

Marx tra classicizzazione e filologia

Stefano G. Azzarà (Università di Urbino)

This text examines the risk of “musealization” accompanying the philological work and classicization of Marx’s thought, which could neutralize its subversive potential by integrating it into a harmonious and conciliatory cultural landscape. This danger is particularly acute in the West, where the absence of a revolutionary subject contrasts with the growing relevance of Marx’s crisis analysis. However, the author recognizes that Roberto Fineschi’s work avoids this trap by skillfully linking philology with theory and history, and by distinguishing—without separating—Marx from Marxism. The result is an approach that allows us to “start again from Marx” to understand the present, without falling into either sterile celebration or the myth of a “return” to a purified Marx.

Marx; Classicization; Philology; Musealization; Globalization.

Ringrazio Roberto Fineschi per la sua presentazione della nuova traduzione del testo di Marx e, più in generale, per aver realizzato questa importante iniziativa editoriale. Qual è però il rischio che avevo paventato nel mio intervento introduttivo – un rischio, lo dico da subito, che Fineschi con il suo lavoro di lungo periodo schiva e ci aiuta a schivare?

È il rischio che si accompagna, in fondo, a ogni operazione di “classicizzazione” quando queste avvengono in epoche di ritirata strategica: quello, cioè, che – non in astratto ma nel contesto dei rapporti di forza dati nel campo culturale, ossia nella sfera ideologica – accanto al riconoscimento, nel gentile omaggio si nasconda anche una deliberata o involontaria musealizzazione dell’autore che viene classicizzato. Il rischio di una sterilizzazione, di una neutralizzazione del potenziale critico e sovversivo di Marx, dunque. Di un disinnescamento della carica esplosiva della sua opera, tramite l’assunzione consensuale nell’empireo di una cultura che viene intesa non come terreno di conflitto, ossia luogo di una persistente lotta di visioni del mondo e progettualità attraverso le idee, ma come armonia universale priva di increspature e, in fin dei conti, sempre conciliante, rassicurante e consolatoria nel suo *status quo*.

Finita da tempo l’epoca delle grandi contrapposizioni ideologiche interne all’Occidente dal momento che è tramontato ogni nemico strategico, insomma, ricomposta felicemente da ultimo la società civile nell’alveo del liberalismo divenuto *koïnè*, scatenata la potenza di disseminazione del desiderio e di costruzione del consenso propria della società dello spettacolo, può tranquillamente avvenire ciò che non avvenne ormai molti decenni fa, quando la possibilità di ospitare Nietzsche nella medesima collana in cui era presente Gramsci (la NUE, all’epoca) suscitava dibattito,

resistenze, in qualche modo scandalo. Diversamente da allora, Karl Marx e Luigi Einaudi possono oggi finalmente dialogare, dal momento che la guerra è finita, e – entrambi classici – possono trovarsi insieme nella stessa prestigiosa serie senza urtare la sensibilità di nessuno!

È un rischio a mio avviso reale. Un rischio, anzi, che paradossalmente è diventato ancor più urgente proprio in un momento cruciale come quello che stiamo attraversando, un momento in cui questo Marx in via di canonizzazione o musealizzazione è sempre più attuale e inaggirabile e non sembra realistico pretendere di rimuoverlo, perché sta lì in piedi a ricordarci ciò che volevamo dimenticare, ossia che il conflitto c'è sempre ed è sempre operante.

Marx attuale? Ma come, non era ormai ridotto a un cane morto? Non viene sistematicamente commiserato chi si azzarda a pronunciarne il nome? Si ritiene in effetti, nell'accademia forse ancor più che nel dibattito pubblico dominante, che il mondo vada in una direzione diametralmente opposta alle intenzioni e alle previsioni di Marx e del movimento che a lui si era ispirato ma che è tramontato – anche con molta tristezza – dopo la sconfitta e il poco glorioso crollo delle istituzioni che aveva costruito. Si ritiene che tutte le sue previsioni siano state falsificate e che, laddove siano state realizzate, le sue idee non abbiano prodotto che violenza e macerie.

E chi potrebbe sostenere qualcosa di diverso, guardandosi attorno, e pretendere di essere preso sul serio? Non c'è dubbio che in Occidente una gigantesca controrivoluzione, realizzatasi nelle forme di una rivoluzione passiva, abbia consolidato nel corso di diversi decenni l'affermazione di un'inscalfibile egemonia borghese, sancendo con l'avvento del neoliberalismo l'esito trionfale di una feroce lotta di classe a senso unico, agita dall'alto dai ceti dominanti. Rapporti di forza mai così squilibrati, concentrazione della ricchezza, del potere e del riconoscimento, smantellamento del Welfare, fine della democrazia moderna, distruzione o integrazione delle organizzazioni politiche ed economiche del movimento operaio...: ecco che mentre sono presenti pressoché tutte le componenti oggettive della trasformazione storica, mentre la crisi è divenuta la forma di vita permanente del modo di produzione capitalistico e i periodi di espansione o quantomeno di "normalità" si fanno sempre più rari e brevi, mancano invece completamente oggi tutte le componenti soggettive; le quali sono state annientate a cominciare dalla coscienza di classe, con la conseguenza di un'intervenuta assenza dello stesso soggetto antagonista.

Chi mai dovrebbe farla, oggi, la "rivoluzione" o anche solo qualche riforma significativa? E perché? Chi ne ha bisogno e la richiede? La parola stessa del socialismo è vituperata, quando non ridicolizzata, e ogni ordine sociale che diverga dall'esistente pare impensabile.

Tuttavia, a guardar bene, questo panorama è del tutto distorto e descrive una parvenza interessata perché fortemente occidentocentrica. In realtà, nel mondo nel suo complesso le cose vanno molto diversamente da come le vediamo vicino a noi, nel nostro declino, e da come ce le raccontiamo. In Oriente in particolare, ma non solo in quelle regioni, assistiamo a un gigantesco processo di rinnovamento, di redistribuzione e di emancipazione, con l'uscita di milioni e milioni di persone dal sottosviluppo e il loro ingresso nella modernità (pur con le inevitabili contraddizioni e con il dolore del negativo che questa dinamica – che concentra in pochi decenni uno sviluppo storico che i paesi europei hanno attraversato in numerosi secoli – non poteva che comportare)¹. Vediamo, di conseguenza – vedremmo, se sapessimo confrontarci con l'Altro al di là delle ipocrite retoriche del dialogo e dell'inclusione, nelle quali incontriamo sempre e soltanto noi stessi –, un altrettanto gigantesco riaggiustamento dei rapporti di forza internazionali, con la crisi dell'ordine imperialistico del secondo dopoguerra e del suo riaggiustamento unipolare di fine secolo, il tramonto dell'Europa, l'ascesa prepotente delle aree ex coloniali, la formazione possibile e tendenziale di un mondo multipolare, le inevitabili fibrillazioni e resistenze che questa dinamica suscita.

Non è una vera e propria rivoluzione, questa? Per un'inattesa eterogenesi dei fini, la globalizzazione capitalistica ha in qualche modo risvegliato un mondo sottomesso o sopito, così che il tentativo di perpetuare alla fine della Guerra Fredda l'impero americano, o l'impero occidentale, si è via via rovesciato e ha finito per determinare uno scenario completamente diverso. Il quadro delineato nel *Manifesto* a proposito della costruzione del mercato mondiale, con il conseguente immenso sviluppo delle forze produttive, si va così realizzando, ma in forme imprevedute, al punto che in questo quadro trova improvvisamente attualità anche la questione di una trasformazione globale, ossia di una epocale ridefinizione delle gerarchie internazionali, e ritornano plausibili persino riflessioni – che sembravano ormai un'archeologia dell'utopia – che ci parlano di forme economiche e sociali che cavalcano sì lo sviluppo capitalistico ma questa volta per fornire la possibilità di un'evoluzione storica diversa da quella europea (pensiamo al concetto di socialismo con caratteristiche cinesi, nel quale il capitalismo e il socialismo in senso marxiano si incontrano con forme di coscienza e regimi produttivi più tradizionali; oppure al possibile sviluppo del continente africano).

E però, proprio in questo quadro che abbozza un futuro imminente, l'Occidente, che aveva costituito ancora per tutto il XX secolo il fronte principale della lotta tra borghesia e proletariato e l'avanguardia dello sviluppo globale, è, assente; o

¹ Cfr. KHANNA 2009; 2016; 2019.

meglio, è presente come l'ostacolo che il mondo nuovo nascente deve aggirare o abbattere per affermarsi. Invece di ridefinirsi, invece di prendere atto dei mutamenti in corso e trovarvi il proprio spazio, l'Occidente si è tagliato fuori da sé da questo impetuoso movimento e si colloca pertanto, oggi, dalla parte della reazione storica. Ed è proprio per questa ragione, nonostante l'oggettività dei processi, che il rischio di disinnescamento di cui parlavo c'è tutto ed è grave: dopo essere stato a lungo degradato a moda, Marx sembra diventato innocuo e adesso è possibile celebrarlo e anzi *bisogna* celebrarlo, quanto più l'Occidente tramonta, proprio per ricordare in ogni istante che il conflitto è finito e per esorcizzare, con un'illusione perpetuata, la nuova grande trasformazione che incombe.

È un metodo che abbiamo già visto all'opera nei confronti di Gramsci, dagli anni Ottanta del secolo scorso al centro di operazioni ermeneutiche che hanno nascosto un'intensa lotta ideologica sotterranea: prima riletto come "democratico" – non nel senso della democrazia moderna, come sarebbe giusto, ma come precursore del grigio approdo liberaldemocratico della sinistra italiana –, il grande pensatore marxista, il capo della classe operaia italiana, il leader intellettuale e politico dei comunisti, il bolscevico, il terzinternazionalista, viene a un certo punto ripresentato come momento di una cultura nazionale italiana unitaria, intesa come una continuità organica che, dopo una lunga guerra civile, poteva essere finalmente pacificata. Gramsci padre della patria culturale della patria come e accanto a Croce e persino come e accanto a Gentile, insomma, secondo un'ermeneutica della neutralizzazione, appunto, alla quale per fortuna molti intellettuali, come Guido Liguori e Fabio Frosini², si sono ripetutamente opposti con efficacia.

In una prospettiva ancora più ampia, il medesimo rischio vediamo però adesso anche con Marx: anche in questo caso la classicizzazione può mettersi al servizio di operazioni di rimozione analoghe e anche la filologia può farlo – pur rimanendo ovviamente indispensabile³ –, riducendo le questioni teoriche, che sono anche questioni politiche, a vicende di varianti, di tecniche, di stili, di versioni e minute; concentrando il dibattito e l'attenzione su cose che sono certamente rilevanti ma che rilevano davvero solo in un contesto più ampio.

² Cfr. LIGUORI 2012; FROSINI 2009.

³ Dice ad esempio F. Frosini a proposito degli studi gramsciani: «ogni interpretazione che prescindendo dalla consapevolezza non solo materiale, ma oserei dire soprattutto *metodologica*, dei risultati ai quali è faticosamente giunta negli anni la filologia gramsciana si condanna a rimanere più o meno alla superficie delle questioni, perché nello studio dei *Quaderni* tenderà fatalmente ad assumere come definitive tesi provvisorie, eventualmente contrapponendole in modo antinomico ad altre, altrettanto provvisorie e maturate in tempi differenti» (FROSINI 2003, p. 15).

Roberto Fineschi, dicevo, evita e ci aiuta però a evitare questo rischio, perché la parte filologica del suo lavoro, che pure è notevole, va letta sempre assieme alla parte teorica e a quella storica, ed è costantemente sostanziata da queste e dunque dalla consapevolezza del significato interamente e irriducibilmente politico del pensiero di Marx, oltre che della sua natura unitaria:

«... prima di procedere alla descrizione della [genesi de *Il capitale*], vorrei sviluppare una riflessione di carattere più generale. È bene premettere che sarebbe erroneo considerare *Il capitale* solo una teoria “economica”; il suo scopo fondamentale è, infatti, delineare la struttura di funzionamento della società moderna nel suo complesso: non intende solo definirne le categorie economiche fondamentali, ma anche individuare gli attori che in essa agiscono (i soggetti storici), le forme di coscienza che vi si sviluppano (l’ideologia), le regole che determinano il cambiamento storico (teoria della storia) e infine una metodologia scientifica. La sua grande ambizione è tenere insieme caratteri fondamentali di tutti questi aspetti in una unitaria formulazione sistematica. Si tratta, in sintesi, di un’articolata teoria della società umana come processo storico-naturale, di un tentativo di pensare il presente come un momento specificamente determinato di uno sviluppo più ampio, di individuare le leggi di movimento e trasformazione»⁴.

Roberto Fineschi ci aiuta però a evitare anche un altro rischio non meno grave della musealizzazione. Perché la filologia classicizzante, se poco accorta, può mettersi non di meno al servizio di un’operazione opposta, o che è apparentemente opposta ma analoga nei suoi esiti a quella che abbiamo visto e per certi aspetti persino più subdola: la reiterata tentazione del *ritorno a Marx*. Ossia la tentazione non più della rimozione o sterilizzazione di Marx ma della scoperta del Marx *autentico*, del Marx sinora mai disponibile, del Marx sempre equivocato o addirittura distorto. Equivocato e distorto da tutti gli interpreti, sinora, e persino dalla storia stessa; equivocato in primo luogo dalle potenze sociali e dalle forme di coscienza che ne hanno portato la bandiera. Distorto ed equivocato da tutti, dunque, tranne che dal filologo o dall’interprete che ha improvvisamente scoperto la verità, ossia la vera variante... Un Marx esoterico, si può dire, al quale però si può ora finalmente tornare ad abbeverarsi. Un Marx che vediamo per la prima volta *facies ad faciem*, per correggere gli errori della storia e per emendare le posizioni di tutti coloro che, nella loro sfortuna, hanno preceduto il nuovo genio filologico.

A chi pretende di slegare o depurare Marx o quantomeno il testo di Marx dalla storia che ne è seguita per recuperarne l’autenticità, pensando in tal modo anche con ottime intenzioni di riattualizzarlo e di opporsi ad ogni musealizzazione, è sin troppo

⁴ FINESCHI 2024, pp. XV-XVI.

facile rispondere con le parole tra le più celebri di Hegel: «Il vero è il tutto. Il tutto però non è altro che l'essenza che si compie attraverso il suo sviluppo»⁵. Anche del pensiero di un autore, infatti, si può dire «che è essenzialmente *risultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità»; e questo vale non solo quando il lavoro che mette in forma tale pensiero è ancora in svolgimento ma anche quando questo lavoro è ormai concluso e il testo prende vita autonoma, dispiegando le proprie conseguenze e facendosi anch'esso «qualcosa di effettivo, soggetto, o divenire-se-stesso», così che l'inizio rimane soltanto «*immediata certezza*», e non verità, mentre la sua potenza veritativa emerge soltanto al termine di un compiuto dispiegamento.

Roberto Fineschi, in ogni caso, evita e ci evita questo errore. Intanto, il suo libro non si chiama *ritornare a Marx* ma *ripartire da Marx*. Ripartire non per fare *tabula rasa* del passato, non per fondare *ex novo* l'azione politica sulle fondamenta di un inedito Marx esoterico sottratto magicamente all'oblio, ma ripartire per ricostruire anzitutto – e per meglio comprendere – in primo luogo proprio il rendersi effettuale del suo pensiero, il suo passaggio dalla potenza all'atto nella storia e nelle vicende del movimento marxista stesso e nei mutamenti della realtà. E Fineschi è in grado di evitare questo rischio perché distingue perfettamente i due piani in gioco:

«... una cosa è l'uso politico di un certo pensiero (fatto di per sé più che legittimo, specialmente nel caso di Marx), altra la sua ricostruzione critica: si tratta di due oggetti di indagine distinti. Per evitare ogni fraintendimento vorrei precisare che non si tratta di una condanna generica del marxismo o del rifiuto della sua tradizione culturale e politica, tutt'altro: il marxismo nel bene e nel male costituisce un momento fondamentale e complesso, che ha la sua grande dignità... Ciò non significa tuttavia che la teoria marxiana del modo di produzione capitalistico possa essere ridotta ad esso»⁶.

La “classicizzazione” sterilizzante e il “ritorno a Marx” sono due errori speculari che nascono dalla medesima questione e cioè dal rapporto tra le idee e la storia, la teoria e la prassi; ma anche dalla questione del rapporto tra un autore e la sua *Wirkungsgeschichte*: l'autore, l'intellettuale, non è un demiurgo e le sue idee non plasmano il mondo ma sono anzitutto la risposta ai bisogni di un'epoca; emergono, cioè, quando un problema storico si pone perché è maturo e quando esistono le condizioni per la sua posizione e soluzione. E lo stesso riguarda la sua (dell'autore) e la loro (delle sue idee) ricezione: nessun autore, nessun pensiero viene mai compreso fino in fondo per ciò che intendeva; ma, al tempo stesso, nessun autore comprende mai se stesso fino in fondo quanto invece lo comprendono e esplicano le sue

⁵ HEGEL 2008, pp. 15, 20.

⁶ FINESCHI 2001, p. 12.

conseguenze, i processi che produce e le interpretazioni che le sue opere innescano, in quanto processi e interpretazioni rispondono a un'esigenza sociale. Al netto delle conseguenze attualistiche che ne traeva, è quanto chiariva sinteticamente Gentile attraverso il richiamo a Vico: «Vero è che il fatto, con cui si converte il vero, essendo la stessa realtà spirituale che realizza (o che intende realizzando) se stessa, non è propriamente un fatto, ma un farsi. Sicché piuttosto dovrebbe dirsi: *verum et fieri conuertuntur*»⁷.

Non si tratta però di forzare analogie indebite tra autori che rimangono non conciliabili tra loro, come pure è stato fatto, ma di prendere atto, senza stupirsi, che da un certo momento in avanti tutta la filosofia è costretta a collocarsi su questo terreno, pur non riuscendo sempre a praticarlo con coerenza. Se «qualsiasi filosofia» è il proprio tempo «*appreso in pensiero*»⁸ – come sappiamo da Hegel in poi e dunque come già Marx e chiunque dopo il filosofo di Stoccarda sapeva –, così che sarebbe «insensato figurarsi che... vada al di là del suo mondo presente», non meno insensato sarebbe pretendere che questo mondo presente non riempia con tutte le proprie determinazioni e contraddizioni questa filosofia e anche la sua assimilazione nelle diverse fasi storiche, pretendere che entrambe si dispieghino nel vuoto spinto. L'interpretazione reale, in altre parole, è alla fine il modo in cui un pensiero che nasce dalla realtà *in fieri* alla realtà *in fieri* viene ricondotto e diventa propulsore di un movimento storico, trova cioè *Wirklichkeit*, riesce effettivamente a modificare il mondo nella sua realtà e nella sua significazione. Non sappiamo sin dall'inizio, del resto, che «la questione se al pensiero umano appartenga una verità oggettiva non è una questione teorica, ma una questione pratica»⁹? È «nella prassi» che «l'uomo deve dimostrare la verità, cioè la realtà e la potenza, la terrenità del suo pensiero», e a questo punto «la disputa sulla realtà o non realtà del pensiero, isolato dalla prassi, è una questione puramente scolastica».

Questo principio pratico di comprensione del *Geist* vale ancora di più per Marx per due motivi. Anzitutto, perché la sua opera teorica è al tempo stesso un'opera politica; anzi è un'opera che rivoluziona sia la filosofia che la politica e le loro categorie e mostra come teoria e politica, intesa nel senso più nobile come trasformazione della realtà, siano una totalità unitaria. In secondo luogo, perché è proprio con Marx e con il materialismo storico che comprendiamo come le forme di coscienza siano condizionate da quella singolare “materia” che è la storia e cioè dalle condizioni umane e sociali in cui esse sorgono; e esattamente lo stesso vale, per quanto ci riguarda, anche per le ricezioni e le interpretazioni, le quali hanno sempre una loro

⁷ GENTILE 1987, p. 21.

⁸ HEGEL 2021, p. 15.

⁹ MARX 1978, p. 533.

necessità oggettiva. Ogni epoca legge infatti un autore o un evento secondo i propri bisogni e le proprie possibilità: oltre all'opera, anche la ricezione è espressione di questi bisogni e risponde alle domande e ai problemi dell'epoca e così è stato anche per la ricezione di chi la propria epoca intendeva sovvertire.

Per dirla con un altro autore che al marxismo ha voluto fornire un'alternativa ma che, almeno a parole, non poteva sottrarsi alla mondanizzazione hegeliana della filosofia, Benedetto Croce, «la storia è il giudizio storico»¹⁰ ma «se il giudizio è rapporto di soggetto e predicato, il soggetto, ossia il fatto, quale che esso sia, che si giudica, è sempre un fatto storico, un diveniente, un processo in corso», così che il giudizio storico rimane «legato alla vita, ossia all'azione»; e nel passato esso cerca risposta ai problemi del presente e lo fa in maniera sempre nuova e diversa ma mai arbitraria, bensì in qualche modo necessaria perché condizionata dal proprio tempo. Può essere stata parziale la ricezione di Marx, dunque, anzi lo è stata; ci possono essere state distorsioni, anzi ci sono state e pure assai grandi. E tuttavia queste distorsioni sono anch'esse importanti e persino più *wirklich* di qualsiasi presunto Marx *autentico*, dal momento che, sempre con Croce, nel «giudizio storico» ogni momento della storia diventa «“storia contemporanea”, perché, per remoti e remotissimi che sembrano cronologicamente i fatti die vi entrano, essa è, in realtà, storia sempre riferita al bisogno e alla situazione presente, nella quale quei fatti propagano le loro vibrazioni»¹¹.

Faccio un esempio. *Tornare a Marx* è in realtà soprattutto un modo per separare con *savoir faire* Marx dal marxismo del Novecento in particolare da Lenin e dal leninismo (prima ancora che dal marxismo-leninismo staliniano). Ora, certo Lenin – il presunto responsabile di una militarizzazione del marxismo – si differenzia molto da Marx, innegabilmente; e tuttavia il problema è un altro: risponde più allo spirito e alla logica di Marx la lettera del suo testo ricostruita nella sua eventuale autenticità filologica originale oppure lo sviluppo che della teoria marxiana Lenin ha saputo fornire in un contesto determinato, tematizzando e superando l'occidentocentrismo che è presente nello stesso Marx a partire dalle necessità nuove di un'epoca nuova che al testo marxiano pone improvvisamente problemi nuovi, problemi che Marx non conosceva, come quello della rivoluzione anticoloniale e dell'imperialismo?

Sarebbe paradossale rimuovere proprio a proposito di Marx e della sua ricezione il principio per cui «non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è il loro essere sociale che determina la loro coscienza»¹². Commentava a questo proposito Domenico Losurdo:

¹⁰ CROCE 1966, p. 23.

¹¹ CROCE 1966, p. 11.

¹² MARX 1961, p. 9.

« la parola d'ordine del ritorno a Marx non realizza la promessa che enuncia. Ma, nella misura in cui riesce a realizzarla, trasforma il grande pensatore in un *corpus* sacro di dottrine sottratte alla storia e all'usura del tempo. Ed è difficile immaginare un atteggiamento più dogmatico di questo che, a decenni di storia e all'esperienza storica di milioni e milioni di uomini sostituisce l'interpretazione solitaria di un autore, trasformato in un tribunale a partire dal quale viene condannato e liquidato in blocco, come un equivoco che nulla ha a che fare col Marx «autentico», il movimento storico reale con le sue rivoluzioni, le sue vittorie e le sue sconfitte, i suoi errori e orrori ma anche le sue acquisizioni teoriche e pratiche»¹³.

Il lavoro di Roberto Fineschi ci aiuta a evitare questi errori perché ci aiuta a individuare un equilibrio dialettico a partire dalla distinzione dei piani di cui sopra:

«... da un lato è vero che Marx e il marxismo non sono la stessa cosa, dall'altro ciò non significa che egli non avesse interessi o intenzioni politiche; questi sono evidenti, esplicitamente dichiarati in più sedi e, soprattutto, praticati: Marx fu organizzatore promotore in prima persona di numerose iniziative politiche. Non solo, dunque, aveva intenzioni politiche, egli fu politico. Consapevoli di questo, bisogna però stare attenti a non cadere nell'errore opposto, secondo cui ci sarebbe “una” applicazione “giusta” del suo pensiero. Insomma, se è vero che in qualche modo Marx ha che fare con tutti i marxismi, i marxismi non sono identici a Marx. La ragione è semplice: la distanza tra il livello molto generale di elaborazione della sua teoria del modo di produzione capitalistico e il livello dell'utilizzo politico di essa è grande; ci sono molti stadi intermedi da articolare e ciò lo si può fare in varie maniere. Questo ovviamente non significa neppure che tutte le applicazioni vadano bene e che Marx non abbia dato delle indicazioni in certi casi anche precise; bisogna però avere ben in mente la questione delle *mediazioni* e dei diversi livelli di astrazione»¹⁴.

Non adorare la tradizione, né annientarla, dunque, ma ripercorrerla e rileggerla sempre di nuovo. Esempio è in questo senso l'atteggiamento che secondo Fineschi bisogna avere nei confronti di Engels: il fatto che tra Marx e Engels non ci sia «identità», non significa dar ragione «a chi invece è arrivato ad affermare, un po' fantasiosamente, che Engels avrebbe tradito, se non addirittura sconvolto, le intenzioni dell'amico»¹⁵, e per troppo amore intenderebbe riscrivere l'intera storia del marxismo cancellando totalmente il contributo che Engels ha dato.

Faccio un ultimo esempio di come il lavoro di Roberto Fineschi sia oggi estremamente utile e favorisca un rinnovamento della nostra comprensione del materialismo storico ma anche delle capacità di quell'apparato concettuale di seguire il corso del tempo, un esempio che riguarda la traduzione del termine *Arbeiter*:

¹³ LOSURDO 2009, p. 293.

¹⁴ FINESCHI 2021, pp. 150-1.

¹⁵ Ivi, p. 152.

«*Arbeiter* è un termine legato a una ambiguità sistematica. Letteralmente, esso infatti designa “colui che lavora”, il “lavoratore”, in base alla derivazione meccanica di un sostantivo dal verbo (il suffisso *-er* corrisponde infatti all'italiano *-tore*). In tedesco tuttavia significa anche “operaio”. Con la stessa parola si indica quindi: I) l'operaio di fabbrica; II) il lavoratore non operaio sempre all'interno del modo di produzione capitalistico; III) lavoratori esistiti in epoche diverse da quella capitalistica; IV) la determinazione categoriale di un individuo che lavora, senza alcuna considerazione storica determinata. Se, a seconda del contesto, I si può facilmente tradurre con “operai” e II e III con “lavoratore”, il problema sorge quando I e IV si sovrappongono, vale a dire quando Marx parla concretamente di un operaio in relazione a leggi di funzionamento del capitale che, seppur nel caso specifico riferite all'operaio, valgono al di là della sua figura. Se per Marx il problema non sussiste, perché *Arbeiter* vuol dire tutte e due le cose, per noi tradurre in certi casi con “operai”, anche si parla di un operaio, farebbe perdere di vista che quella legge vale al di là del coinvolgimento di un operaio. Per questa ragione, in casi di questo tipo, si è preferito utilizzare “lavoratore”...»¹⁶.

Ora, la circostanza per cui il termine *Arbeiter* è stato letto come “operaio” nel senso dell'operaio di fabbrica ha segnato indiscutibilmente per intero la storia del marxismo sino al termine del Novecento. Ne ha condizionato la “fortuna”, dunque, determinando una serie di conseguenze a ogni livello: sia orientando la strategia politica delle organizzazioni marxiste, sia stimolando ripetute versioni economicistiche di questa teoria (come da ultimo, nella fase calante del fordismo italiano, quella operaista; oppure nel nuovo millennio quella accelerazionista). Ma questa antica lettura, così ingombrante, non è stata affatto casuale e arbitraria, bensì ampiamente condizionata da fattori oggettivi, ossia dalla centralità effettiva del lavoro di fabbrica nell'ambito del lavoro capitalistico per tutta una lunga fase, tanto in Occidente quanto al di fuori di esso; ed era dunque una lettura in qualche modo *necessaria* rispetto ai bisogni dell'epoca e tutt'altro che *sbagliata* o *falsa*. Pensiamo forse che chi traduceva *Arbeiter* con “operaio”, oppure orientava la prassi di partito a costruire cellule di fabbrica, non conoscesse bene il tedesco? E come spiegare, allora, l'economicismo a volte anche greve di non pochi marxisti germanofoni?

Scoprire o riscoprire oggi che l'*Arbeiter* è in realtà il “lavoratore” subordinato in generale, il lavoratore al quale viene estorto plusvalore perché obbligato a un pluslavoro in qualsiasi posizione operativa si trovi, ha evidentemente conseguenze teoriche e pratiche di enorme portata, perché ci consente di ripensare il marxismo e i mutamenti della società nella lotta di classe in un momento in cui, in Occidente, la classe operaia di fabbrica non è più il cuore del conflitto e il soggetto della trasformazione, ossia di una qualche forma di rivoluzione. Tuttavia, questo nuovo modo di leggere

¹⁶ FINESCHI 2024, pp. XXXV-XXXVI.

in maniera così strategica termini antichi è possibile solo oggi ed è possibile proprio perché viviamo in un'altra epoca che manifesta bisogni nuovi; così che anche questa è una lettura a sua volta in qualche modo *necessaria*, ovvero *socialmente condizionata*.

Non ha alcun senso, in questa prospettiva, immaginare con rimpianto che se sin dall'inizio l'*Arbeiter* fosse stato letto come il "lavoratore" la storia del marxismo e la storia stessa del capitalismo occidentale si sarebbe svolta diversamente da come è avvenuto e forse sarebbe andata molto meglio. Questo è Heidegger – per il quale la verità sta anzitutto all'origine e «Nell'essenziale... l'inizio non solo non può mai essere superato, ma non può neppure essere mai raggiunto»¹⁷ –, non è Marx. Oggi però le cose sono oggettivamente molto cambiate rispetto al passato, perché l'evidenza dello sfruttamento capitalistico ha abbondantemente oltrepassato i confini della fabbrica – o la fabbrica si è espansa dappertutto colonizzando i mondi della vita sia in estensione che in termini di interiorizzazione –, determinando uno scenario in cui rileggere *Arbeiter* secondo la filologia come "lavoratore" offre immense opportunità di apprendimento per riformulare un progetto teorico conoscitivo – e dunque anche politico – mettendosi al passo con le nuove condizioni del nostro tempo.

È il contributo indispensabile che la filologia può dare alla comprensione filosofica del presente, nel momento in cui non legge astrattamente le varianti ma nel leggerle è in grado di misurarsi con il mutamento storico.

Riferimenti bibliografici

CROCE, BENEDETTO, 1966

La storia come pensiero e come azione, Laterza, Bari 1938...

FINESCHI, ROBERTO, 2001

Ripartire da Marx. Processo storico ed economia politica nella teoria del «capitale», La città del sole, Napoli.

Id., 2021

Karl Marx, Morcelliana, Brescia.

Id., 2024

Introduzione e nota di traduzione a K. Marx, *Il capitale*, libro I, Millenni Einaudi, Torino, pp. XV-XLVII.

FROSINI, FABIO, 2003

Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere, Carocci, Roma.

¹⁷ HEIDEGGER 1997, p. 37.

ID., 2009

Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica, DeriveApprodi, Roma.

GENTILE, GIOVANNI, 1987

Teoria generale dello spirito come atto puro, Le Lettere, Firenze.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 2008

La fenomenologia dello spirito, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino.

ID., 2021

Lineamenti di filosofia del diritto, a cura di G. Marini, Laterza, Roma/Bari 1987, 1999...

HEIDEGGER, MARTIN, 1997

L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul "Teeteto" di Platone, Adelphi, Milano; ed. orig. GA 34, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theaetet*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988.

KHANNA, PARAG, 2009

I tre imperi. Nuovi equilibri globali nel XXI secolo, Fazi, Roma; ed. orig. *The Second World. Empires and influences in the new global order*, Random House, New York.

ID., 2016

Connectography. Le nuove mappe del futuro ordine mondiale, Fazi, Roma; ed. orig. *Connectography. Mapping the Future of Global Civilization*, Random House, New York 2016.

ID., 2019

The Future is Asian. Commerce, Conflict and Culture in the 21st Century, Simon & Schuster, New York/London/Toronto/Sidney/New Dehli.

LIGUORI, GUIDO, 2012

Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche. 1922 – 2012, Editori Riuniti, Roma.

LOSURDO, DOMENICO, 2009

Marx e il bilancio storico del Novecento, nuova ed. riveduta e ampliata La scuola di Pitagora, Napoli; prima ed. Bibliotheca, Roma 1993.

MARX, KARL, 1961

Zur Kritik der Politischen Ökonomie, in MEW 13, Dietz, Berlin.

ID., 1978

Thesen über Feuerbach, in MEW 3, Dietz, Berlin.