro socialmente necessario a produrre una merce varia con il variare della forza produttiva del lavoro, la quale è determinata dal grado medio di abilità dell'operaio, dal grado di sviluppo dell'applicazione della scienza alla produzione mediante la tecnologia, dalla combinazione delle attività lavorative nel processo di produzione, da situazioni naturali, quali, nella produzione agricola, la stagione favorevole o meno, che può richiedere maggiore o minor tempo di lavoro per la stessa quantità di prodotto, oppure la ricchezza o povertà delle miniere. Quindi, con l'aumento della forza produttiva del lavoro sociale diminuisce il tempo di lavoro necessario e, di conseguenza, il valore di scambio di una merce, e, viceversa, con la diminuzione della forza produttiva del lavoro, aumenta il tempo di lavoro necessario e, di conseguenza, la grandezza di valore.

Orbene, da questa descrizione sembrerebbe a prima vista, dice Marx, che nella forma di merce non ci sia nulla di incomprensibile e che, anzi, essa risulti come una cosa addirittura ovvia. Eppure, questi caratteri così trasparenti diventano un enigma, un arcano che è appiccicato alla merce, la quale trasforma questa cosa ovvia in "una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici"⁶³. Come abbiamo visto, dietro le merci e la loro relazione che le rende scambiabili, vi è l'eguaglianza dei lavori umani, quindi la riduzione delle differenti qualità dei valori d'uso a prodotto di lavoro semplice, eguale, astrattamente generale. La relazione tra i produttori di merci è misurata in quantità di tempo di lavoro impiegato a produrle. Ebbene, questi che sono evidentemente caratteri soggettivi, ossia riferiti al lavoro sociale che produce merci, ovvero agli individui come organi di questo lavoro sociale astratto, diventano attributi oggettivi delle cose. L'eguaglianza dei lavori umani, astratti dalle loro determinazioni qualitative, diventa "l'eguale oggettività di valore di prodotti del lavoro"⁶⁴ e solo mediante questa oggettività quell'eguaglianza può ricevere forma reale. La misura della

⁶² Id., *Per la critica dell'economia politica*, cit., pp. 12-13.

⁶³ Id., *Il capitale, Libro primo*, cit., p. 103.

⁶⁴ Ivi, p. 104.

durata temporale del dispendio di forza-lavoro, ossia di muscoli, cervello, energie umane, diventa la "grandezza di valore dei prodotti del lavoro"⁶⁵ e adesso è questa grandezza, in quanto (diventata) inerente al prodotto di per sé, a stabilire la quantità di tempo di lavoro necessario a produrre quelle determinate merci. "Infine i rapporti fra i produttori, nei quali si attuano quelle determinazioni sociali dei loro lavori, ricevono la forma d'un rapporto sociale dei prodotti del lavoro"⁶⁶. Quindi, nella forma di merce gli uomini non vedono direttamente i caratteri sociali del loro lavoro e il rapporto tra i loro lavori e il lavoro sociale complessivo, cioè non vedono direttamente quello che fanno, ma ne hanno restituita l'immagine come in uno specchio - Marx usa questa similitudine -, e in verità l'immagine capovolta. Infatti, i caratteri sociali dei lavori degli uomini vengono fatti "apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose"⁶⁷, e il rapporto sociale tra i produttori e il loro lavoro complessivo viene fatto "apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistente al di fuori di essi produttori"⁶⁸. Si verifica un *quid pro quo*, un'inversione mediante cui i prodotti del lavoro sociale diventano "cose sensibilmente sovrasensibili, cioè cose sociali"⁶⁹, ecco la sottigliezza metafisica e i capricci teologici.

In un primo momento Marx illustra questo capovolgimento della realtà del lavoro sociale degli uomini e l'immagine che essi ne ricevono nella forma di merce, richiamando l'effetto che si ha nel senso della vista, dove l'impressione luminosa che una cosa esercita sul nervo ottico si presenta come un carattere della cosa stessa che sta fuori dell'occhio e non come lo stimolo soggettivo del nervo. Anche qui, dunque, sembrerebbe esserci un capovolgimento per cui l'azione soggettiva diventa una proprietà oggettiva della cosa. Ma l'inversione che si produce nella relazione tra impressione luminosa sul nervo e proprietà dell'oggetto esterno o, se si vuole, tra soggetto e oggetto, deriva dalla natura fisica delle entità in questione. Invece nella forma di merce non si tratta più di un rapporto fisico siffatto: nel presentarsi dei prodotti del lavoro umano come valori di merci, si tratta non di proprietà fisiche delle cose, a cui appartiene naturalmente quell'effetto ottico di capovolgimento, bensì di un fenomeno caratteristico di determinate fasi storiche, e, al suo massimo sviluppo, caratteristico della società borghese, dove "quel che [...] assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

determinato che esiste fra gli uomini stessi⁷⁰. Insomma, nel fatto che l'impressione luminosa esercitata sul nervo ottico si presenta come la forma propria dell'oggetto fuori dell'occhio, non si verifica nessun *quid pro quo*, mentre invece questo è precisamente il caso di quanto avviene nella "forma di merce e [ne] rapporto di valore dei prodotti di lavoro nel quale essa si presenta"⁷¹. Invece, l'analogia più pertinente Marx la trova nel mondo della religione, non a caso da lui definito, a differenza dei fenomeni fisici sopra evocati, una "regione nebulosa"⁷², proprio come quella della forma di merce prima definita piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Infatti gli oggetti della religione sono prodotti del cervello umano, i quali, viceversa, si presentano come delle figure indipendenti dai soggetti che le hanno create, e sembrano stabilire autonomamente un rapporto tra di loro e con gli uomini. Come nella religione i prodotti del cervello umano si ergono a potenze autonome da chi le ha create, così nel mondo delle merci i prodotti della mano umana, ossia del lavoro sociale degli uomini, diventano entità dotate di caratteri propri e grandezza propria, le quali intrattengono rapporti tra loro, mentre in realtà riflettono, come in uno specchio rovesciato, il rapporto tra i produttori e il lavoro sociale complessivo. Questo *quid pro quo* Marx lo chiama "il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci"⁷³.

Qui la religione è usata come un'analogia per rendere comprensibile il carattere della forma di merce. Al tempo stesso, credo si veda chiaramente che Marx descrive il fenomeno religioso, almeno per quanto gli serve per fare l'analogia, negli stessi termini in cui l'abbiamo trovato descritto in Feuerbach. Infatti anche per Feuerbach il segreto della religione sta nel fatto che l'uomo oggettiva la propria essenza a se stesso, ma di modo tale che questa oggettivazione diventa un altro essere, quindi si converte essa stessa in un soggetto di cui poi, a sua volta, l'uomo - ossia il soggetto reale che ha oggettivato se a se stesso le sue qualità, le sue determinazioni - diventa oggetto.

Nella società dove domina la forma di merce gli uomini entrano tra loro in rapporto scambiando i prodotti dei loro rispettivi lavori privati che ciascuno esegue indipendentemente dall'altro. Solo perché risultano da lavori privati, tali prodotti diventano merci, ed è solo nello scambio di merci che questi lavori privati appaiono nel loro carattere sociale. "I lavori privati si effettuano di fatto come articolazioni del lavoro complessivo sociale mediante le relazioni nelle quali

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ibidem.*

⁷³ *Ivi*, p. 105.

lo scambio pone i prodotti del lavoro e, attraverso i prodotti stessi, i produttori"⁷⁴. Il complesso dei lavori privati forma il lavoro sociale generale, di cui ciascun lavoro privato è un'articolazione. Ebbene, nella società dove si afferma come forma di relazione predominante lo scambio di merci, ossia di lavori privati eseguiti l'uno dall'altro in modo indipendente, il carattere sociale di questi lavori, quindi l'effettuazione di questi lavori privati come articolazioni del lavoro sociale complessivo, non si presenta direttamente e immediatamente ai produttori che scambiano i loro prodotti come merci. Il rapporto tra lavoro individuale e lavoro sociale appare, invece, ai produttori come relazione tra i prodotti stessi del lavoro, posta mediante lo scambio. Solo mediante quelle relazioni tra i loro prodotti, considerati come cose indipendenti e dotate di proprietà sociali oggettive i produttori vengono messi in rapporto tra loro. Ecco il feticismo della merce come mistificazione, che però non è affatto qualcosa di accidentale, bensì "sorge dal carattere sociale peculiare del lavoro che produce merci"⁷⁵. Infatti, ai produttori "le relazioni sociali dei loro lavori privati appaiono come quel che sono, cioè, non come rapporti immediatamente sociali fra persone nei loro stessi lavori, ma anzi, come rapporti di cose fra persone e rapporti sociali fra cose"⁷⁶.

Osserviamo che qui l'apparenza, la fantasmagoria o l'illusione, è sì illusione, in quanto le oggettivazioni del lavoro di persone diventano soggetti a se stanti e i rapporti sociali tra persone che scambiano i loro lavori, dunque tra soggetti, diventano rapporti di cose fra persone e rapporti sociali tra cose, ad analogia del rovesciamento che avviene nella religione. Ma si tratta di un'apparenza reale, coerente con i caratteri di una determinata forma di società, quella dove dominano lo scambio di merci e il rapporto di valore dei prodotti del lavoro in cui la merce stessa si presenta, quindi si tratta di un'apparenza necessaria:

"Il fatto che un rapporto di produzione sociale si presenti come un oggetto presente al di fuori degli individui, e che le determinate relazioni che questi allacciano nel processo di produzione della loro vita sociale si presentino come qualità specifiche di una cosa, questo rovesciamento, questa mistificazione non immaginaria, bensì prosaicamente reale, caratterizza tutte le forme sociali del lavoro creatore di valore di scambio"⁷⁷.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ *Ibidem.*

⁷⁷ *Id.*, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 31.

Analogamente, in Feuerbach abbiamo visto che nella religione l'apparenza per cui l'oggettivazione del soggetto umano a se stesso si presenta, a sua volta, come un soggetto a se stante, rispetto a cui l'uomo si comporta come un oggetto, è reale e necessaria per l'uomo religioso. Quindi, nella società dove prevale lo scambio delle merci, i rapporti sociali tra le persone, i quali sono rapporti tra produttori privati, per il fatto stesso che il lavoro sociale complessivo si articola e si divide in lavori privati eseguiti indipendentemente l'uno dall'altro, dunque per il carattere sociale peculiare del lavoro che produce merci, hanno la peculiarità di essere apparenti, in quanto risultato di un capovolgimento tra soggetto e predicato, ma al tempo stesso di apparire per quello che sono realmente in questa società, ossia come rapporti cosalizzati tra persone e come rapporti sociali tra le cose, così come all'interno della religione, cioè per l'uomo religioso, l'oggettivazione delle qualità generiche dell'uomo appare per quello che è, ossia un ente estraneo posto fuori dell'uomo che possiede un'essenza individuale nella misura del genere.

Ovviamente, anche altre società conoscono lo scambio di prodotti utili, ma solo quando lo scambio di tali prodotti si è consolidato ed esteso fino al punto che le cose utili vengono prodotte in misura assolutamente prevalente in vista dello scambio, allora agli uomini cominciano a considerare i loro prodotti sotto un duplice carattere, ossia di cosa utile e cosa di valore, e sotto questo secondo aspetto fanno astrazione dalla disuguaglianza qualitativa dei lavori che hanno prodotto quelle cose, a loro volta qualitativamente diversissime, e li riducono al carattere comune di lavoro astrattamente umano, dispendio di forza-lavoro umana, per poterli scambiare. Come cose utili, i loro prodotti devono provare il loro valore d'uso all'interno di un sistema naturale spontaneo di divisione sociale del lavoro, soddisfacendo i molteplici e differenti bisogni dei consumatori; come cose di valore, devono soddisfare i bisogni molteplici dei loro produttori, i quali, mediante quella riduzione ed equiparazione di prodotti qualitativamente differenti a espressioni di quantità determinate di lavoro umano astratto, determinano in quale proporzione possono ricevere in cambio i prodotti in grado di soddisfare quei loro bisogni. Man mano che si consolida e si estende la forma di società in cui le cose utili vengono prodotte per lo scambio, gli uomini compiono questa equiparazione di cose utili qualitativamente differenti, quindi riferiscono le une alle altre come valori, dapprima inconsapevolmente, perché essi calcolano quanti prodotti utili possono ricevere in cambio del loro prodotto, non perché le cose siano per loro effettivamente puri involucri materiali di lavoro astratto, omogeneo. Quando le proporzioni in base a cui gli uomini scambiano i loro prodotti si sono consolidate, ecco che esse appaiono come connaturali ai prodotti del lavoro, "cosicché p. es. una tonnellata di ferro e due onces d'oro sono di egual valore, allo stesso modo che una libbra d'oro e una libbra di ferro sono di egual

peso nonostante le loro differenti qualità chimiche e fisiche"⁷⁸. Dunque, il valore di scambio non si presenta in questa prima fase per quello che è, vale a dire come lavoro astratto rappresentato da ciascun oggetto che ne sarebbe l'involucro materiale, ma piuttosto "il valore trasforma ogni prodotto di lavoro in un geroglifico sociale"⁷⁹. Solo tardi, appena la produzione degli oggetti come merci si è completamente sviluppata, ecco che gli uomini cominciano a decifrare l'arcano di quel geroglifico, essendo la determinazione degli oggetti utili come valori un prodotto sociale degli uomini quanto lo è il linguaggio. A quel punto si acquista la consapevolezza "scientifica che i prodotti di lavoro in quanto son valori, sono soltanto espressioni in forma di cose del lavoro umano speso nella loro produzione"⁸⁰, e che il lavoro astratto esprime solo quella relazione che li equipara e li rende scambiabili. Questa scoperta fece l'economia politica del secolo XVIII in una società dove la forma di merce, quindi il valore di scambio dei prodotti del lavoro, si era completamente sviluppata. Precedentemente il bullionismo poneva ancora la ricchezza come cosa esclusivamente oggettiva, fuori di sé, nel denaro. Rispetto a questa posizione il sistema manifatturiero e commerciale rappresentò "un grande progresso"⁸¹, perché trasferì la sorgente della ricchezza nell'elemento soggettivo, dunque nel lavoro, appunto, manifatturiero e commerciale, ma conservò il carattere limitato di tale sorgente soggettiva, poiché questo lavoro era considerato come creatore di ricchezza solo in quanto produceva denaro. Invece il sistema fisiocratico, che vi contrappose come creatrice di ricchezza l'attività agricola, concepì sì l'oggetto di cui era costituita la ricchezza non più nella forma limitata dell'oro o del denaro, ma come lavoro, tuttavia questo rimaneva per eccellenza lavoro agricolo, cosicché il prodotto, la ricchezza, rimaneva per eccellenza prodotto della terra, della natura. Viceversa, "un enorme progresso"⁸² lo fece Adam Smith, perché, nel ritenere come sorgente della ricchezza il lavoro, non volle però considerare quest'ultimo in un'accezione determinata, ossia come lavoro manifatturiero, commerciale o agricolo, bensì come lavoro in generale, lavoro senz'altro: "Con l'astratta generalità dell'attività produttrice di ricchezza, noi abbiamo ora anche la generalità dell'oggetto definito come ricchezza, e cioè il prodotto in generale, o, ancora una volta, lavoro in generale, ma come lavoro passato, oggettivato"⁸³. Così, quando la produzione di merci si sviluppa in modo completo, gli uomini

⁷⁸ Id., *Il capitale*, Libro primo, cit., p. 107.

⁷⁹ Ivi, p. 106.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, tr. it. E. Grillo, Scandicci 1997, vol. 1, p. 31.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

dall'esperienza stessa prendono consapevolezza che i loro lavori privati - che sono compiuti indipendentemente l'uno dall'altro, ma che in realtà dipendono l'uno dall'altro

“come articolazioni naturali spontanee della divisione sociale del lavoro - vengono continuamente ridotti alla loro misura socialmente proporzionale [...], perché nei rapporti di scambio dei loro prodotti, casuali e sempre oscillanti, trionfa con la forza, in quanto legge naturale regolatrice, il tempo di lavoro necessario per la loro produzione, così come p. es. trionfa con la forza la legge della gravità, quando la casa ci capitombola sulla testa”⁸⁴.

Attraverso il movimento dei prezzi apparentemente casuale, viene sempre determinato, con gli alti e bassi, la quantità di tempo di lavoro socialmente richiesta per produrre una determinata merce, cioè un prodotto duplice, utile e scambiabile. Il fatto che questa consapevolezza gli uomini la possano prendere solo dopo che, nella pratica, si è affermata la grandezza di valore come naturalmente inerente ai prodotti del lavoro e le relazioni sociali tra persone si sono capovolte in rapporti sociali tra cose, conferma che in tutte le forme umane la riflessione prende la via opposta allo sviluppo reale, quindi la consapevolezza scientifica arriva sempre dopo, *post festum*.

Tuttavia, che gli uomini siano diventati scientificamente consapevoli del fatto che i prodotti dei loro lavori, in quanto valori, sono soltanto espressione di lavoro astrattamente generale e che il valore non è una qualità inerente feticisticamente alle cose, non cancella per nulla questa apparenza, vale a dire non suscita un'altrettanta consapevolezza scientifica del fatto che si tratta della peculiarità di rapporti di produzione sociali storicamente determinati, entro cui coloro che ne “rimangono impigliati”⁸⁵ producono essi stessi il feticcio, sottomettendosi così alle loro stesse attività e relazioni sociali, capovolte in cose e rapporti di cose. La similitudine che qui Marx usa è quella della scomposizione scientifica dell'aria nei suoi elementi, la quale non fa crollare la rappresentazione della forma gassosa come un corpo. Quindi, avere scoperto che nelle oscillazioni apparentemente casuali dei prezzi delle merci (il prezzo è la forma mutata in cui si presenta il valore di scambio nella circolazione), alla fine trionfa sempre la legge della determinazione del tempo di lavoro socialmente necessario alla loro produzione, non cancella affatto, in coloro che hanno fatto quella scoperta, la convinzione che la grandezza di valore delle merci sia una proprietà naturale delle cose, quindi che si tratti di una legge eterna.

⁸⁴ ID., *Il capitale, Libro primo*, cit., p. 107.

⁸⁵ Ivi, p. 106.

“Le forme che danno ai prodotti del lavoro l'impronta di merci, e quindi sono il presupposto della circolazione delle merci, hanno già la solidità di forme naturali della vita sociale, prima che gli uomini cerchino di rendersi conto, non già del carattere storico di queste forme, che per essi anzi sono ormai immutabili, ma del loro contenuto”⁸⁶.

Infatti il merito dell'economia politica moderna è stato di avere scoperto il contenuto di quelle determinazioni di valore, cioè quantità di lavoro umano astrattamente generale che diventa proprietà delle cose stesse prodotte. Ma essa aveva assunto questo fatto come legge naturale di sviluppo delle società umane e non come modo di produzione di una forma storica determinata. Ritourneremo più avanti su questo aspetto.

Attraverso alcuni esempi, Marx mostra il carattere storico, dunque non eterno, delle determinazioni di valore.

Per quanto riguarda la società dove domina il valore di scambio, Marx, ironizzando sul fatto che l'economia politica, Ricardo compreso, pone all'origine della civiltà umana quelli che sono invece i rapporti storici determinati della moderna società borghese, si serve della figura romanzesca di Robinson Crusoe, non a caso prodotto dell'Inghilterra del secolo XVIII, cioè della società dove predomina lo scambio di merci. Naufragato sull'isola, Robinson deve soddisfare bisogni di vario genere, quindi deve produrre oggetti utili altrettanto vari, corrispondenti a questi bisogni; perciò valori d'uso differenti richiedono tipi differenti di lavoro, come fabbricare strumenti, pescare, cacciare ecc. “Nonostante la differenza fra le sue funzioni produttive egli sa che esse sono soltanto differenti forme di operosità dello stesso Robinson, e dunque modi differenti di lavoro umano”⁸⁷. Costretto dalla necessità, Robinson deve distribuire tutto il suo tempo tra le varie funzioni, a seconda della maggiore o minore difficoltà che ciascuna di esse comporta per raggiungere il rispettivo scopo utile, cosa che egli apprende in base all'esperienza. Infine egli fa un inventario delle cose utili che possiede e soprattutto del tempo di lavoro che mediamente richiedono le diverse quantità dei diversi prodotti. Ma così, nella figura di Robinson si trovano, secondo Marx, “tutte le determinazioni essenziali del valore”⁸⁸: il carattere del lavoro sociale che lo produce, ossia lavoro umano astrattamente generale di cui tutti i lavori sono articolazioni, la sua esistenza come tempo di lavoro generale di cui i vari tempi di lavoro, richiesti in media per ciascuna quantità di prodotto, sono parti.

⁸⁶ Ivi, p. 107.

⁸⁷ Ivi, p. 108.

⁸⁸ Ivi, p. 109.

Al contrario dell'indipendenza di Robinson, nella società feudale del medioevo europeo a tutti i livelli, dalla produzione materiale alle varie sfere di vita che poggiano su di essa, appare immediatamente la dipendenza personale tra servi della gleba e padroni, vassalli e signori feudali, laici e preti, ecc. Di conseguenza, i lavori dei produttori e i loro prodotti non hanno la forma fantasmagorica che assumono nella società dove domina lo scambio delle merci, cioè essi non appaiono in maniera differente da quello che sono, vale a dire come rapporti di cose fra persone e rapporti sociali tra cose, ma immediatamente si vede il carattere sociale di queste relazioni, ad esempio, nei servizi in natura. "La forma naturale del lavoro, la sua particolarità, è qui la sua forma sociale immediata, e non la sua generalità, come avviene sulla base della produzione di merci"⁸⁹, ossia lavoro umano generale astratto, quantitativamente misurabile in tempo, di cui i singoli lavori privati sono organi. Anche nella società feudale il lavoro si misura col tempo, ad esempio nella *corvée*, però qui ognuno sa immediatamente che quello che dà alla persona da cui dipende è una determinata quantità di forza-lavoro personale e non una quantità di generica forza-lavoro umana astratta.

Ancora, nell'industria domestica patriarcale di una famiglia contadina si trovano, al pari che nella società borghese, la divisione del lavoro - qui come articolazione del lavoro della famiglia - e la misura temporale del dispendio di forza-lavoro individuale. Però le cose prodotte, come grano, filati, tela, bestiame allevato, vestiti ecc., non sono merci, ossia non sono cose che appaiono in rapporto reciproco l'una con l'altra, giacché, a loro volta, i differenti lavori che le producono non sono lavori privati eseguiti isolatamente, che nello scambio entrano in rapporto attraverso una loro equiparazione come quantità determinate di lavoro astrattamente generale, rovesciato in proprietà e relazioni sociali di cose. Qui, viceversa, questi lavori, divisi spontaneamente e naturalmente, si presentano immediatamente come articolazioni del lavoro della famiglia, regolate, distribuite e misurate in quantità di tempo richiesto a ciascuno secondo l'età, il sesso, e dipendente dalle condizioni stagionali ecc. Inoltre, essendo le forze-lavoro individuali immediatamente articolazioni del lavoro della famiglia, il carattere sociale della misura del tempo di lavoro si presenta altrettanto immediatamente, e non mediamente come carattere naturale delle cose e come una relazione tra cose.

Infine, in una società di liberi produttori associati, che lavorano con mezzi di produzione comuni sotto il loro controllo e consapevolmente spendono le loro forze-lavoro individuali immediatamente come una sola forza-lavoro sociale, "si ripetono tutte le determinazioni del lavoro di Robinson, però *socialmente* invece

⁸⁹ Ivi, p. 109.

che *individualmente*"⁹⁰. Quindi, se i prodotti di Robinson sono creati con un lavoro individuale articolato in differenti lavori secondo la loro conformità allo scopo, e sono da lui consumati immediatamente, in una società di liberi produttori associati i prodotti del lavoro eseguito da ciascun individuo sono immediatamente prodotti sociali, di cui una parte serve come mezzo di produzione che rimane proprietà sociale e un'altra parte viene consumata dai membri dell'associazione. La forma della distribuzione di questi prodotti sociali - dato che i bisogni degli individui singoli sono differenti - varia "col variare del genere particolare dello stesso organismo sociale di produzione e del corrispondente livello storico di sviluppo dei produttori"⁹¹. Se in questa forma di società la partecipazione di ogni produttore ai mezzi di sussistenza è determinata dal tempo di lavoro, quest'ultimo gioca un duplice ruolo: è distribuito secondo un piano che regola il rapporto tra funzioni lavorative sociali e bisogni sociali; funge come criterio della partecipazione del produttore al prodotto comune, quindi misura la quantità esatta dei mezzi di sussistenza che il produttore può ricevere in cambio del suo lavoro. In tal modo, il rapporto dei produttori tra loro, con i loro lavori e i loro prodotti è trasparente e non passa per la fantasmagoria di relazioni sociali tra cose. Questa forma di distribuzione, misurata sul tempo di lavoro che ciascuno dà alla società, è qui descritta "solo per mantenere il parallelo con la produzione delle merci"⁹², giacché una società di liberi produttori associati che dominano e controllano le loro condizioni di produzione, è prodotto di un lungo e tormentato processo. Infatti la sua prima fase di sviluppo, come osserva Marx nella *Critica al programma di Gotha*, non potendo realizzarsi su basi proprie, "*ist noch behaftet mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoss sie herkommt*"⁹³. Perciò in una prima fase vi domina ancora il principio dello scambio di valori uguali: benché, a differenza della società dove domina lo scambio di merci, ciascuno non dà niente al di fuori del proprio lavoro e nessuno può appropriarsi privatamente di niente altro se non dei mezzi di consumo individuali, ognuno riceve tanti mezzi di sussistenza quanto tempo di lavoro ha dato, detratti i mezzi di riproduzione della società. Invece, in una fase dove il livello di sviluppo dei produttori è tale che il lavoro è diventato il primo bisogno della vita e, di conseguenza, la ricchezza si è accumulata a livelli elevatissimi, non è più necessario misurare la distribuzione dei mezzi di consumo in base alla quantità di tempo di lavoro, come avviene nello scambio di merci.

⁹⁰ Ivi, p. 110.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ "E' ancora affetta dalle voglie materne della vecchia società, dal cui grembo essa proviene" (K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, Bd. 19, Berlin 1972, p. 20).

5. La religione come riflesso del mondo reale e, in particolare, del feticismo della merce

Nel discorso marxiano sul feticismo della merce abbiamo seguito finora il rapporto tra religione e formazione economica della società nella forma di un'analogia. Ma tale rapporto non è solo analogico, bensì soprattutto di dipendenza della rappresentazione religiosa dalla rispettiva forma di produzione determinata che si ha nel corso dello sviluppo storico. Per mettere a fuoco quest'altro aspetto del problema dobbiamo andare, dalle pagine del *Capitale*, alle pagine dell'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, apparsa nel 1844 sugli «Annali-franco-tedeschi».

Qui Marx parte proprio dal risultato della critica feuerbachiana, che egli così esprime: «l'uomo fa la religione e non la religione l'uomo»⁹⁴, e ritiene che «la critica della religione è il presupposto di ogni critica»⁹⁵. La religione è un errore, in quanto in essa l'uomo prende coscienza di sé oggettivando il proprio essere attraverso un'essenza immaginaria separata da lui e mediante la quale si illude di ritrovare se stesso. Ma a questo punto Marx inizia un percorso che si distacca da quello di Feuerbach. Infatti, appena l'errore viene smascherato come una «celestes oratio pro aris et focis»⁹⁶, ossia come l'apparenza fantastica di un mondo al di là creato dall'uomo stesso per suoi interessi mondani (questo è ancora in comune con Feuerbach), viene subito messo in questione l'errore nella sua vera esistenza, che è profana. Infatti l'uomo, una volta che «nella realtà fantastica del cielo, dove cercava un superuomo, ha trovato solo il riflesso (*Widerschein*) di se stesso, non sarà più disposto a trovare solo l'apparenza (*Schein*) di se stesso, solo il non-uomo, là dove cerca e deve cercare la sua vera realtà»⁹⁷. Se nella religione l'uomo cercava un superuomo e invece vi ha trovato solo il riflesso della sua immagine, quindi ha capito che l'essenza della religione è l'uomo, tuttavia nella realtà profana l'uomo senza religione, semplicemente ateo e materialista, non significa automaticamente la vera realtà dell'uomo, perché sotto la religione, al posto del riflesso dell'uomo, del *Widerschein* di lui stesso, c'è ancor sempre l'apparenza dell'uomo, il suo *Schein*, quindi ancora non c'è la sua vera realtà, c'è ancora un non-uomo. Perciò la critica della religione, conseguentemente condotta, porta, dalla critica al riflesso fantastico del superuomo, alla critica dell'immagine falsa

⁹⁴ K. Marx, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, tr. it. R. Panzieri, Roma 1971, p. 91.

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*. Ho modificato leggermente la traduzione. Cfr. K. MARX F. ENGELS, *Werke*, Bd. 1, Berlin 1970, p. 378.

che resta dell'uomo una volta tolto semplicemente il riflesso, dunque a una critica del non-uomo che sta sotto il superuomo. E allora, se è vero che la religione, come ripete Marx con Feuerbach, «è la coscienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso»⁹⁸, ecco però che

«l'uomo non è un essere astratto, posto fuori del mondo. L'uomo è il mondo dell'uomo, Stato, società. Questo Stato, questa società producono la religione, una coscienza capovolta del mondo, poiché essi sono un mondo capovolto. La religione [...] è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, poiché l'essenza umana non possiede una realtà vera [...]. La miseria religiosa è insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale»⁹⁹.

Dunque anche in Marx, come in Feuerbach, la radice della religione è l'uomo e la religione nasce da uno stato di necessità, da una miseria reale che integra necessariamente questa insopportabile mancanza in un mondo illusorio posto fuori dell'uomo. Però, il problema che Marx pone è che cosa si intende per «uomo» e di che natura sono la miseria umana reale e la protesta contro di essa in un mondo illusorio, di cui è espressione la religione. Ebbene, l'uomo è l'insieme delle sue relazioni mondane, vale a dire la società e lo Stato, che sono realtà capovolte e perciò producono la religione, la quale come coscienza di questa realtà capovolta non può che essere una coscienza capovolta. Coerentemente con il carattere capovolto di questa coscienza che l'uomo ha di un mondo che è già di per sé capovolto - costituito dal sistema egoistico dei bisogni della società civile moderna e dallo Stato che la esprime in sintesi -, la religione è la protesta contro la miseria reale attraverso un mondo liberato da questa miseria, ma immaginario. Di conseguenza,

«eliminare la religione in quanto illusoria felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità reale. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è l'esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni. La critica della religione, dunque, è, in germe, la critica della valle di lacrime, di cui la religione è l'aureola»¹⁰⁰.

Si può raffigurare il mondo dell'uomo, vale a dire la miseria umana presente, come una catena rivestita di fiori immaginari. Se la critica della religione si fermasse all'aureola della valle di lacrime, essa strapperebbe solo i fiori

⁹⁸ K. MARX, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, cit., p. 91.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 91-92.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 92.

immaginarsi dalla catena che resterebbe sulle spalle dell'uomo. Perciò la critica della religione ha senso solo in quanto contiene il germe di un'operazione di ben diversa portata, ossia fare in modo che l'uomo strappi da se stesso la catena reale che porta sulle spalle e "colga i fiori vivi"¹⁰¹. Quindi essa deve disilludere l'uomo, che dalla religione si aspetta una felicità, una via d'uscita dalla valle di lacrime in un illusorio al di là, affinché egli pensi e agisca muovendosi intorno a se stesso e non facendo muovere oggetti immaginari intorno a lui. Infatti, "la religione è soltanto il sole illusorio che si muove intorno all'uomo, fino a che questi non si muove intorno a se stesso"¹⁰². Ricordiamo l'immagine analoga di Feuerbach, per il quale il sole del pianeta uomo è l'essenza stessa dell'uomo resa oggettiva, ma nella religione questa oggettività diventa illusoria, ragion per cui il soggetto uomo diventa l'oggetto intorno a cui si muove la sua essenza oggettivata e trasferita in un soggetto immaginario. Ma poiché la critica della religione è solo il germe della critica alla valle di lacrime di cui essa è l'aureola, ecco che

"è [...] compito della storia, una volta scomparso l'al di là della verità, quello di ristabilire la verità dell'al di qua. E' innanzi tutto compito della filosofia, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la figura sacra dell'autoestraneazione umana, quello di smascherare l'autoestraneazione nelle sue figure profane. La critica del cielo si trasforma così nella critica della terra, la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica"¹⁰³.

Questa critica, completamente storica e mondana, che, quindi, è anche la restaurazione della verità dell'al di qua, era all'ordine del giorno in Francia, e in Inghilterra, ossia nei paesi più moderni, politicamente emancipati, dove la società stava già per superare questo pur avanzato gradino della libertà semplicemente politica nella quale, tuttavia, l'uomo trova ancora la sua immagine capovolta, nonostante abbia abolito il suo riflesso consistente in un chimerico oltremondo religioso. L'uomo si emancipa solo conquistando la libertà sociale, vale a dire riconoscendo e organizzando "le sue *forces propres*" come "forze sociali"¹⁰⁴, ossia non separate da sé "nella figura della forza politica"¹⁰⁵, secondo l'esatta descrizione fatta da Rousseau dell'"astrazione dell'uomo politico"¹⁰⁶. Ma in Germania la libertà politica non c'era ancora nella realtà, date le condizioni di *Ancien régime*, mentre esisteva solo nel pensiero, ossia nella filosofia del diritto di Hegel, che l'aveva

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Ivi, pp. 92-93.

¹⁰⁴ Ivi, p. 79.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Ivi, p. 78.

teorizzata, portando così, nell'astrazione, i Tedeschi all'altezza di quella situazione che nella realtà degli altri popoli moderni era ormai in via di superamento. Poiché la critica del diritto e della politica era da Marx in quel periodo riferita alla realtà tedesca, egli tiene a sottolineare che solo per questa ragione l'avrebbe condotta "inizialmente non già [su]ll'originale ma [su] una copia"¹⁰⁷, cioè non direttamente sulla realtà del diritto e della politica, ma sulla filosofia tedesca del diritto e dello Stato. Alle conclusioni di questo lavoro critico, di natura filosofico-giuridica, svolto nel 1843, Marx fa riferimento sedici anni dopo, nella Prefazione al fascicolo *Per la critica dell'economia politica*, apparso nel 1859¹⁰⁸, per giustificare come esso porti di necessità ad un lavoro di critica dell'economia politica, che così diventa il punto d'approdo della critica della religione. La conclusione di questa critica alla filosofia hegeliana del diritto e dello Stato è

"che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per sé stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di "società civile"; e che l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica"¹⁰⁹.

A sua volta il risultato delle ricerche in questa scienza, iniziate a Parigi nel 1844, proseguite a Bruxelles - dalla primavera del 1845 in collaborazione con Friedrich Engels - e intensamente riprese a Londra dopo gli eventi rivoluzionari e controrivoluzionari europei del 1848-1851, è che

"nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura

¹⁰⁷ Ivi, p. 93.

¹⁰⁸ Contiene i primi due capitoli della prima sezione del libro primo della sua progettata opera critica del sistema dell'economia borghese considerato "nell'ordine seguente: capitale, proprietà fondiaria, lavoro salariato; Stato, commercio estero, mercato mondiale" (Ivi., *Per la critica dell'economia politica*, cit., p.3). Il lavoro critico in questione è un inedito dell'estate del 1843 dedicato, come egli dice, a "una revisione critica della filosofia del diritto di Hegel" (ivi, p. 4).

¹⁰⁹ *Ibidem*.

giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale”¹¹⁰.

I rapporti che costituiscono la società civile e da cui hanno origine le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche, filosofiche ecc., sono, dunque, rapporti di produzione creati *socialmente* dagli individui stessi sulla base del raggiunto grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali ossia dei mezzi di produzione con i quali, mediante il loro lavoro, si appropriano della natura. Poiché queste forze produttive materiali non sono date una volta per tutte ma si sviluppano continuamente, le relazioni sociali di produzione in cui questi individui entrano fra loro non sono statiche ed eterne, ma sono storicamente determinate, quindi si trasformano insieme allo sviluppo di quelle forze. Sono ovviamente gli uomini stessi che creano i loro rapporti sociali di produzione secondo il grado storico di sviluppo delle loro forze produttive materiali; ma tali rapporti sono indipendenti dalla loro volontà, nel senso che dipendono da quello che essi possono effettivamente raggiungere a quel grado di sviluppo dei loro mezzi di produzione, delle loro capacità, dei loro bisogni e così via. Il processo politico, spirituale e sociale della vita degli uomini è condizionato, a sua volta, dal modo con cui essi producono la loro vita materiale, dunque dipende dal grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali e dei rapporti sociali di produzione storicamente corrispondenti a quel grado di sviluppo. Quando questo sviluppo raggiunge un certo grado, le forze produttive materiali entrano in conflitto con i rapporti sociali di produzione esistenti, giuridicamente espressi in rapporti di proprietà, in cui prima avevano operato e che adesso sono diventati degli ostacoli, delle “catene”¹¹¹, quindi si ha “un’epoca di rivoluzione sociale”¹¹², una fase epocale di trasformazione e di transizione a una diversa forma di produzione. Insieme con il rivoluzionamento della base economica si sconvolge e crolla anche tutta la sovrastruttura giuridica e politica, più lentamente o più velocemente. Le forme giuridiche, politiche, religiose e artistiche sono le famose “ideologie” nelle quali gli uomini si rappresentano e combattono il conflitto reale che avviene a livello delle condizioni economiche di produzione. Questo sconvolgimento lo si può constatare in modo preciso (“*treu*”¹¹³), “*naturwissenschaftlich*”¹¹⁴ ossia alla maniera della scienza naturale, appunto perché le grandi trasformazioni epocali non si possono giudicare sulla base della coscienza che l’epoca ne ha, ma piuttosto è

¹¹⁰ Ivi, p. 5.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, Bd. 13, Berlin 1971, p. 9.

¹¹⁴ *Ibidem*.

questa coscienza che bisogna spiegare partendo dalle contraddizioni che insorgono a livello della vita materiale, ossia partendo da quel conflitto tra le forze produttive materiali e i rapporti sociali di produzione in cui esse sono maturate. Infatti

“una formazione sociale non tramonta mai fino a che si sono sviluppate tutte le forze produttive, le quali hanno ampiamente abbastanza di essa, e nuovi superiori rapporti di produzione non subentrano mai prima che le loro condizioni materiali di esistenza non siano state covate nel grembo stesso della vecchia società”¹¹⁵.

Come sopra accennato, le grandi linee progressive della formazione economica della società sono scandite, per Marx, dal modo di produzione asiatico, anticoschiavistico, feudale-servile, borghese-salariato. Queste formazioni sono caratterizzate da rapporti antagonisti della produzione sociale, dove l’antagonismo non è di natura individuale, bensì proviene dalle condizioni sociali di esistenza in cui quegli individui si trovano. Con la moderna società borghese si creano le condizioni materiali per sopprimere, in una superiore forma di società, questo tipo di antagonismo (ovviamente, non quello individuale in senso stretto).

In coerenza col metodo sopra presentato, Marx afferma - e torniamo così alle pagine del *Capitale* - che

“per una società di produttori di merci, il cui rapporto di produzione generalmente sociale consiste nell’essere in rapporto coi propri prodotti in quanto sono *merci*, e dunque *valori*, e nel riferire i propri lavori privati l’uno all’altro in questa forma *di cose*, come *eguale lavoro umano*, il *cristianesimo*, col suo culto dell’uomo astratto, e in ispecie nel suo svolgimento borghese, nel protestantesimo, deismo, ecc., è la *forma di religione* più corrispondente”¹¹⁶.

Anche nelle società asiatiche e antiche troviamo la trasformazione dei prodotti in merce e il lavoro produttore di merci, ma in una posizione subordinata, che acquista importanza nella fase del tramonto di quelle società. Tali “antichi organismi sociali di produzione”¹¹⁷, dove il lavoro degli individui è immediatamente visto come articolazione sociale della vita della comunità, sono molto più trasparenti e semplici da guardarsi che la società borghese moderna dove il lavoro umano e i suoi prodotti realizzano il loro carattere sociale

¹¹⁵ K. MARX, *Per la critica dell’economia politica*, cit., p. 5. Ho un po’ modificato la traduzione. Cfr. K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, Bd. 13, cit. p. 9.

¹¹⁶ K. MARX, *Il capitale*, Libro primo, cit., p. 111.

¹¹⁷ *Ibidem*.

nascondendosi dietro relazioni e proprietà sociali di cose. Però, negli organismi sociali antichi l'uomo individuale è immaturo perché ancora non è stato liberato dal legame naturale alla specie, oppure è legato a un rapporto personale di signoria e servitù. Questo accade perché vi è un basso grado di sviluppo delle forze produttive materiali, a cui corrispondono dei rapporti sociali di produzione ancora ristretti e legati al semplice processo di generazione della vita. A livello della sovrastruttura "tale impaccio reale si rispecchia idealmente nelle antiche religioni naturali e popolari"¹¹⁸.

Invece solo in una forma di società dove gli uomini nella loro stessa vita quotidiana hanno immediatamente davanti in modo chiaro e razionale le relazioni tra loro stessi e tra loro e la natura, quindi dove le loro relazioni sociali non siano mediate e occultate dal processo in cui i caratteri sociali dei prodotti dei loro lavori si presentano come proprietà oggettive delle cose e il rapporto di ciascuno col lavoro sociale complessivo si presenta come rapporto sociale di cose, può sparire "il riflesso religioso del mondo reale"¹¹⁹. Infatti questo riflesso è conseguenza appunto di quel processo in cui i prodotti del lavoro umano e le relazioni sociali tra i produttori si presentano come un feticcio, ossia come cose e rapporti sociali di cose, i quali sovrastano gli individui, personalmente liberi ma sottoposti ai loro stessi rapporti sociali di produzione. Ovviamente, rapporti razionali tra gli uomini, non velati dal feticismo della merce, non hanno nulla a che vedere con i rapporti esistenti negli organismi sociali di produzione asiatici e antichi. Certamente neanche lì i prodotti del lavoro e il rapporto tra i produttori e il lavoro complessivo della comunità assumono il carattere di cose e di rapporti sociali tra cose, dunque di feticcio; tuttavia c'è la dipendenza dei produttori dalla natura e dal vincolo naturale della comunità, oppure la dipendenza personale, caratteristica del feudalesimo, quindi non si sono sviluppate l'indipendenza personale degli individui e le relazioni sociali universali tra loro. Non a caso in quei modi di produzione troviamo il riflesso religioso, ai primordi come religione naturale o, nel feudalesimo europeo, come cattolicesimo, ossia un feticismo, benché situato non nella struttura economica ma nelle forme sovrastrutturali della coscienza sociale. Rispetto a quegli organismi di produzione pre-borghesi, caratterizzati dalla trasparenza dei rapporti sociali, ma anche dalla dipendenza naturale o personale degli individui dalla comunità, la società fondata sul valore di scambio costituisce un progresso in quanto rompe quei vincoli naturali e conquista l'indipendenza personale degli individui e relazioni sociali universali,

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*. "Riflesso" traduce di nuovo il *Widerschein* dell'Introduzione a *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*. Cfr. *Id.*, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. I: Der Produktionsprozess des Kapitals*, Frankfurt-Berlin-Wien 1969, p. 58.

sebbene i primi, personalmente liberi, siano completamente dipendenti dalle seconde, estraniare in forma di feticci, ossia di cose sensibilmente sovransensibili, di cose sociali. Infatti, anche in questo modo di produzione il riflesso religioso ancora non scompare, presentandosi, come abbiamo visto, nella forma di protestantesimo, deismo ecc. "La figura del processo vitale sociale, cioè del processo materiale di produzione, si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e condotto secondo un piano"¹²⁰. Quindi, il riflesso religioso può scomparire solo se si cambiano le condizioni materiali, ossia se si cambia il modo di produzione sociale che crea la dipendenza degli individui dalle loro condizioni di produzione. Ma la scomparsa di quelle condizioni materiali della produzione, che a loro volta sono la condizione di esistenza del riflesso religioso, quindi la scomparsa di quest'ultimo, può avvenire se si realizza "una serie di condizioni materiali di esistenza che, a loro volta, sono il prodotto naturale originario della storia di uno svolgimento lungo e tormentoso"¹²¹, dunque non sono nulla di dato, ma il risultato di un lungo processo storico antagonistico di rivoluzione politica trasformatrice.

Come abbiamo sopra accennato, l'economia politica ha scoperto il contenuto della forma di valore, ossia il lavoro umano, e della grandezza di valore, ossia la quantità di tempo di lavoro come misura del valore. Tuttavia ciò che essa non si è domandata, è come mai questo contenuto, il lavoro, assuma la forma del valore cioè di una proprietà inerente alle cose, delle quali si dice che "hanno valore", "valgono tanto e tanto" ecc.; né si è chiesta come mai la misura del lavoro diventi la grandezza di valore del prodotto del lavoro, dunque una misura inerente alle cose. Ma, dice Marx, "queste formule portano segnata in fronte la loro appartenenza a una formazione sociale nella quale il processo di produzione padroneggia gli uomini e l'uomo non padroneggia ancora il processo produttivo"¹²². Questo fatto è ancora facile da comprendere quando si tratta della semplice forma di merce, che è la forma elementare e meno sviluppata della società borghese. Ma quando questa produzione assume forme più complesse, nel denaro, allora l'economia politica mercantile non comprende che l'oro e l'argento sono, in quanto denaro, il prodotto di una forma storicamente determinata di produzione sociale e li considera, invece, "cose naturali dotate di strane qualità sociali"¹²³. A sua volta, l'economia classica mostra superiorità e guarda dall'alto in basso il sistema monetario e, come abbiamo visto, scopre che la

¹²⁰ *Id.*, *Il capitale, Libro primo*, cit., p. 111.

¹²¹ *Ivi*, p. 112.

¹²² *Ivi*, pp. 112-113.

¹²³ *Ivi*, p. 114.

ricchezza è lavoro umano oggettivato compiendo, così, un enorme progresso. Ma appena il denaro si trasforma in capitale, ecco che essa stessa finisce col mostrare il suo feticismo, perché non considera questi fenomeni il prodotto di un sistema sociale determinato, bensì una necessità naturale. Così, le forme pre-borghesi di produzione vengono trattate dall'economista moderno come i Padri della chiesa trattano le religioni precristiane, ossia, potremmo dire con Feuerbach, come idolatria e feticismo; ma quando poi si tratta di scoprire il feticismo presente nella società moderna e nella forma del denaro come capitale, ecco che egli considera queste forme come naturali e non come prodotto di una determinata formazione sociale in cui gli uomini, pur liberati dai vincoli naturali, sono ancora soggetti al processo di produzione invece di dominarlo. Perciò Marx dice, citando un passo dalla sua *Miseria della filosofia. Risposta alla Filosofia della miseria del signor Proudhon*, del 1847:

“Gli economisti hanno uno strano modo di procedere. Per essi ci sono soltanto due specie di istituzioni, quelle artificiali e quelle naturali. Le istituzioni feudali sono artificiali, quelle borghesi sono naturali. In questo assomigliano ai teologi, che anch'essi pongono due specie di religione. Tutte le religioni che non sono la loro, sono invenzioni degli uomini, mentre la propria religione emana da Dio [...]. Così di storia ce n'è stata, ma non ce n'è più”¹²⁴.

Di nuovo troviamo l'analogia tra critica della religione e critica dell'economia politica, e troviamo ripresa la stessa osservazione di Feuerbach, che abbiamo sopra visto, secondo cui una religione più evoluta accusa quella precedente di idolatria, quindi di avere un oggetto e un contenuto umani, ma fa eccezione per se stessa, perché in realtà essa ha mutato solo l'oggetto e il contenuto, ma rimane all'interno delle leggi necessarie ed eterne che costituiscono l'essenza della religione, perciò continua a illudersi che il suo contenuto sia oltremano. Analogamente, l'economia politica moderna accusa le teorie economiche precedenti di essere legate a una concezione feticistica della ricchezza, perché la trovano nell'oro, nel commercio e poi nella terra, quindi la legano a una proprietà naturale delle cose, mentre essa scopre che il contenuto della ricchezza è lavoro umano oggettivato; ma poi, quando ha a che fare con la trasformazione del denaro in capitale, rimane essa stessa impigliata nella forma feticistica, appunto perché essa è l'ideologia di una società determinata, quella borghese.

Quanto fin qui detto, ci permette, però, di comprendere anche la differenza tra la critica della religione di Marx e quella di Feuerbach

¹²⁴ Citato ivi, p. 113. Ho integrato in un punto la citazione. Cfr. ID., *Das Kapital* cit., p. 60.

Il punto di dissenso - espresso da Marx insieme con Friedrich Engels nel 1845-1846 - sta nel fatto che all'origine dell'illusione religiosa Feuerbach “pone l'uomo” invece che “l'uomo storico reale”¹²⁵, tesi che riprende l'affermazione del 1843-1844, secondo cui l'uomo va inteso non come un essere astratto posto fuori del mondo ma come il mondo dell'uomo, Stato e società, senza però usare più “la fraseologia filosofica”¹²⁶ e “le espressioni filosofiche che tradizionalmente sfuggivano, come ‘essenza umana’, ‘genere’ ecc.”¹²⁷, ancora presenti in quegli scritti. Così, nonostante la differenza e il progresso che Feuerbach rappresenta rispetto all’“autocoscienza”, come è intesa da altri filosofi tedeschi post-hegeliani, ad esempio da Bruno Bauer, “l'uomo”¹²⁸, di cui egli parla, “è di fatto ‘il tedesco’”¹²⁹, ossia pur sempre espressione dell'arretratezza della società e dello Stato tedeschi dell'epoca, rispetto ai popoli moderni, per i quali le condizioni materiali spingevano verso la fase pratica della rivoluzione sociale, mentre in Germania la liberazione dell'uomo poteva essere posta in un atto ideale e non come conseguenza di una trasformazione storica.

Ciò emerge ancora più nettamente considerando che in Feuerbach la concezione del mondo sensibile consiste nell’“intuizione sensibile” del mondo e dell'uomo da parte dell'uomo. Su questa base, quando Feuerbach urta contro ciò che contraddice la perfezione del sentimento e della teoria, e l'armonia estetica a cui la teoria è legata, in particolare l'armonia dell'uomo e della natura che da lui è data come presupposto, allora, per eliminare la contraddizione, distingue tra una visione profana di tipo pratico, che riguarda quello che si può toccare con mano, e una visione di tipo teoretico più alto, che arriva alla vera essenza delle cose e che è propria dello scienziato e del filosofo. Certamente, secondo Engels e Marx, la scienza non deve fermarsi all'apparenza immediata: infatti, l'errore di Feuerbach non sta tanto nel fatto che egli subordini l'apparenza pratico-egoistica alla vera realtà sensibile; ma quest'ultima deve essere “costatata attraverso lo studio approfondito dei fatti sensibili”¹³⁰, mentre invece Feuerbach “non può venire a capo della realtà sensibile senza esaminarla con gli “occhi”, ossia con gli ‘occhiali’ del filosofo”¹³¹.

¹²⁵ “Marx-Engels-Jahrbuch 2003”, hg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam, Berlin 2004, p.7; tr. it. F. Codino, *Opere V 1845-1846*, Roma 1972, p. 24. Ho modificato la traduzione.

¹²⁶ K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, Bd. 3, Berlin 1978, p.217.

¹²⁷ Ivi, pp. 217-218.

¹²⁸ “Marx-Engels-Jahrbuch 2003”, cit., p. 7; tr. it. cit, p. 24..

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Ivi, p. 8; tr. it. cit., *ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*.

Il mondo sensibile, nella sua vera realtà, non semplicemente intuito con una sensibilità immediata, ma studiato e costatato attraverso lo studio approfondito dei fatti sensibili, si presenta come una realtà in continuo mutamento, giacché è il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali. Esso non è, dunque, qualcosa di dato dall'eternità e accessibile alla contemplazione teoretica del filosofo, ma

“è un prodotto storico, il risultato dell'attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente, ne ha ulteriormente perfezionato l'industria e le relazioni e ne ha modificato l'ordinamento sociale in base ai mutati bisogni”¹³².

Ciò vale anche per gli oggetti più semplici della certezza sensibile: osservano ironicamente Engels e Marx che il ciliegio e gli altri alberi da frutta prima furono trapiantati in Europa col commercio, e grazie a questa azione storica, che è determinata in un certa società e in un certo tempo, “esso fu offerto alla ‘certezza sensibile’ di Feuerbach”¹³³. Questi cerca l'unità dell'uomo con la natura nell'intuizione teoretica del mondo sensibile, distinta da quella sporcamente pratica individuale e ripiegata su se stessa, da cui nasce la religione per integrare la mancanza di teoria, che, invece, renderebbe chiara l'autosufficienza dell'uomo e della natura, quindi la loro armonia. Ma, secondo Engels e Marx, l'unità dell'uomo con la natura è in realtà sempre esistita nell'industria in modo diverso, più o meno sviluppato a seconda di ciascuna epoca, e la lotta dell'uomo con la natura c'è fino a che le forze produttive umane non raggiungono una base adeguata di sviluppo. Ciò non significa negare che la natura esterna esista prima degli uomini originari nati dalla generazione spontanea, né che esista una natura esterna non ancora lavorata dall'industria umana, quindi in questo senso storicizzata. Ma, a parte che questa natura esterna ha a sua volta una storia naturale, la produzione e lo scambio condizionano la distribuzione della ricchezza e l'organizzazione delle classi sociali, e queste, a loro volta, condizionano il modo in cui la produzione e lo scambio vengono esercitati. Ora, poiché tutto questo muta storicamente a seconda delle varie epoche, il paesaggio di Manchester mostrava, nel 1845-1846, solo macchine e industrie laddove precedentemente vi erano solo filatoi e telai a mano; la campagna romana mostrava, negli stessi anni, un terreno paludoso là dove all'epoca augustea vi erano vigneti e ville di capitalisti romani. Se questa produzione e scambio nella loro evoluzione e determinatezza storica fossero interrotti anche per breve tempo, “Feuerbach non solo troverebbe un enorme cambiamento nel mondo naturale, ma gli verrebbe

¹³² *Ibidem*; tr. it. cit., p. 25.

¹³³ *Ibidem*.

ben presto a mancare l'intero mondo umano e la sua stessa facoltà intuitiva, anzi la sua stessa esistenza”¹³⁴.

Feuerbach ha sicuramente il merito di avere scoperto che anche l'uomo è un “oggetto sensibile”¹³⁵, dunque è in unità con la natura. Ma poiché egli “resta nella teoria”¹³⁶, non lo concepisce come “attività sensibile”¹³⁷, quindi non arriva agli uomini concreti, considerati come l'insieme delle loro relazioni sociali storicamente determinate, grazie a cui essi diventano quello che sono adesso, e che, a loro volta, trasformano. Restando “fermo all'astrazione ‘l'uomo’”¹³⁸, Feuerbach intende per rapporti sociali autenticamente umani solo l'amore, l'amicizia ecc., visti in modo idealizzato sotto la forma del genere. Di conseguenza, tutto ciò che è attività pratica, è relegato all'attività individuale, la quale discende da un'intuizione sporca perché macchiata dall'egoismo. Così, se, invece di uomini sani, egli vede uomini sofferenti, malati nel corpo e affamati, non interviene per criticare e cambiare questi che sono i veri rapporti reali sensibili, ma può atteggiarsi verso questa realtà sofferente e misera solo teoreticamente, ossia rifugiandosi nell'intuizione sensibile dell'essenza umana, la quale compensa la deficienza individualistica nella specie. Viceversa, il materialista comunista, che, come Feuerbach, parte dall'oggetto sensibile, ma concepisce la sensibilità come attività, proprio in questa situazione di miseria e di bisogno pratico, prodotta dalle condizioni materiali di esistenza, “vede la necessità e insieme la condizione di una trasformazione tanto dell'industria quanto della struttura sociale”¹³⁹.

6. Conclusione: *de te narratur fabula*

Nella fase attuale di sviluppo della società capitalistica, nel tempo ormai lungo che si è inaugurato dalla fine della Guerra fredda, il discorso politico dominante presenta i conflitti sociali in termini di scontro di culture o di civiltà, indipendentemente da se si ritiene che questo conflitto debba essere condotto per affermare la superiorità di una civiltà, ossia di una forma razziale, economica, giuridica, politica, religiosa, su un'altra, oppure se lo si rifiuti in nome dell'eguaglianza e della convivenza delle molteplicità e diversità di queste forme. In questo quadro, comunque conflittuale, assume particolare evidenza e importanza la questione religiosa. Come si può ricavare dall'analisi marxiana, fin

¹³⁴ *Ivi*, p. 10; tr. it. cit., p. 26.

¹³⁵ *Ivi*, p. 11; tr. it. cit., *ibidem*.

¹³⁶ *Ibidem*. Ho un po' modificato la traduzione.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*; tr. it. cit., p. 27.

qui seguita, del rapporto tra religione e struttura sociale, la rappresentazione del conflitto in questi termini ne nasconde le reali radici, ma questo occultamento non è qualcosa che avviene per caso, come se fosse un errore soggettivo di questo o di quel teorico, neoconservatore, razzista o pacifista che sia, né è una campagna pianificata, complottata o orchestrata da poteri unitari che si scontrano a favore o contro il conflitto di civiltà. Essa è un'apparenza certo mistificata, ma non per questo meno reale, proprio in quanto esprime il modo in cui il conflitto sociale si imposta ad una stratificazione più profonda della società stessa. Il modo in cui oggi si rappresenta il rapporto socio-politico globale, ossia nell'alternativa scontro/incontro di civiltà, con la particolare evidenza assunta dal fattore religioso, è una coscienza capovolta di rapporti *reali* essi stessi capovolti, perché caratterizzati dal passaggio a una completa sottomissione planetaria dell'intera società alla forma di produzione dove domina lo scambio di merci. Se è vero che la forma di merce è piena di sottigliezza metafisica e capricci teologici, allora è il suo dominio su tutta la società che spiega la persistenza, come suo riflesso adeguato, delle forme religiose, malgrado il carattere apparentemente "secolarizzato" dell'economia mondiale di mercato. A sua volta, il dominio della forma di merce trova la sua radice in rapporti antitetici che si giocano a livelli più profondi e che riguardano il conflitto tra capitale e lavoro salariato. Perciò, solo dopo un "lungo e tormentoso" processo storico, dove gli uomini sopprimano questi rapporti antitetici profondi e creino condizioni materiali in cui la ricchezza si presenti come prodotto di relazioni razionali e universali tra individui che controllano le loro condizioni di esistenza, possono scomparire anche le forme nebulose religiose, etniche, culturali ecc., in cui i rapporti sociali e le loro modalità conflittuali si presentano.

Mi pare importante sottolineare questa sequenza suggerita da Marx per due ragioni. La prima è che tra i sintomi più evidenti del fallimento a cui nel secolo scorso sono andati incontro i primi tentativi di realizzazione di una forma sociale di questo tipo, c'era anche la pretesa di sopprimere la religione intervenendo repressivamente sugli individui, invece di intervenire sulle condizioni materiali che rendevano possibile l'illusione. La seconda è che presso le popolazioni le quali oggi, in nome di una fede religiosa, lottano per liberarsi da sfruttamenti neocoloniali imposti violentemente e aggressivamente in nome di "diritti umani universali", la religione è certo illusione inadeguata, e tuttavia è pur sempre "protesta contro la miseria reale".

FULVIO TESSITORE

Weber, politica e religione

L'amico Di Marco ha analizzato, con agguerrita competenza, le tesi di Feuerbach e di Marx sul significato della religione e l'incidenza di essa sul configurarsi della politica in età moderna. A voler proseguire il discorso in chiave diversa da quella marxistica, pur tutt'altro che ignorata, credo non esista possibilità migliore che tornare su un classico del Novecento *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* di Max Weber, che, oltretutto, consente una riflessione sul significato del moderno e sulle sue ambiguità, precisando subito che queste non vanno intese in senso limitato o critico con la necessità del loro superamento per approdare al post-moderno, un'invenzione chiacchierologica non a caso legata alle elucubrazioni tipo "fine della storia" e simili.

Ricorderemo di qui a poco le tesi di Weber cercando di non cedere allo loro rozza semplificazione come spesso è accaduto, anche di recente, ad opera di qualche tracotante e cinico neo-conservatore. In realtà, sia pure alcuni anni dopo l'apparizione del saggio famoso - come si sa del 1904/1905 -, quali siano i tratti autentici di tale tesi venne detto dallo stesso Weber, replicando conclusivamente alle critiche mossegli da Felix Rachfahl:

"ciò che mi interessava in modo centrale non era l'impulso che [dalla religiosità riformata] il capitalismo aveva ricevuto dalla sua espansione, bensì dallo sviluppo dell'umanità che derivò dall'incontro di componenti condizionate religiosamente ed economicamente".

Ciò significa che Weber intese elaborare un saggio d'interpretazione storica su un fenomeno tipico del mondo moderno occidentale, quale il capitalismo (da