Contemporanea
Edizioni

LUCIANO PARINETTO

nè dio
nè capitale

Marx marxismo religione

ERRATA CORRIGE

Guerin	**p. 7, nota**	Guérin
cristianesismo	**p. 11, riga 4**	*cristianesimo*
i ventun fogli della	**p. 48, riga 13**	*i ventun fogli dalla*
[ätherisch]	**p. 90, nota, riga 6**	[ätherischen]
stessi	**ibidem, riga 27**	stessa
come *un altro*	**ibidem, riga 31**	come *un altro*; perciò deve far entrare al posto dell'altro un altro;
Samtliche	**p. 92, nota 6**	*Sämmtliche*
Oppio e Religione	**p. 102, titoletto**	*Oppio e religione*
Que' est-ce que le cervau	**p. 104, riga 16**	*Qu'est-ce que le cerveau*
cervau	**ibidem, riga 19**	*cerveau*
cervau de	**p. 108, riga 12**	*cerveau du*
(con Schiller e Hegel	**p. 122, riga 6**	(con Schiller e Hegel)
costruens	**p. 134, riga 8**	*construens*
dal Battista	**ibidem, riga 16**	del Battista
erudità	**p. 146, riga 9**	erudita
direbbe John Keats	**p. 171, riga 3**	direbbe W. B. Yeats
κήρυγμα	**p. 198, riga 24**	*kerygma*
ibidem	**ibidem, nota 73**	p. 78.
Uno di questi presupposti è che *dio*, l'*aldilà* etc. non esistono.	**p. 200, riga 1**	Uno di questi presupposti è che *dio*, l'*aldilà* etc. non esistono, in quanto problemi razionalmente ponibili.
Ἰησοὺς	**p. 205, riga 24**	Ἰησοῦς
Luperini	**p. 251, nota 91**	Luporini
Non sta scritto?	**p. 275, riga 1**	Non sta scritto:
ψυχὴυ	**ibidem, riga 2**	ψυχὴν
εὐαγγελίον	**ibidem, riga 3**	εὐαγγελίου
(*Matteo*, XX, 12)	**p. 282, terz'ultima riga**	(*Matteo*, XIX, 12)
la *forma* della religione *in quanto tale*, certo, *per ogni uomo* (ma religione κατ᾽ ἐξοχὴν — come afferma Marx — se esso è dunque	**p. 290, riga 4 e 5**	religione κατ᾽ ἐξοχὴν — come afferma Marx — se esso è dunque la *forma* della religione *in quanto tale*, certo, *per ogni uomo* (ma
comunismo	**p. 316, ultima riga**	*consumismo*

PREMESSA

Né dio né capitale *potrebbe sembrare un titolo più adatto all'*ateismo anarchico (1), *piuttosto che corrispondente al pensiero di Marx che, effettivamente, com'è (o dovrebbe essere) noto, consapevolmente si definisce* non ateo: *il che, solo per gli sprovveduti, è sinonimo di* religioso.

Ma, a parte il fatto che il capitale *è cosa ben diversa dal* padrone *(suo umilissimo servo), l'esclusione e di dio e del capitale è perfettamente marxiana non in quanto dichiarazione di ateismo, ma in quanto accantonamento di una connessione dialettica alienata. Per Marx, infatti, l'oggetto religioso (dio) e l'alienazione religiosa stessa sono la* metafora *più visibile (e quindi più* pedagogica) *dei* misteri *del capitale e quindi la* spia *che metodologicamente va* preliminarmente *presa in considerazione per un avviamento alla loro demistificazione: si tratta, cioè, di una estraneazione* esemplare *che, una volta svelata nella sua struttura, ha il potere di stimolare il disvelamento anche della struttura di un'estraneazione più occulta e ben più fondamentale, quella del capitale, che, dunque, non a caso, Marx paragona ad un'entità magico-divina: il* feticcio.

Il titolo non va dunque valutato secondo un superficiale illuminismo, *ma privilegiando il senso nettamente marxiano che ha l'intreccio della* critica della religione *con la* critica dell'economia politica.

Dei saggi raccolti nel presente volume — tutti *riveduti, corretti, ampliati — i primi sei sono stati pubblicati — fra il 1971 ed il 1973 — sul* mensile marxista di cultura *UTOPIA, purtroppo defunto alla fine del 1973, anche se resta da augurarsi che non ne*

1) V'è, infatti, un libro dedicato agli anarchici da Daniel Guerin che si intitola *Ni dieu ni maître.*

sia defunta l'istanza fondamentale di un marxismo critico *(e quindi* utopico, *non* alienato *nella* real Politik *o nel positivismo scientistico) che ne costituiva l'antirevisionistico fulcro. L'ultimo saggio, che ha lo stesso titolo del volume, è l'*introduzione *premessa, nel 1971, al mio* Karl Marx: Sulla religione *(aggiuntevi, ovviamente, nuove spezie).*

Questa raccolta tenta di approfondire criticamente alcuni aspetti di quel nesso Marx-marxismo-religione *che, ancor oggi, lungi dall'essere ibernato nei musei accademici, accanto ad altri illustri cadaveri, ha concreti e non secondari collegamenti con la* prassi; *e sviluppa temi che già erano emersi nella* introduzione *e nelle* annotazioni *che accompagnavano il già citato* Karl Marx: Sulla religione, *sicché è concorde — con questo testo — nel ribadire, contro ogni marxismo* roseo, *revisionista, in definitiva* non marxiano, *che genuina e fondamentale idea della teoria marxiana sulla religione sia — tra le altre — quella che denuncia chiarissimamente ogni* recupero *(sotto qualsiasi maschera) e di* dio *e del* capitale, *da sempre uniti nell'operare la* dipendenza *di quel* vuoto d'umanità *che solo mediante la* rivoluzione *ininterrotta è prevedibile possa assumere essenza d'*uomo.

Luciano Parinetto

Università degli Studi, Milano 1976.

NE' DIO NE' CAPITALE

SUL NOVIZIATO FEUERBACHIANO DI MARX

L'origine della *leggenda* del giovanile *noviziato* feuerbachiano di Marx risale probabilmente ad Engels ed alla sopravvalutazione — contenuta nel suo « Ludwig Feuerbach... » — del ruolo decisivo che avrebbe avuto l'*Essenza del cristianesismo* nell'aiutare l'evoluzione della sinistra hegeliana dall'idealismo al materialismo. « Per un momento — scrive Engels in quel saggio — fummo tutti feuerbachiani. Con quale entusiasmo Marx salutasse la nuova concezione e quanto ne fosse influenzato — malgrado tutte le riserve critiche — lo si può vedere leggendo la *Sacra Famiglia* » (1).

Come ha ricordato Delio Cantimori — in un bel saggio del 1947 dedicato alle *Interpretazioni tedesche di Marx nel periodo 1929-1945* (2) — da Troeltsch a Mehring — e da loro, possiamo aggiungere, fino ai nostri giorni, salvo rarissime eccezioni — la favola del *noviziato* feuerbachiano di Marx è diventata un *luogo comune* nella κοινή della bibliografia critica marxiana, con la duplice conseguenza che se, da un lato, tutta una fase del pensiero giovanile di Marx viene collocata sotto la costellazione di Feuerbach, dall'altro, Feuerbach viene transustanziato in un insostituibile *precursore* di Marx.

Le opere di Auguste Cornu — d'altra parte di grande importanza per la ricostruzione della nascita del pensiero marxiano — possono essere considerate un *campione* dell'enfatizzazione a-critica del ruolo anticipatore di Feuerbach.

D'altronde, se si passa da Troeltsch (per il quale l'influenza di Feuerbach « fece epoca » nel pensiero marxiano) (3) a Louis Althusser, si può dire che tutta la *palude* della bibliografia critica

1) Cfr. F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Rinascita 1950, p. 22.
2) Cfr. D. Cantimori, *Studi di storia*, Einaudi 1959.
3) Cfr. ibidem, p. 158.

marxiana potrebbe sottoscrivere il parere di quest'ultimo, secondo il quale « il suffit de lire attentivement les textes marxistes antérieurs à l'*Ideologie allemande* pour apprécier le rôle capital des thèmes feuerbachiens dans la pensée marxiste des années 1842-1845 » (4).

Quella sul *noviziato* feuerbachiano di Marx non è una semplice e pacifica disputa filologale.

Lo può dimostrare — abbastanza *per assurdo* — il *Pour Marx* del su citato Althusser, poiché in quel libro — per la verità molto fantasioso — all'asserzione che « Marx, per due o tre anni, fece letteralmente propria la problematica stessa di Feuerbach... e vi si *identificò* profondamente », fa seguito la ben nota — e del tutto gratuita — affermazione che « non si può assolutamente dire che *la giovinezza di Marx* [una *giovinezza* che dura fino al 1854] *appartiene al marxismo* » (5). Il ripudio di tutto il pensiero marxiano sino all'*Ideologia tedesca* (anch'essa, per la verità, solo accettata come parzialmente *marxiana*!) passa dunque attraverso il ribadimento del *noviziato* feuerbachiano del giovane Marx.

Certamente l'operazione althusseriana va storicamente compresa, ma il suo presentarsi come contraltare dell'operazione che opponeva, come *vero* Marx, il Marx cosiddetto *umanista* delle opere giovanili, a quello che finiva per diventare *scientista* (!) delle opere *economiche* della maturità, non è meno parziale. Ne risulta un Marx *positivista* del tutto inattendibile.

Non pare ingiustificabile — per contro — una interpretazione che veda nel pensiero marxiano una totalità ben più omogenea — sia pure negli innegabili sviluppi che, dalle *origini*, giungono alla *maturità* — di quanto non credano tanti critici anche contemporanei.

Ma una simile interpretazione deve — anch'essa — fare i conti con la pretesa *fase* feuerbachiana di Marx. Naturalmente per contestarla.

Ad Althusser è stato fatto osservare (da Mandel, tra gli altri) che la *giovinezza*, e quindi il *noviziato* feuerbachiano di Marx, sarebbero durati assai a lungo, visto che la tematica ed il termine stesso di *alienazione*, che, certo, caratterizzano il pensiero giovanile di Marx, si ritrovano ampiamente dai *Grundrisse* fino al *Capitale* (6), ma a demolire le elucubrazioni althusseriane — e di tutti gli *affezionati* alla fase marxiana del *noviziato* — forse sarebbe stato di giovamento tentare di stabilire esattamente *quando* precisamente quel *noviziato* sarebbe iniziato e *quanto* sarebbe durato. Karl Korsch (che pure separa, nel suo *Karl Marx*, il Marx, secondo lui, *idealista-umanista*, che si vale della nozione di *alienazione*, dal Marx *scienziato* delle mature analisi critiche dell'economia politica borghese, pur non disconoscendo la *continuità* fra la nozione giovanile di *alienazione* e quella matura di *feticismo delle merci*) è uno dei pochi che abbia riconosciuto che, « se forse si può dire di Engels, il quale molto aveva sofferto nella casa paterna sotto l'oppressiva religiosità del Wuppertal, che egli è venuto dalla critica dei vangeli dell'hegeliano David Friederich Strauss a Hegel, e da questi, attraverso Feuerbach, al materialismo filosofico, per un Marx che usciva da un ambiente liberale, la strada ancora più lunga, per la quale arrivava, al di là della filosofia di Democrito ed Epicuro, al di là dei materialisti del secolo XVII e XVIII, e finalmente attraverso un autonomo confronto critico con Hegel al suo materialismo, sin dall'inizio significava innanzi tutto la strada a una politica rivoluzionaria materialistica »; sicché « la rottura materialistica, che Feuerbach aveva raggiunto con l'*Essenza del Cristianesimo* (1841) e le *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* (1842), contro l'idealismo teologico e quindi contro il suo protettore, l'idealismo filosofico, non poteva avere per Marx lo stesso significato decisivo che ha avuto per Engels e per gli Strauss, Bruno Bauer ecc., che vita natural durante, non uscirono fuori dalla fase della critica della religione » (7).

Anche Cantimori nota che l'affermazione di Engels sulla decisiva importanza dell'*Essenza del cristianesimo* « ha valore per lui solo » — e non per Marx — ed è uno dei pochi che allora avesse osservato come « già negli appunti di Marx per la tesi di laurea » vi siano espressioni che si direbbero anticipazioni del vocabolario feuerbachiano prima ancora che uscisse l'*Essenza del cristianesimo* (8).

Forse Cantimori aveva in mente quella tematica dell'*inversione soggetto-predicato* che tutta la κοινή della bibliografia critica marxia-

4) Cfr. L. Feuerbach, *Maniphestes philosophiques, textes choisis (1839-1845)*, traduction L. Althusser, PUF 1960, *note du traducteur*, p. 1.
5) Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti 1967, p. 65.

6) Cfr. a questo proposito, tutto il cap. X de *La formazione del pensiero economico di Karl Marx* di E. Mandel (Laterza, 1969), significativamente intitolato: *Da una concezione antropologica a una concezione storica dell'alienazione* (ivi pp. 171-202).
7) Cfr. K. Korsch, *Karl Marx*, Laterza 1969, pp. 191-192.
8) Cfr. Cantimori, cit., pp. 165-166.

na fa incondizionatamente risalire a Feuerbach e, in particolare, all'*Essenza del cristianesimo.*

Se — come ha ricordato anche Sabetti — la marxiana *Dissertazione di dottorato* fu presentata all'università di Jena nel marzo del 1841, mentre il libro di Feuerbach uscì a Lipsia nel novembre dello stesso anno, è da escludere una precisa influenza della tematica feuerbachiana sull'analoga nozione usata *precedentemente* da Marx.

D'altra parte, le *Vorarbeiten* a quella *Dissertazione* furono stese da Marx a cominciare dalla seconda metà del 1839 e pertanto la nozione di *alienazione religiosa* che in esse si ritrova potrà forse dipendere da Strauss — come ha ipotizzato Sabetti — ma non certo da Feuerbach (9).

Prima di Marx

Un controllo a proposito della tematica feuerbachiana svolta sino all'altezza cronologica del 1839 è dunque necessario per stabilire se, nello stesso anno, Marx potesse esserne influenzato nella stesura delle *Vorarbeiten.*

Prima del 1838 non si ritrovano nelle opere di Feuerbach cenni sufficientemente sviluppati della tematica dell'*alienazione religiosa* e di quella ad essa indubbiamente collegata dell'*inversione soggetto-predicato.*

Di quest'ultima *categoria* — che tanta importanza assumerà nel Feuerbach posteriore — si cominciano a vedere timidi accenni nel saggio *Per la critica della filosofia positiva* (1838), in cui la *speculazione* (quella schellinghiana) viene presentata da Feuerbach come la divinizzazione della terrestre empiria dell'uomo e il divino viene interpretato come *rovesciamento* dell'umano.

In *Ueber das Wunder* (Sul miracolo) — del 1839 — Feuerbach riconduce antropologicamente il miracolo ad uno *spostamento di predicati*, sicché ciò che *appare* miracoloso si spiega in quanto « con un oggetto sensibile viene collegato un *altro* predicato *sensibile*, che contraddice solo *questo* particolare oggetto, ma non l'intuizione sensibile in generale (...). Non un predicato genericamente diverso, bensì il predicato opposto all'oggetto, cosicché il soggetto stesso diviene un altro soggetto » (10).

9) Cfr. A. Sabetti, *Sulla formazione del materialismo storico*, La nuova Italia 1962, p. 108.

10) Cfr. L. Feuerbach, *Ueber das Wunder*, in *Sämtliche Werke* (a cura di Bolin e Jodl, Stuttgart, 1903-1911) 2, VII, pp. 27-28. Per la traduzione, cfr. E. Rambaldi, *La critica antispeculativa di L. A. Feuerbach*, La nuova Italia 1966, p. 18, nota 44.

11) Cfr. E. Rambaldi, op. cit., p. 23, nota 55.

12) Cfr. L. Feuerbach, *Per la critica della filosofia hegeliana*, traduzione in *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi 1948, p. 33.

Come si vede, non si tratta ancora di quella che più tardi sarà la *categoria* di *inversione del rapporto di predicazione* e l'argomentazione, pur riguardando — in questo contesto — l'ambito religioso, non è per nulla connessa all'alienazione dell'uomo in dio.

In *Filosofia e cristianesimo* — dello stesso anno — Feuerbach già accenna all'identità dio-uomo (dio non sarebbe che *il concetto che l'uomo ha del suo genere*), e al fatto che *speculazione* e *religione* hanno attribuito *predicati* umani all'ente divino, ma non si tratta ancora della strumentazione feuerbachiana della nozione di *Gattungs-wesen* e — come giustamente ha notato Rambaldi — vi è qui un « evidente riferimento alle posizioni espresse sulla divinità come *Gattungsbegriff* da Strauss nella *Vita di Gesù* » (11).

In *Per la critica della filosofia hegeliana* — sempre nel 1939 — invece, la *categoria dell'inversione di predicazione* trova già un'applicazione caratteristica nella critica della filosofia schellinghiana.

L'*idealismo* fichtiano riteneva *Assoluto* lo Spirito, per la *filosofia della natura,* l'*Assoluto* era invece la Natura. Secondo Feuerbach, Schelling tenta di risolvere l'antinomica opposizione di quei due Assoluti reciprocamente irriducibili « facendo del predicato, su cui entrambi sono d'accordo, il soggetto (e in tal modo avremo puramente e semplicemente l'assoluto, ciò che è per sé stante) e del soggetto il predicato: l'assoluto è insieme spirito e natura. Spirito e natura sono soltanto predicati, determinazioni, forma di ciò che è unico e identico, in una parola dell'assoluto » (12).

Emerge, in questo brano, in maniera evidente, quello che sarà il tema fondamentale dell'*Essenza del cristianesimo*, vale a dire la *categoria* dell'*inversione di predicazione*, ma importa notare che qui essa appare impiegata in quest'unico luogo e che la sua applicazione non riguarda per nulla specificamente l'ambito teologico-religioso.

Ne l'*Essenza del cristianesimo* essa invece sarà dispiegata sinfonicamente nel dimostrare l'assunto principale di quest'opera, e, cioè, che « Der Mensch — die ist das Geheimnis der Religion — vergegenständlicht sein Wesen und macht dann wieder sich zum *Gegenstand* dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt, eine Per-

son verwandelten Wesens; er denkt sich, ist sich Gegenstand, aber als *Gegenstand eines Gegenstand*, eines *andern* Wesens. So hier. Der Mensch ist ein Gegenstand Gottes » (l'uomo — questo è l'arcano della religione — rende oggettiva la propria essenza e poi di nuovo rende se stesso *oggetto* di questa oggettivazione, tramutata in un soggetto, in una persona; egli si pensa, è oggetto a se stesso, ma in quanto *oggetto di un oggetto*, di un essere *altro*. Proprio così. L'uomo è un oggetto di Dio) (13).

In questa *proiezione reificante*, mediante la quale la *religione* « setz (...) was sie *mit Bewusstsein* verneint (...) *unbewusst* wieder in Gott » (ripone *inconsciamente* in Dio ciò che essa denega *mediante la coscienza*) (14) — e qui Feuerbach non è lontano, *prefreudianamente*, dal vedere come basti rovesciare la *denegazione* per riportare alla *coscienza* (uomo) l'*inconscio* (dio) — ha grande importanza il tema del *rapporto soggetto-attributi*. Come infatti dirà nella *Vorrede* del 1843 alla *seconda edizione* dell'*Essenza del cristianesimo*, per Feuerbach l'*antropologizzazione* della religione (e dunque la sua *disalienazione*) è essenzialmente fondata sulla dimostrazione che « zwischen den Prädikaten den göttlichen und menschlichen Wesens (...) foglich auch zwischen dem göttlichen und menschlichen Subjekt oder Wesen *kein* Unterschied ist, dass sie *identisch* sind » (fra i predicati dell'essere divino e dell'essere umano (...) e perciò anche fra il soggetto o l'essere di Dio e quello dell'uomo non vi è *alcuna* differenza, sono *identici*) (15). Questo perché « denn überall, wo die Prädikate, wie dies vor allem bei den theologischen der Fall ist, nicht zufällige Eigenschaften, Akzidenzen, sondern das Wesen des Subjekts ausdrücken, ist zwischen Prädikat und Subjekt kein Unterschied, kann das Prädikat an die Stelle des Subjekts gesetzt werden, weshalb ich verweise auf die Analytik des Aristoteles oder auch nur die Einleitung des Porphyrius » (i predicati, e innanzitutto i predicati teologici, non esprimono proprietà, accidenti casuali, bensì l'essenza del soggetto, sicché fra predicato e soggetto non v'è alcuna differenza, e il predicato può essere posto in luogo del soggetto, al quale proposito rimando agli Analitici di Aristotele o anche semplicemente alla Εἰσαγωγή di Porfirio) (16).

13) Cfr. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Reclam Stuttgart 1969, p. 76.
14) Cfr. ibidem, p. 73.
15) Cfr. ibidem, p. 23.
16) Cfr. ibidem.

Originalità di Marx

A questo punto è decisivo notare che l'uso critico, *anti-teologico*, dell'aristotelica assimilazione del *soggetto* ai *predicati essenziali* di esso, *prima* che nell'*Essenza del cristianesimo* di Feuerbach, si trova in Marx, e precisamente nelle *Vorarbeiten* della *Dissertazione di dottorato*, dove si può leggere che « das gewöhnliche Denken hat himmer abstrakte Prädikate fertig, die es trennt von dem Subjekt. Alle Philosophen haben die Prädikate selbst zu Subjekten gemach » (il pensiero usuale ha sempre a disposizione predicati astratti, che scinde dal soggetto. Tutti i filosofi hanno fatto dei predicati stessi dei soggetti) (17). Il *pensiero comune*, dunque, non si rende conto che *predicato essenziale* e *soggetto* sono la stessa cosa; per il *pensiero* filosofico questo è invece scontato. Ma fino a un certo punto. Il filosoficissimo Hegel, per esempio, dirà Marx nella *Kritik des Hegelschen Staatrechts*, quando parla di *soggettività e personalità* « statt sie nun als Prädikate ihrer Subjekte zu fassen, verselbständigt Hegel die Prädikate und lässt sie hinterher auf eine mystische Weise in ihre Subjekte sich verwandeln » (invece di considerarle come predicati dei loro soggetti, Hegel rende autonomi i predicati e li lascia poi tramutare, in un modo mistico, nei loro soggetti) (18).

Per contro, bisogna ribadire che « Die Existenz der Prädikate ist das Subjekt » (l'esistenza dei predicati è il soggetto) (19) e che quindi ogni *Trennung* (scissione) fra l'uno e gli altri (posto che essi siano *essenziali*) è mistificante.

D'altra parte, in un testo cronologicamente vicino a questo (*Nota sulla concezione hegeliana dello Stato*, manoscritto dell'estate 1843) è interessante notare come Marx connetta direttamente il tema dell'*inversione soggetto-predicato* col tema *politico* e con l'evento della *rivoluzione*: « Possiamo notare in generale che la trasformazione del soggetto in predicato e del predicato in soggetto, lo scambio fra il determinante e il determinato, è sempre la rivoluzione prossima. E ciò non solo dal lato rivoluzionario. Il re fa la legge (vecchia monarchia), la legge fa il re (nuova monarchia). Altrettanto vale per la costituzione. Altresì

17) Cfr. M(arx) E(ngels) G(esamt) A(usgabe), Frankfurt-Berlin 1927-1932, I, 1/1, p. 119.
18) Cfr. K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, Reclam Stuttgart 1973, p. 31.
19) Cfr. idem, p. 32.

per quanto riguarda i reazionari. Il maggiorasco è la legge dello Stato. Lo Stato vuole leggi di maggiorasco. Perciò Hegel, facendo dei momenti universali, presunti, dell'idea di Stato il soggetto, e delle vecchie esistenze statuali il predicato, mentre nella realtà storica la cosa stava in termini opposti, vale a dire l'idea di Stato era sempre predicato di quelle esistenze, esprime soltanto il carattere generale dell'epoca, la *teologia politica* di essa. Accade lo stesso nel suo panteismo filosofico-religioso. Tutte le figure dell'irrazionale diventano così figure della ragione. Ma in via di principio vengono qui rese determinanti nella religione la ragione, e nello Stato l'idea di Stato. Questa metafisica è l'espressione metafisica della reazione, del vecchio mondo come verità della nuova concezione del mondo (20).

Da questo frammento si vede benissimo come l'ambito dal quale procede l'interesse di Marx per il tema del *rapporto soggetto-predicato* sia già da ora — in maniera del tutto *non* feuerbachiana — *politico* e non di *critica della teologia* o della *filosofia* come è — in questo periodo di tempo — per Feuerbach.

Se teniamo dunque in considerazione questa categoria secondo l'esatta prospettiva nella quale si presenta in Marx fin dagli *scritti preparatori* alla *dissertazione* di dottorato, risulta evidente che il decisivo tema del rapporto *soggetto-predicati essenziali* è tutt'altro che ignorato da Marx, anche *prima* che Feuerbach lo usasse sistematicamente ne l'*Essenza del cristianesimo*. Certo, si potrebbe anche sostenere che il testo, sopra citato, delle marxiane *Vorarbeiten* sia stato influenzato dal brano che si è riportato del feuerbachiano *Per la critica della filosofia hegeliana;* ma, in questo caso, sarebbe da notare che qui Marx *generalizza* ciò che in Feuerbach non era che un semplice spunto critico nei cofronti di Schelling e, soprattutto, che l'intera tematica della *alienazione religiosa*, che ha largo impiego nelle su citate *Vorarbeiten* — e che, per contro, Feuerbach non aveva ancora che embrionalmente esposta nei suoi lavori — *non dipende da Feuerbach*, o, se si preferisce, è un'applicazione del primo timido accenno feuerbachiano circa il *rovesciamento soggetto-predicato* a quel settore religioso che *sarà* il dominio preferito delle posteriori analisi feuerbachiane, ma che, in questo momento (1839), *non lo è ancora.*

In questa seconda ipotesi, il paradosso consisterebbe nel fatto

20) Cfr. K. Marx *Nota sulla concezione hegeliana dello Stato*, in Marx-Engels *Opere* III, Editori Riuniti 1976, p. 144.

che Marx *precede* Feuerbach nell'applicazione della categoria del *rovesciamento soggetto-predicato* all'ambito dell'*alienazione religiosa*, pur prendendo spunto da Feuerbach! Il che, comunque, esclude il *noviziato* feuerbachiano del Marx del 1839, per quanto almeno riguarda la valutazione critica della religione. Se proprio di influenza si vuol parlare, allora val la pena di risalire ad una fonte ben più probabile, cioè allo stesso Hegel.

Ernst Bloch, per esempio, ha notato che, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel osserva « in modo del tutto sorprendente, contro gli Scolastici » che « nel loro filosofare fecero a meno della rappresentazione, vale a dire, fecero a meno del concreto; *essi hanno trasformato in soggetti* l'*esse reale*, l'*esse formale*, l'*esse objektivum*, la *quidditas* » (21).

Ed è probabile che il *giovane-hegeliano* Marx, ai tempi universitari, conoscesse bene un simile testo; così come aveva potuto trovare in Hegel — soprattutto nella *Fenomenologia* — la tematica dell'*alienazione religiosa* e dell'*Aufhebung* di essa mediante il palesamento del suo vero Soggetto (Cfr. la figura della *Coscienza infelice*) ad uno stadio di esposizione e di svolgimento ben più ricchi — anche se più esoterici — di quanto non fossero le analoghe e ancora modestamente accennate argomentazioni del Feuerbach del 1839; che, del resto, in generale, dipende anch'egli, per la nozione di alienazione, da Hegel, ed anzi, a detta di alcuni critici, non ne coglie neppure la ricchezza di significati, limitando il proprio interesse alla *alienazione* unilateralmente intesa quasi costantemente come *Entfremdung* (estraneazione) e trascurando l'*alienazione* nella prospettiva dell'*Entäusserung* (esteriorizzazione).

Lenin, studiando la *Logica* di Hegel, ha, a sua volta, sottolineato questa dipendenza di Feuerbach. Per Hegel, « all'inizio Gott non è ancora spirito. *Immediatamente Dio è quindi soltanto la natura* » « Feuerbach knüpft an daran (si riattacca qui). Via Gott, rimane la Natur » (22).

Indipendentemente, comunque, dal problema della *fonte* marxiana del tema del *rovesciamento soggetto-predicato*, va tuttavia osservato che esso — che molti si ostinano a trovare *feuerba-*

21) Cfr. E. Bloch, *Soggetto-Oggetto: commento a Hegel*, Il Mulino 1975, p. 386.

22) Cfr. Lenin, *Quaderni filosofici*, in *Opere complete*, vol. XXXVIII, Editori Riuniti 1969, p. 145.

chiano — sopravviverebbe, in Marx, ben oltre la pretesa *fase feuerbachiana*, come prova il *I libro* del *Capitale*, dove si legge: « Per Hegel il processo del pensiero, che egli sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del processo di pensiero » (22 a). Anche in questa accusa ad Hegel a proposito di un suo surrettizio *rovesciamento del predicato in soggetto* sarebbe, dunque, Marx ancora *allievo* di Feuerbach?

L'inversione di predicazione

Ritornando alle *Vorarbeiten* marxiane alla *Tesi di dottorato*, le testimonianze che esse forniscono della *indipendenza* di Marx da Feuerbach sono sufficientemente eloquenti.

Quando — in esse — Marx confronta l'*atarassia* di Epicuro con la posizione della superstizione religiosa difesa da Plutarco e scrive che in quest'ultimo la « immanente relazione dell'individuo con una *atarassia* viene... posta come la relazione con un Dio che è fuori di lui, il quale tuttavia di nuovo non ha alcun contenuto all'infuori appunto di questa *atarassia* » (23), non strumenta il discorso sull'*alienazione religiosa* proprio tematizzando sulla categoria dell'*inversione di predicazione* molto *prima* di Feuerbach?

Così dicasi quando esclude la differenza fra il *soggetto* e l'*oggetto* dell'esperienza religiosa.

Plutarco asseriva che la esperienza religiosa si presenta — talvolta — come gioiosa autoconsapevolezza della presenza di dio nel soggetto religioso; ma per Marx « non si tratta del godimento separato, bensì della sicurezza che Dio non è nulla di scisso, ma che ha questo contenuto: di gioire della gioia dell'individuo, contemplandola benevolmente, di essere addirittura nella determinazione dell'individuo che gioisce. Ciò che qui viene divinizzato è l'individualità indiata come tale, liberata dai suoi abituali affanni, vale a dire il *saggio* di Epicuro con la sua *atarassia*. Ciò che qui viene venerato è l'inesistenza di Dio in quanto Dio e la sua esistenza in quanto gioia dell'individuo. Oltre ad essa questo

22 a) K. Marx, *Il capitale*, I, Editori Riuniti 1964, p. 44.
23) Cfr. M.E.G.A., cit., pp. 1-144. Traduzione italiana in K. Marx, *Sulla religione*, a cura di L. Parinetto, Sapere edizioni 1972, p. 111.

Dio non ha nessun'altra determinazione » (24). Nella fede del soggetto religioso, « questa atarassia aleggia... sopra le teste come una coscienza universale », ma, in realtà, non si tratta che dell'individuo, e la prova ne è che la « manifestazione » di quella divinità è incarnata nella individuale « voluptas sensibile » (25).

La categoria dell'*inversione di predicazione* — col relativo tema della alienante *proiezione antropomorfica* dell'uomo in dio — sottende dunque tutto il confronto che Marx istituisce nelle *Vorarbeiten* — fra il *saggio* epicureo ed il *devoto* di tipo plautarcheo, poiché esso consiste nel mostrare che ciò che per l'*epicureo* non è che un predicato (l'*atarassia*, la imperturbabilità del *saggio*) diventa per il *devoto* un *soggetto* altro da lui (dio), ma in realtà, non si tratta che della *stessa cosa*.

D'altra parte, Marx si rifà esplicitamente a questa *categoria* quando osserva che « il significato filosofico dell'affermazione — plutarchea — che Dio è *capo dei buoni e padre delle cose belle* è che questo non è un predicato di Dio, ma l'idea del bene è la divinità stessa », sicché « Plutarco mantiene dunque la stessa posizione di Epicuro, ma solo come immagine, come rappresentazione, che egli nomina col suo nome concettuale cancellandone l'immagine umana » (26).

Affrontando, poi, il tema della credenza nell'immortalità personale, Marx tratteggia, in seguito, anche un'analisi della psicologia religiosa che, indubbiamente è *in anticipo* rispetto al Feuerbach de l'*Essenza del cristianesimo*, laddove si afferma che sono i predicati umani che danno un senso al divino, che, in sé, non ne avrebbe.

Che cos'è, infatti, per Marx, l'immortalità come è considerata dal *devoto?* « Semplicemente la rappresentazione sensibile » di ciò che è l'individuo, ma nominata con un termine che « deve esprimere l'opposto », proprio come nel futuro Feuerbach de l'*Essenza del cristianesimo* gli attributi del dio del cristianesimo (per esempio, la *paternità*) non sono che attributi umani sensibili proiettati antropomorficamente in dio e ritenuti *altri* da quelli che caratterizzano l'umana sensibilità (27).

24) Cfr. ibidem e traduzione cit., p. 112.
25) Cfr. idem.
26) Cfr. ibidem, pp. 112-113.
27) « La procreazione di Dio è naturalmente diversa dalla comune procreazione umana (...) una procreazione priva delle caratteristiche per cui la procreazione è *procreazione*; le manca infatti la differen-

Se poi si passa dalle *Vorarbeiten* marxiane alle *note* della *Dissertazione di dottorato*, se ne trova una (al cap. I della parte I dell'*Appendice*) in cui vien detto molto chiaramente che « le prove dell'esistenza di Dio non sono altro che *prove dell'esistenza dell'autocoscienza essenziale dell'uomo*, logiche esplicazioni della medesima » (28), e non si tratta di un'espressione *pre-feuerbachiana*, bensì, come il contesto mostra sufficientemente, del risultato della discussione marxiana di termini e tematiche schellinghiani e kantiani.

Ma non è il caso di sostituire qui ad un *noviziato* feuerbachiano un *noviziato* schellinghiano o kantiano di Marx. Marx, infatti, in queste pagine è già talmente se stesso che sin d'ora inizia quella comparazione — i cui *termini* sono destinati a demistificarsi reciprocamente — fra *teologia* e *economia* che resterà una caratteristica costante del suo pensiero fino al *Capitale* compreso (cfr., per esempio, la sezione del *primo libro* sul *Carattere di feticcio della merce e il suo arcano*).

Nella *nota* citata, infatti, Marx critica la famosa riduzione kantiana a *misera tautologia* della « prova » ontologica dell'esistenza di dio, affermando che l'esempio dei *cento talleri* — del quale essa si serviva — è inaccettabile. Si tratta — per Marx — di un paragone infelice perché i cento talleri, *reali* per Kant, in quanto *moneta* non possono ambire ad una effettiva *realtà*, poiché essa è riducibile alla *rappresentazione* che la teoria economica di una specifica società si fa di essi, attribuendo loro un *valore* che magari altre società non riconoscono, proprio come accade che il sentire religioso e la teologia di un popolo non riconoscano gli dei di un altro popolo, che pure, *per l'altro*, sono *reali*.

Per Marx, dunque, la *proiezione antropomorfica* esplica, sin dall'inizio, sia *l'alienazione religiosa* che quella *economica*, che

ziazione del sesso — è dunque una procreazione che contraddice la natura e la ragione (...). Dio *non* procrea come la natura, *non* è padre, *non* è figlio nel modo in cui lo siamo noi — ma *come* allora? Appunto questo è l'incomprensibile, l'inesprimibile mistero della procreazione divina. Così la religione, o meglio, la teologia, finiscon sempre col porre in Dio l'elemento naturale, umano, da esse negato, ma sempre lo pongono in modo che *contraddica* l'essere dell'uomo e della natura, perché Dio *deve* essere qualche cosa di diverso, benché in realtà non lo sia » (cfr. L. Feuerbach, *L'Essenza del cristianesimo*, Feltrinelli 1960, pp. 266-267).

28) Cfr. K. Marx, *Dissertazione di dottorato*, traduzione in A. Sabetti, *Sulla fondazione del materialismo storico*, cit., p. 416.

spinge l'uomo a dislocarsi nel proprio denaro, attribuendogli una *realtà* ed un *valore in sé* che esso — proprio come dio — effettivamente non possiede, non essendo che l'uomo come *altro da sé*.

È importante rilevare che già sin da queste pagine giovanili il paragone fra quelle due forme di alienazione ottenga la loro reciproca demistificazione, e questo è un tratto *specificamente* marxiano.

Non solo qui dunque Feuerbach sarebbe — se si volesse mantenere la leggenda del *noviziato* — *anticipato*, ma, se si tien conto dell'importanza di quel *paragone demistificante*, addirittura *sorpassato*, e sono gli anni 1839-1841!

E perché mai questo Marx laureando, che è già *al di là* di Feuerbach, avrebbe dovuto, negli anni immediatamente seguenti, andare a scuola da lui? Il *noviziato* feuerbachiano di Marx dal '41 al '45 diventerebbe un *mistero* anche *filologicamente* poco compatibile con le *testimonianze* marxiane in proposito.

Marx — che già sin dalla lettera al padre (10 novembre 1837), indipendentemente da Feuerbach, riconosce che « gli dei che prima abitavano al di sopra della terra, ora ne diventavano il centro » (29) — non ha quasi mai scritto, in questo periodo, su Feuerbach senza accennare anche a qualche divergenza dal suo pensiero.

C'è in proposito una testimonianza di Moses Hess, che scrive a B. Auerbach (2 settembre 1841) — e siamo nello stesso anno della pubblicazione dell'*Essenza del cristianesimo* — che Marx « per le sue tendenze e per la sua formazione filosofica... supera non solo Strauss ma anche Feuerbach, il che vuol dire molto » (30).

È vero che il noto articolo su *Lutero arbitro fra Strauss e Feuerbach* (gennaio-febbraio 1842) dimostra e per contenuto e per vocabolario una attenta lettura, da parte di Marx, de l'*Essenza del cristianesimo*, ma non è men vero che condividere gli intenti critici di Feuerbach nei confronti della filosofia speculativa e della teologia non è di per sé segno di un'adesione totale alla *Weltanschauung* feuerbachiana. Dare la palma a Feuerbach invece che a Strauss, non significava forse altro, per Marx, che optare per un punto di vista demistificante; così come invitare i *teologi* e i *filosofi speculativi* a passare attraverso il *tor-*

29) Cfr. M.E.G.A., cit, I, 1/2, p. 215, traduzione parziale in A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1962, p. 116.

30) Cfr. Cornu, cit., p. 287.

rente di fuoco (Feuerbach) che rappresentava « il purgatorio dell'epoca presente » forse non significava, per chi, come Marx, non fosse né *teologo* né *filosofo speculativo*, accettare la penitenza di un *noviziato* in quel *purgatorio* (31).

In una lettera a Ruge (20 marzo 1842) Marx, del resto, scriveva che, nel progettare un articolo — poi non più pubblicato — *Sull'arte religiosa*, si era « posto in contrasto con Feuerbach » a proposito del « carattere generale della religione, non sul principio, ma sul modo di concepirlo », e sia pure in modo tale che « la religione non ci guadagna nulla » (32).

Non parrebbero, queste, valutazioni di un discepolo di Feuerbach!

Religione e società alienata

E infatti Marx era già tanto innanzi al preteso *maestro* che, nell'ottobre-novembre dello stesso 1842, nei ben noti articoli dedicati dalla *Gazzetta renana* ai *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, è in grado di dare una diagnosi della religione che ne fa lo specchio di una società alienata e già riconduce quella che più tardi chiamerà *sovrastruttura* religiosa alla struttura economico-sociale, allorché osserva che « nei paesi di schietto feudalismo, nei paesi in cui vige la divisione in caste » e in cui « la nobile e libera comunione dei membri componenti di gran Santo, l'Umano Santo, è spezzata, infranta, violentemente dilacerata », proprio « in queste società troviamo anche l'adorazione delle bestie, la religione ferina nella sua forma originaria, in quanto per l'uomo vale sempre come sua suprema essenza ciò che costituisce la sua essenza vera » (33).

31) « Oh, vergognatevi voi cristiani, nobili e plebei, dotti e ignari, vergognatevi che un Anticristo debba mostrarvi l'*Essenza del cristianesimo* nella sua forma vera e dispiegata. Ed a voi teologi e filosofi speculativi, do questo consiglio: liberatevi dai concetti e pregiudizi della filosofia speculativa del passato, se mai desiderate giungere alle cose come sono realmente, cioè alla verità. Non c'è altra strada che vi porti alla verità e alla libertà, se non quella che passa attraverso il Feuerbach: il torrente di fuoco. Il *Torrente-di-fuoco* è il purgatorio dell'epoca presente » (cfr. K. Marx, op. cit., in *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, p. 56).

32) Cfr. Cornu, cit., p. 305.

33) Cfr. K. Marx, *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, p. 186.

E non è un caso che — qualche riga più avanti — Marx denunciasse il fondamento stesso di quell'alienazione dislocandolo all'interno dell'alienazione lavorativa, a causa della quale « mentre nel regno naturale i fuchi vengono uccisi dalle api operaie, nel regno dello spirito sono le api operaie a essere uccise dai fuchi, e proprio tramite il lavoro ».

A chi rilevasse l'atmosfera feuerbachiana del vocabolario qui usato da Marx, si potrebbe osservare che essa è — a maggior ragione — hegeliana (« regno ferino dello spirito ») e che, comunque, e, se si vuole, nonostante il vocabolario, Marx è già ben oltre Feuerbach, anche per la concretezza con la quale inserisce le sue osservazioni sull'alienazione religiosa in un discorso politico che già tiene presente il fondamento lavorativo di una società.

Per dirla con Marcuse, (che, tuttavia, forse esagera nel contrapporre polemicamente *filosofia* e *politica*), già fin d'ora « tutti i concetti filosofici della teoria marxiana sono categorie sociali ed economiche... Anche i primi scritti di Marx non sono filosofici. Essi sono la negazione della filosofia, sebbene esprimano ancora tale negazione in un linguaggio filosofico » (34).

Gli *eguali* termini filosofici di Feuerbach e Marx vanno dunque considerati e valutati nella profonda *diversità* dei loro *contenuti*.

Del resto, ancora in un articolo del 10 maggio del '42 — dedicato ai *Dibattiti sulla libertà di stampa* — Marx già storicizzava l'alienazione religiosa dei *nobili*, osservando che « la posizione reale di questi signori nello Stato moderno non corrisponde minimamente al concetto che essi hanno della propria posizione, vivendo in un mondo fuori di quello reale », sicché, « insoddisfatti della pratica, si aggrappano necessariamente alla teoria, ma alla teoria dell'aldilà, alla religione, che tuttavia in mano loro acquista un'amarezza polemica appesantita da tendenze politiche, e più o meno consciamente diviene il manto che cela desideri assai terreni e insieme molto fantastici » (35).

D'altra parte, nel novembre dello stesso anno, in una lettera a Eduard Meyen, Marx scrive molto chiaramente — contro i baueriani e ben al di là di Feuerbach —: « Pretendo che si critichi la religione come critica delle circostanze politiche piuttosto che criticare la situazione politica dal punto di vista della

34) Cfr. H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino 1954, p. 290.

35) Cfr. K. Marx, *Dibattiti sulla libertà di stampa*, in *Scritti politici giovanili*, cit., pp. 92-93.

religione (...) » poiché « la religione, di per sé priva di contenuto, non vive del cielo ma della terra e si affanna essa stessa alla risoluzione di una realtà contradditoria, di cui è riflesso teorico » (36).

Qui la religione non è tanto un'alienazione da riportare feuerbachianamente dal cielo in terra, ma il *riflesso teorico* di quella contraddizione (alienazione) terrestre, di cui Marx ha già scorto i fondamenti economico-lavorativi (le api e i fuchi) e che quindi diventa di primaria importanza *anche* nella spiegazione della genesi della religione.

Con *Critica della filosofia del diritto di Hegel* (1842-1843), osserva giustamente Delio Cantimori, « siamo molto al di là di Feuerbach, nonostante la terminologia spesso feuerbachiana » (37), sia perché — come s'è visto — la categoria dell'*inversione soggetto-predicato* — in quest'opera largamente impiegata — può anche non dipendere originariamente da Feuerbach ma risalire autonomamente alle marxiane *Vorarbeiten* — sia perché, anche nell'ipotesi che Marx si servisse di *strumenti* feuerbachiani, essi sono usati e in un ambito e con intenti e risultati che feuerbachiani non possono dirsi: la *transustanziazione dell'empirico* che Marx rimprovera alla politica di Hegel è una prospettiva critica sostanzialmente diversa da quella feuerbachiana, non solamente perché si rivolge ad un ambito — quello appunto *politico* — che Feuerbach aveva in linea di massima trascurato, ma perché Marx non si accontenta di vedere in essa una mera *contraddizione logica*, ma la *copertura* — che più tardi avrebbe definito *ideologica* — di un assetto politico-sociale empirico storicamente specifico che si voleva mantenere immutato.

L'alienazione religiosa è, poi, in quest'opera, non solo un modello che fa da spia all'alienazione statale, ma che — molto prima di Max Weber — serve ad illuminare i *misteri* della *carismatica* burocratica (38).

36) Cfr. G. Pischel, *Marx giovane*, Garzanti 1948, p. 110.

37) Cfr. D. Cantimori, cit., p. 171.

38) « I sociologi borghesi contemporanei fanno di solito risalire l'analisi scientifica della burocrazia soltanto a Max Weber, e omettono di prendere in considerazione le più importanti conclusioni teoriche raggiunte da Marx. Né, ad evitarlo, ci è stata d'aiuto la tendenza dogmatica, che ha a lungo prevalso nel marxismo, di considerare gli scritti di Marx sulla burocrazia come propri della attività giovanile e non come parte integrante del lavoro di tutta la sua esistenza »; (cfr. Andreas Hegedüs, *L'analisi di Marx della burocrazia e la realtà socialista*, in *Marx vivo*, Mondadori 1970, II, pp. 223-224.

Senza contare che la categoria dell'*inversione soggetto-predicato* trova già qui — forse per la prima volta — una suggestiva applicazione all'ambito economico-sociale della *reificazione*, laddove Marx, esaminando i moduli dell'*eredità maggiorasca*, mostra come il *fondo* assuma, in essa, caratteristiche *umane* di volontà e attività, mentre colui che lo eredita ne viene a dipendere come una *cosa*: « Soggetto la cosa, predicato l'uomo » (39).

Né si deve trascurare che, ancora in quest'ambito, Marx già allude ad una « religione della proprietà privata » (40).

D'altra parte, l'apparizione — quasi contemporanea — delle feuerbachiane *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* (1843) (nelle quali si legge che una delle maggiori contraddizioni di Hegel e della religione consiste nel fatto che per essi « il pensiero è diventato il soggetto e l'oggetto (...) è diventato il semplice predicato del pensiero) (41) non era stata accettata senza riserve da Marx. Secondo lui, infatti, in esse Feuerbach « dà troppa importanza alla natura e non abbastanza alla politica. Ora, soltanto alleandosi alla politica la filosofia attuale può diventare una verità » (42).

Sicché il vocabolario ed i temi che affiorano nel successivo *Carteggio del 1843*, scambiato da Marx con Ruge, Bakunin e Feuerbach in occasione della fondazione degli *Annali franco-tedeschi* e premesso ai saggi dell'unico numero uscito di quella rivista, parrebbero denunciare una inaspettata *conversione* di Marx alla *Weltanschauung* feuerbachiana.

Le lettere marxiane di quel carteggio sembrano porre, infatti, più l'accento sulla *riforma della coscienza* che su un preciso programma politico-sociale.

D'altra parte, in esse si può leggere anche un'acritica esaltazione della rivoluzione francese, della quale viene detto che « re-

39) « Il signore di maggiorasco, il possessore, è in verità solo *accidente*. La *proprietà fondiaria eredita* sempre, per così dire, il primogenito, nella serie dei proprietari, è la *parte ereditaria*, la *proprietà della proprietà fondiaria inalienabile*, ch'è la *sostanza predestinata della sua volontà e attività*. Soggetto la cosa, predicato l'uomo. La volontà diventa la proprietà della proprietà » (cfr. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Rinascita 1950, p. 143).

40) Cfr. ibidem, p. 139.

41) Cfr. L. Feuerbach, *Tesi provvisorie per la riforma della filosofia* in *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi 1948, p. 64.

42) Cfr. K. Marx, *Lettera a Ruge del 13 marzo 1843*, cit., in A. Cornu *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1962, p. 519.

staurò l'uomo », mentre nella precedente (manoscritta e, allora, *inedita) Critica della filosofia hegeliana del diritto* e nei saggi marxiani degli *Annali franco-tedeschi* essa viene, invece, considerata come portatrice della borghese scissione dell'uomo in *bourgeois* e *citoyen*.

Un simile *salto* valutativo è probabilmente dovuto alla pratica destinazione di quel carteggio, che si proponeva di omogeneizzare le tendenze del gruppo redazionale della rivista, cui si sperava avrebbero collaborato Feuerbach e gli intellettuali della « sinistra » francese. In questa prospettiva, è chiaro che né l'*umanismo* feuerbachiano né la *rivoluzione francese* potevano esser messi in discussione. Non bisogna, infine, trascurare il fatto — segnalato da Gian Mario Bravo — che Ruge stesso aveva ristampato quel *carteggio* « seguendo originali di Bakunin, di Feuerbach, di Marx » e i suoi, a tal punto che il testo che ne era risultato gli pareva « opera sua » (43).

Il feuerbachismo di queste lettere di Marx è dunque probabilmente solo un accorgimento tattico, tanto più effimeramente pragmatico, quanto più vien confrontato coll'ampio dispiegamento di quel tema della *emancipazione umana* che campeggia nella *Questione ebraica* e che solo nell'etichetta si richiama a Feuerbach, perché in realtà è il *luogo* in cui Marx, per la prima volta in modo sistematico, riconduce alla *base sociale* il groviglio delle alienazioni della società borghese e cala l'astratto uomo feuerbachiano nel concreto e specifico uomo presentatosi nella società uscita dalla rivoluzione francese, *risolvendo* — ben oltre Feuerbach — *la superstizione nella storia* (44).

D'altra parte, quel *Gattungswesen* che giuoca un ruolo altrettanto fondamentale nella *Questione ebraica* non ha ormai di feuerbachiano che il nome, poiché i suoi contenuti riguardano l'uomo « reale, individuale », che ha assorbito « in sé il cittadino astratto» e « come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali » ha « riconosciuto e organizzato le sue *forces propres* come forze sociali, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza politica » (45). Il *lavoro* e — come ha giustamente rilevato Luporini — la *prospettiva rivoluzionaria* sono soprattutto gli originali contenuti che maggiormente differenziano questo *Gattungswesen* dall'omonima nozione feuerbachiana (46). E si tratta di una differenza che gli imminenti *Manoscritti economico-filosofici del 1844* accentueranno ancor più, facendo di questa *categoria* non tanto un'*essenza*, quanto un *non-essere-ancora*, un *utopico* concetto-progetto orientato alla *rivoluzione* (47).

Lo stesso Marx dell'*Ideologia tedesca*, del resto, avvertiva che il passaggio alla concezione materialistica « era già indicato nei *Deutsch-Französische Jahrbücher* », e sottolineava che, « poiché ciò fu fatto usando ancora la fraseologia filosofica, le espressioni filosofiche tradizionali sfuggite in quegli scritti, come *essenza umana, specie*, ecc., offrirono ai teorici tedeschi l'occasione desiderata di fraintendere il corso reale delle idee e di credere che in essi si trattasse soltanto di dare una nuova piega, ancora una volta, alle loro consunte vesti teoriche » (48).

Quei « critici » che ancor oggi insistono sul feuerbachismo del Marx degli *Annali franco-tedeschi*, contraddicendo in maniera lampante alle parole stesse di Marx, non sono che gli eredi di quei « teorici tedeschi » cui Marx rimprovera il fraintendimento del proprio pensiero.

Dialettica della religione

Nell'*Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel* — l'altro saggio marxiano ospitato dagli *Annali franco-tedeschi* —

43) Cfr. la lettera a Fröbel del 19-12-1843, tradotta in *Annali franco-tedeschi*, edizioni del Gallo 1965, p. 18 nota 3.

44) « Non trasformiamo le questioni mondane in questioni teologiche, trasformiamo le questioni teologiche in questioni mondane. Troppo a lungo la storia si è risolta in superstizione; noi risolviamo la superstizione in storia » (cfr. K. Marx, *Il problema ebraico*, in *Scritti politici giovanili*, cit., p. 362-363).

45) Cfr. *La questione ebraica*, in K. Marx, *Un carteggio del 1843*, Editori Riuniti 1954, pp. 76-77.

46) « L'appartenenza al genere, nel senso feuerbachiano del termine, diventa così un compito piuttosto che un dato (...). In Marx la liberazione, o *emancipazione umana*, il cui concetto adesso assume un contenuto determinato (in senso sociale) è (...) un'azione virtualmente già rivoluzionaria, di recupero *sociale* (ma a favore, e per opera, di ogni singolo individuo) di forze reali umane estraniate sotto la forma di *forza politica*, o di potere statale » (cfr. C. Luporini, *Introduzione* a Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, p. L).

47) Per Marx, l'*essenza* del *Gattungswesen* non è considerabile alla stregua di una *entità* della teologia scolastica: come affermano le *Tesi su Feuerbach* l'essenza umana *è nella sua realtà l'insieme dei rapporti sociali*. Su questo punto, cfr., in questo testo, il saggio *L'ateismo di Marx: una leggenda*.

48) Cfr. K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, p. 218.

il distacco da Feuerbach si accentua ancora di più: il capovolgimento religioso della coscienza vi appare come emanazione del capovolgimento sostanziale della società e rispetto ad esso è non soltanto giustificazione e occultamento, ma anche protesta. Indicando la *dialetticità* della *coscienza religiosa*, Marx, nel contempo, toglie questa forma alienata dall'ambito privilegiato in cui l'aveva posta Feuerbach e fa della battaglia antireligiosa — che era uno degli obiettivi primari di Feuerbach — semplicemente una lotta *indiretta* (il che non vuol dire *trascurabile*), per sé poco valida a mutare quel mondo del quale la religione non è che la *quintessenza spirituale*. Alla denuncia della *forma sacra* della alienazione si sostituisce la denuncia (e il progetto di toglimento) della *forma mondana* di essa, vale a dire delle *condizioni che hanno bisogno di illusioni*, anche religiose (49). Al *critico* mangiapreti viene sostituito il *proletariato*, che porta su di sé la soma di tutte le alienazioni e che perciò potrà toglierle nella loro totalità.

Certo, anche qui la critica dell'alienazione religiosa rimane un *modello* importante, poiché come *presupposto di ogni critica* (Voraussetzung aller Kritik) costituirà una delle *categorie* che — fino al *Capitale* compreso — saranno utilizzate metodologicamente come *spia* di altre meno immediatamente afferrabili alienazioni (quella socio-economica compresa), ma è chiaro che si tratta di un uso del tutto diverso da quello che Feuerbach ne andava facendo.

Del resto, l'*originalità* di *questo* Marx, rispetto a Feuerbach, è confermata dalla sua originalità anche rispetto ai contributi di *tutti* gli altri saggisti dei *Deutsch-Französische Jahrbücher*.

Si consideri, per esempio, come Moses Hess ritenesse che « la Dichiarazione dei diritti dell'uomo è una protesta solenne contro ogni privilegio, un inequivocabile proclama di libertà e di uguaglianza » (50), senza cogliere, come fa invece Marx ne *La questione ebraica*, l'unilateralità e l'*ideologicità*, ovverossia la natura *borghese*, di quella *libertà* e di quella *eguaglianza*, che riposano sulla *scissione* dell'uomo stesso.

O, meglio ancora, per entrare direttamente nel merito del problema della religione, come all'*ortodossia feuerbachiana* che emerge nei saggi di Engels, corrisponda, in quelli di Marx, un atteggiamento già dichiaratamente *critico*.

Lo stesso Engels, infatti, ammette a tutte lettere (51) di *copiare Feuerbach* nel considerare lo *svuotamento* d'umanità del mondo contemporaneo come la conseguenza del surrettizio *riempimento* di essa in dio, operato dall'uomo religioso.

E del tutto feuerbachiano — e quindi *ideologico* — è, di conseguenza, Engels, quando spiega a Carlyle che « il vuoto e l'insipienza di questo secolo, l'interno corrompimento di tutte le istituzioni sociali (...) hanno il loro fondamento nella religione stessa », poiché « la religione, per sua stessa natura, è lo svuotamento dell'uomo e della natura di ogni contenuto, la trasposizione di questo contenuto nel fantasma di un Dio soprannaturale » (52).

Dove Engels fa della religione — appunto feuerbachianamente — il fondamento *strutturale* dell'alienazione umana, mentre, proprio sulla stessa rivista, Marx respinge la religione già nel *cielo* delle *sovrastrutture*.

Certo, nei due saggi che Engels scrive per la rivista, non mancano motivi che avranno un'eco precisa nel pensiero del Marx parigino. Basti pensare alla denuncia della sostituzione — da parte del capitalismo — della vecchia religione con la nuova *religione di Mammona* (53); al rovesciamento — simile a quello *teologico* denunciato da Feuerbach — fra *prodotto* e *produttore* quale si verifica nell'economia *borghese* (54); al paragone su Smith, considerato — con una frase che *poi* diventerà marxiana — il *Lutero dell'economia politica*; all'invito a porsi *al di là* dell'economia borghese, onde poterne dare una *critica* radicale; e via dicendo.

Ma in tutti questi motivi non v'è alcun presentimento di

49) « La critica della religione disinganna l'uomo perché rifletta, agisca, si formi la sua realtà come un uomo disilluso, giunto in possesso della ragione, e perché si muova attorno a se stesso e quindi attorno al suo vero sole. La religione non è che un sole illusorio, che si muove attorno all'uomo finché questi non giunge a muoversi attorno a se stesso. È dunque compito della storia fissare la verità del mondo di qua, dopo che si è dileguato l'aldilà della verità. È anzitutto compito della filosofia, operante al servizio della storia, di smascherare l'alienazione che l'uomo fa di se stesso nelle sue forme profane, dopo che la forma sacra dell'umana alienazione di se stesso è stata smascherata. La critica del Cielo si trasforma così nella critica della terra, la critica della religione in quella del diritto, la critica della teologia in quella della politica ». (Cfr. K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Scritti politici giovanili*, cit., pp. 395-396).

50) Cfr. *Annali franco-tedeschi*, Edizioni del Gallo 1965, p. 180.
51) Cfr. ibidem, p. 254.
52) Cfr. ibidem, p. 253.
53) Cfr. ibidem, p. 237.
54) Cfr. ibidem, p. 155.

quanto invece Marx già annunciava: il tramonto della *priorità* della religione, il suo ruolo *secondario* (anche se, per nulla, marginale); l'*ideologia* inerente alla affermazione di quella *priorità*. Si tratta, insomma, del primo emergere della distinzione fra *struttura* e *sovrastruttura* che Marx, *da solo*, andava indagando.

Se è poi vero — come ha notato Bobbio — che nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* Marx « chiama Feuerbach *il vero superatore della vecchia filosofia*. Di lui dice che è *l'unico che si trovi in un rapporto serio, in un rapporto critico con la dialettica hegeliana*; e ancora che da lui soltanto *prende inizio la critica* positiva *umanistica e naturalistica*; e che soltanto nei suoi scritti, dopo quelli di Hegel, è contenuta un'*effettiva rivoluzione teoretica* » (55); è altrettanto vero che si tratta dell'apprezzamento di un Feuerbach *filosofo*, quando il problema di Marx — fin dagli *Annali franco-tedeschi* — era ormai quello della conversione della *filosofia* nella *prassi* rivoluzionaria.

Né occorre trascurare l'apprezzamento che il Marx dei *Manoscritti* fa della *dialettica* hegeliana (che *intende il lavoro come l'atto in cui l'uomo produce se stesso*) e la vastissima strumentazione che, in essi, assume la tematica dell'*alienazione lavorativa*, parallelamente all'analisi critica dell'economia e della società borghese, tutti atteggiamenti che vietano di assegnare quest'opera ad un ambito di pensiero caratteristicamente feuerbachiano.

Il grande interlocutore di Marx, in quest'opera, è Hegel, soprattutto quello del tema dell'*alienazione-oggettivazione*; ed è significativo che proprio Feuerbach, che ha opposto « alla negazione della negazione, che pretende di essere l'assolutamente positivo, il positivo che riposa su se stesso », il *sensibile* (56), serva a Marx precisamente per *dialogare* con Hegel e non per *escluderlo*; come è significativo, del resto, che qui Hegel gli serva da correttivo di Feuerbach: atteggiamento che viene conservato anche negli *Appunti parigini* su Mill, del 1844, dove è il grande tema hegeliano del *riconoscimento* (cfr. *Autocoscienza*, nella *Fenomenologia*) che viene ripreso da Marx e calato nella realtà alienata dei processi socio-economici borghesi.

Una lettera di Marx a Feuerbach — Parigi, 11 Agosto

55) Cfr. *Prefazione* a K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. XIII.

56) Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 161.

1844 (57) — parrebbe smentire il distacco di Marx da Feuerbach, soprattutto dove afferma che la « *Filosofia dell'avvenire* al pari de l'*Essenza della fede*, malgrado le loro dimensioni ridotte, hanno un peso maggiore di tutta l'attuale letteratura tedesca messa insieme » e che Feuerbach « intenzionalmente o no... ha dato con questi scritti una base filosofica al socialismo e i comunisti hanno valutato queste opere in tal senso fin dalla loro pubblicazione ».

Per non fraintendere il senso di simili affermazioni — che sembrerebbero una esaltazione del feuerbachismo — importa notare — come ha fatto Goldmann (anch'egli molto dubbioso sull'ipotetica *fase feuerbachiana* di Marx) — che, in realtà, l'uomo *feuerbachiano* esaltato in questa lettera non è affatto feuerbachiano, poiché Marx afferma in essa che « l'unità dell'uomo con l'uomo, imperniata sulla differenza reale tra gli uomini, il concetto del genere umano » altro non è « se non il concetto della *società* ».

In altre parole, nel termine feuerbachiano Marx « inserisce coscientemente molto più di quanto intendesse Feuerbach », sicché « non si sforza invero il testo di questa lettera affermando che la scriveva nella speranza di convincere Feuerbach che il comunismo era la conseguenza del suo pensiero e portarlo così alle proprie posizioni » (58).

D'altra parte, occorre anche aggiungere che il socialismo cui Feuerbach avrebbe dato la base filosofica non può essere il comunismo marxiano, perché in questa epoca, il comunismo di Marx è ancora *in fieri*. E, inoltre, che il *feuerbachismo* di questo Marx era tanto poco limpido che Feuerbach non si accinse mai a collaborare agli *Annali franco-tedeschi*.

Del resto, già dall'anno prima, Feuerbach era per Marx semplicemente un buon pensatore, ma niente più che uno *Schelling rovesciato*: « L'*onesto pensiero giovanile* di Schelling — questa onestà possiamo concederla al nostro avversario — per attuare il quale egli non aveva però strumenti migliori della immaginazione, nessuna energia che non fosse la vanità, nessuno stimolante se non l'oppio, nessun organo diverso dalla irritabilità d'una ricettività femminile, questo onesto pensiero giovanile di Schelling, che in lui è rimasto un fantastico sogno di gioventù — scrive Marx diret-

57) Trad. in L. Goldmann, *L'ideologia tedesca e le tesi su Feuerbach*, Samonà e Savelli 1969, pp. 12-15.

58) Cfr. ibidem, p. 17.

tamente a Feuerbach — è divenuto per Lei verità, serietà virile. Schelling è dunque l'*anticipata immagine deformata* di Lei stesso, e non appena la realtà si fa incontro all'immagine deformata questa deve dissolversi in vapori e nebbia » (59).

Per questo Marx, che già gravitava decisamente sul terreno della società e della politica e voleva svelarne i misteri, un puro filosofo, e sia pure uno *Schelling rovesciato*, poteva costituire tutto tranne che un *maestro*.

L'ultimo testo che separa i lavori di Marx dall'aperta resa dei conti critica con Feuerbach (quale è rappresentata dalle *Glosse* e dall'*Ideologia tedesca*) è la *Sacra famiglia* (1844-1845).

Si tratta di un lavoro che, anche per la testimonianza di Engels, dovrebbe essere ritenuto indubbiamente feuerbachiano.

E infatti c'è stato chi ha interpretato il famoso passo sul *frutto speculativo* come una *applicazione* della categoria feuerbachiana dell'*inversione soggetto predicato* alla falsa speculazione di Hegel e dei giovani hegeliani. Ma, come s'è visto, Marx usava questa categoria — nel 1839 — ancor prima che Feuerbach ne sistematizzasse l'applicazione.

Limitandosi il rimanente feuerbachismo di quest'opera al riconoscimento che Feuerbach « ha per la prima volta qualificato e dimostrato la filosofia come empiria speculativa e mistica » — posizione *oltre* la quale Marx si trovava già fin dalla *Critica della filosofia hegeliana del diritto* — ed al riconoscimento dei « geniali sviluppi » dell'*umanismo* mediante il quale Feuerbach « completò e criticò Hegel dal punto di vista hegeliano; risolvendo il metafisico spirito assoluto nell'uomo reale che ha la sua base nella natura » — *umanismo* che Marx non aveva mai del tutto accettato e che, comunque, aveva già risolto nella *storia* —; non pare che qui l'esaltazione di Feuerbach abbia altro senso da quello della contrapposizione di una *filosofia sobria* alla *speculazione briaca* della *critica critica* (60). E si sa che a Marx — fin dagli *Annali franco-tedeschi* — una pura e semplice *filosofia*, anche se *sobria*, non basta più.

Certo, ne *La sacra famiglia* si legge una litania *filo-feuerbachiana* di questo genere: « Ma chi ha svelato il mistero del *sistema*? *Feuerbach*! Chi ha annientato la dialettica dei concetti, la guerra

59) Cfr. *Lettera di Marx a Feuerbach del 3 ottobre 1843*, in Marx-Engels *Opere* III, Editori Riuniti 1976, p. 318.
60) Cfr. Marx-Engels, *La sacra famiglia*, Rinascita 1954, p. 135.

degli dei che solo i filosofi conoscevano? *Feuerbach*. Chi ha messo al posto del vecchio ciarpame e anche dell'*infinita autocoscienza*, non il *significato dell'uomo* (come se l'uomo avesse qualche altro significato oltre a quello di essere uomo!), ma l'*uomo* puro e semplice? *Feuerbach* e solo *Feuerbach* » (61).

Ma occorre sottolineare che si tratta di un brano di Engels e non di Marx e che proprio la sua lettura — tra l'altro — giova a smentire la falsa anche se popolare interpretazione del gemellaggio teoretico dei due pensatori, poiché qui Engels si mostra molto lontano da Marx, accettando per *autentico* quell'*uomo* feuerbachiano che, per Marx, è già *astratto* e *ideologico*.

Sensibilità e corporeità

Piuttosto, sarebbe da notare che l'influenza di Feuerbach — qui e nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* — riguarda, eventualmente, un tema solitamente non molto sottolineato dalla bibliografia marxiana.

Non si tratta, cioè, della *critica ad Hegel* o della denuncia dell'*alienazione religiosa*, bensì di quell'appassionata rivendicazione della piena appartenenza, all'*umanità* dell'uomo, della *corporeità*, dei *desideri*, dei *bisogni*, dei *sensi* e delle *passioni*, che già Schiller aveva ampiamente strumentato all'interno della categoria di *Sinnlichkeit* (62). È proprio a proposito di una simile tematica che pare innegabile una influenza feuerbachiana (e, prima, schilleriana) su Marx.

« Togli alla tua personalità il corpo, e le toglierai la sua consistenza. Il corpo è il fondamento, il soggetto della personalità (...). Ma il corpo è nulla senza carne e sangue. La carne e il sangue nulla sono senza la distinzione sessuale. La distinzione del sesso non è superficiale o limitata a determinate parti del corpo, è essenziale, penetra nel sangue e nelle midolle. L'essenza dell'uomo è la mascolinità, quella della donna la femminilità (...). Comincia dunque a condannare prima di tutto la tua propria ripugnanza per la sessualità » (63).

61) Cfr. Marx-Engels, *La sacra famiglia*, Rinascita 1954, p. 100.
62) Cfr. L. Parinetto, *Schiller segreto* e *Gioco e rivoluzione in Schiller*, in *Utopia*, n. 9-10, settembre-ottobre 1973.
63) Cfr. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli 1960, pp. 122-123.

Questo tema feuerbachiano della *corporeità* e della *sessualità*, indubbiamente assai caratteristico di un pensiero *materialistico*, trova parecchi echi nel Marx giovane (64) ed è una delle basi della polemica feuerbachiana contro l'idealismo hegeliano, che « si fonda su un intelletto *per sé*, su un intelletto assoluto, anonimo, di cui non si conosce il proprietario » (65), invece che su un *intelletto-corpo*, un intelletto, insomma, pienamente *umano*.

Così come offre una delle basi alla denuncia dell'*alienazione religiosa*, che esalta una *persona* divina sprovvista di sesso: « Non esiste (...) la personalità senza la distinzione del sesso (...). Un essere personale senza natura non è che un essere senza sesso (...). Ma che cosa vi è di più malato, di più repugnante, di più contro natura, di una persona senza sesso (...)? » (66).

Tanto più grave sarà dunque la contraddizione fra la *paternità* del dio del cristianesimo e la sua *asessualità* (67).

La *corporeità*, la *sessualità* demistificano anche, per Feuerbach, la falsa *soggettività* dell'individuo *cristiano*: « Soltanto uomo e donna assieme compiono l'essere umano completo, uomo e donna assieme costituiscono l'esistenza della specie — infatti il loro congiungimento è l'origine della pluralità, l'origine di altri uomini. Perciò l'uomo che non rinnega la sua mascolinità, che si sente uomo e riconosce questo sentimento per un sentimento naturale e legittimo, si sa che si sente una *parte* a cui è necessaria un'altra parte per produrre l'intero, l'umanità vera. Il cristiano invece nella sua illimitata e soprannaturale soggettività, concepisce sé come un essere *per se stesso* completo. Ma l'istinto sessuale è in contrasto con questa concezione, contraddice il suo ideale, il suo sommo essere; il cristiano doveva perciò reprimere questo istinto » (68).

64) Si confrontino questi testi marxiani: « Qual è l'ultima differenza sicura di una persona da tutte le altre? *Il corpo*. La funzione più alta del corpo è l'*attività sessuale* » (cfr. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* in *Opere filosofiche giovanili*, Rinascita 1950, p. 59).

« La soggettività *esiste* soltanto come individuo *corporeo* » (cfr. idem, p. 50).

65) Cfr. L. Feuerbach, *Vorrede* del 1843 dell'*Essenza del cristianesimo*, cit., in L. Parinetto, *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx*, Milano, La Goliardica 1968, p. 159.

66) Cfr. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., pp. 122-123.

67) « Nell'incarnazione la religione non fa che ammettere ciò che essa nega quando essa specula come teologia, ossia che Dio è un essere assolutamente umano » (cfr. L. Feuerbach, *L'essenza dei cristianesimo*, cit., p. 86).

68) Cfr. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 203-204.

A differenza del *cristiano*, invece, « chi vive nella coscienza della specie e, per conseguenza, della sua verità, vive anche nella coscienza della serietà del sesso. Non lo considera un inciampo che casualmente si trova sulla sua strada, ma un elemento organico costitutivo del suo essere. Si sa *uomo*, ma nella caratterizzazione del sesso, che penetra fin nelle midolla del suo essere fisico, e determina anche la sua più intima individualità, la natura essenziale del suo pensiero, della sua volontà, del suo modo di sentire » (69).

Prima del kierkegaardiano saggio sul *Don Giovanni* di Mozart, è dunque Feuerbach (ben noto, del resto, a Kierkegaard) che indica il nesso dialettico fra *cristianesimo* ed emersione — per *repressione* — della *sensualità* (70).

Marx — ne *La sacra famiglia* — farà implicitamente sua questa critica al *cristianesimo* per la repressione della *corporeità* e la collegherà suggestivamente alla propria più ampia critica dell'*alienazione religiosa* (71).

Sui sensi, sulla passione, sull'*eros* poggia poi anche la *materialistica* gnoseologia feuerbachiana.

Ne *La sacra famiglia* certo Marx si è ricordato di questa frase della feuerbachiana *Filosofia dell'avvenire*: « L'amore è la vera prova ontologica dell'esistenza di un oggetto al di fuori della nostra testa; né vi è altra prova dell'essere che l'amore, la sensazione in generale » (72).

69) Cfr. idem, p. 206.

70) « I monaci facevano voto di castità all'essere divino, soffocando l'amore carnale, ma in contraccambio avevano in Cielo nella vergine Maria l'immagine della donna, l'immagine dell'amore (...). Quanto maggior valore attribuivano alla repressione della sensualità (*Vernichtung der Sinnlichkeit*), tanto maggior valore aveva per essi la Vergine divina: sostituiva per essi perfino Cristo, perfino Dio. *Quanto più la sensualità viene negata, tanto più sensuale è il dio a cui si sacrifica la sensualità.* Si attribuisce un particolare valore, è oggetto di particolare compiacenza da parte di Dio precisamente ciò che alla divinità viene sacrificato. Ciò che nell'intendimento dell'uomo è la cosa somma, naturalmente lo è anche nell'intendimento del suo Dio (...). Perciò quando la rinuncia alla sensualità assume un particolare significato e diventa un sacrificio bene accetto a Dio, proprio alla sensualità si attribuisce la massima importanza, e si è costretti a porre in Dio stesso, far sì che Dio sostituisca l'oggetto sensuale di cui ci si è privati ». (Cfr. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 52).

71) Cfr. L. Parinetto, *Corpo e rivoluzione in Marx* in *Utopia*, gennaio 1973.

72) Cfr. L. Feuerbach, *Principî della filosofia dell'avvenire*, Einaudi 1948, p. 121.

Cfr. il Marx de *La sacra famiglia*, per il quale è l'*amore materiale* che « per primo insegna veramente all'uomo a credere nel mondo oggettivo fuori di lui » (op. cit., Rinascita 1954, p. 26).

La feuerbachiana rivalutazione dell'*Empfindung* (73), così come quella schilleriana della *Sinnlichkeit*, diventa un'esaltazione dell'*umanità* dei *sensi* che anche i marxiani *Manoscritti del 1844* celebrano sinfonicamente, ma originalmente, rispetto a Feuerbach, proprio perché è diverso il fondamento gnoseologico in cui si radicano.

A differenza del termine *Sinnlichkeit* (sensibilità, sensualità, sessualità) il termine *Empfindung* fa, infatti, riferimento a un fondamento dato nella percezione (*empfinden* = percepire, sentire, provare; *Empfindung* = sensazione, senso, sentimento, percezione), quasi a un qualcosa che si *trova* « contro di noi » (*Objekt*).

Empfindung è dunque un termine legatissimo al *realismo ingenuo* di Feuerbach e alla sua teoria dell'*Objekt* come oggetto *in sé*; mentre, nella concezione marxiana, è l'oggetto come *Gegenstand* (oggetto *per noi*, in dialettica con la *prassi* umana) che viene privilegiato (74).

Se si tiene conto di questa decisiva differenziazione si potrà cogliere la diversità delle *apparentemente* omogenee affermazioni di Marx e di Feuerbach: « La nuova filosofia non è altro che la raggiunta consapevolezza dell'essenza della sensazione » (75).

« La nuova filosofia (...) riconosce la verità del senso con piena consapevolezza e con gioia: essa è la filosofia dei sensi, sostenuta a cuore aperto » (76).

Proprio richiamandosi direttamente a Feuerbach (ma, nello stesso tempo, superandolo) Marx sottolinea fortemente questo *primato* della *sensibilità*:

« La sensibilità (vedi Feuerbach) deve costituire la base di ogni scienza. Questa è scienza reale soltanto se procede dalla sensibilità, nella sua duplice forma, tanto della coscienza *sensibile* quanto del bisogno *sensibile*: dunque soltanto se procede dalla natura. Tutta la storia è la storia della preparazione a che l'*uomo* diventi l'oggetto della coscienza sensibile e il bisogno dell'*uomo in quanto uomo* diventi bisogno. La storia stessa è una parte *reale* della *storia naturale*, della natura che diventa uomo. La scienza naturale assumerà in un secondo tempo sotto di sé la scienza dell'uomo, allo stesso modo che la scienza dell'uomo sussumerà la scienza della natura: allora ci sarà *una sola scienza* » (77). Feuerbachianamente, coi *sensi*, l'uomo non decade — come vorrebbe l'apologetica di certo cristianesimo — *a livello animale*, ma trova invece in essi piena e compiuta *umanità*: « I sensi delle bestie sono assai più acuti di quelli degli uomini, ma lo sono soltanto in riferimento a cose determinate che stanno in un rapporto necessario coi bisogni dell'animale; e sono più acuti proprio a causa di questa loro determinazione, di questa loro esclusiva limitazione ad alcunché di determinato. L'uomo non ha né l'odorato di un cane da caccia o di un corvo; ma ciò dipende dal fatto che il suo odorato è un senso che si estende ad ogni genere di odori, ed è perciò un senso libero (...). Ma allorquando un senso oltrepassa i limiti della particolarità e spezza il vincolo che lo lega al bisogno, si eleva ad un significato, ad una dignità autonoma, teoretica: il senso universale è l'intelletto, l'universale sensibilità è lo spirito » (78).

Quella dei sensi *teorici*, dei quali si legge nei *Manoscritti del '44* marxiani, non è forse una nozione del tutto indipendente da questa coeva pagina feuerbachiana (79).

73) « *Empfindung ist göttlichen Wesens* » (la sensazione è di natura divina) afferma Feuerbach in *Das Wesen des Christentum* (Reclam, Stuttgart 1969, p. 120).

74) Commentando la hegeliana *Storia della filosofia* e la lettura che in essa vien data dell'aristotelico *De anima*, Lenin annotava: « La differenza [tra *Empfinden* ed *Erkennen*] sta in questo: ciò che provoca la sensazione sta all'esterno ». « Ecco il punto: ausser ist, *fuori* dell'uomo, indipendentemente da lui. Questo è materialismo » (cfr. *Quaderni filosofici*, cit., p. 288). Questo, in realtà, pare essere, piuttosto, il materialismo *ingenuo* di Feuerbach, che, appunto, più che sulla *Sinnlichkeit*, si basa sull'*Empfindung*. Anche se Feuerbach usa pure il termine *Sinnlichkeit*, per esempio, in quelle *Lezioni sull'essenza della religione* che, osserva Lenin, « sono state tenute dal 1° dicembre 1848 al 2 maggio 1849 (...) ma la prefazione al libro è datata 1° gennaio 1851. Quanto *già a quel tempo* (1848-1851) Feuerbach *era in ritardo* su *Marx* (*Manifesto comunista*, 1847, *Neue Rheinische Zeitung*, ecc.) e su Engels (1845: *Lage!*) » (cfr. *Quaderni filosofici*, cit., p. 73). Qui *Sinnlichkeit* significa « l'unità vera, non pensata e artificiale, ma esistente, del materiale e dello spirituale, ed è quindi (...) lo stesso che realtà ». Annota Lenin, ancora: « Sinnlich non è soltanto il Magen (ventre), ma anche il Kopf (capo) » (cfr. ibidem, p. 60). E, tuttavia, poco dopo, aggiunge: « sinnlich, phisich *eccellente parificazione* » (ibidem, p. 71), leggendo in maniera che pare *riduttiva* la *Sinnlichkeit* anche feuerbachiana. Sull'*Empfindung*, cfr. anche p. 341 dei *Quaderni filosofici*, cit.

75) Cfr. L. Feuerbach, *Principi*, etc., cit., p. 121.

76) Cfr. idem, p. 122.

77) Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 122.

78) Cfr. L. Feuerbach, *Principi*, etc., cit., p. 137.

79) « L'occhio è diventato occhio *umano* non appena il suo *oggetto* è diventato un oggetto sociale, *umano*, che procede dall'uomo per l'uomo. Perciò i *sensi* sono diventati immediatamente, nella loro prassi, dei teorici. Essi si riferiscono alla *cosa* in grazia della cosa; ma la

Come non lo sono probabilmente i passi sulla fame *ferina* e sulla fame *umana* (80).

Ma l'importanza della rivendicazione feuerbachiana della *sensibilità*, della *corporeità*, delle *passioni* in vista della costruzione dell'*uomo totale*, in un discorso che non voglia essere solo genericamente *umanistico*, esortatorio, emerge allorché Feuerbach delinea il nesso fra la nozione del suo *uomo completo* e l'uomo non scisso dalle conseguenze della *divisione del lavoro*:

« Non essere filosofo e uomo distintamente; non essere null'altro che un uomo pensante, non pensare in quanto pensatore, cioè valendoti di una facoltà di per se stessa isolata e scissa dalla totalità dell'uomo reale; pensa come un essere vivente e reale, perché in quanto tale tu sei esposto all'influsso vivificatore e rianimatore dei flutti del mare universale; pensa inserendoti nell'esistenza, nel mondo, e considerandoti una parte di esso; non pensare nel vuoto dell'astrazione come una monade isolata, come un monarca assoluto, come un dio che sta al di fuori del mondo e non vi partecipa; allora soltanto tu potrai ottenere che il contenuto del tuo pensiero costituisca un'unità di pensiero ed essere » (81).

Ma si tratta di uno dei rarissimi cenni (del resto molto mediato) che Feuerbach riserva alla concreta situazione storico-specifica dell'uomo in società.

D'altra parte, il tema dell'*unità dell'uomo* e l'enfatizzazione dell'elemento passionale Marx li aveva rinvenuti anche in Fourier, un cui *manifesto* va citando proprio a Feuerbach, nella già nominata *lettera dell'11-8-1844*: « L'uomo è tutto intero nelle sue *passioni* (...). Avete mai incontrato un uomo che *pensasse per pensare*, che *ricordasse per ricordare*, che *immaginasse per immaginare*, che *volesse per volere?* Vi è mai accaduto questo?... No, evidentemente no! » (82).

La non piccola differenza, anzi, il *salto qualitativo* di Marx rispetto a Feuerbach è, tra l'altro, costituito proprio dal fatto che, in Marx, il feuerbachiano « pensa inserendoti nell'esistenza » non si trasforma solo in un « pensa inserendoti nell'alienazione », ma, più esattamente, in un « pensa inserendoti nella *lotta di classe* onde trasformare radicalmente il mondo ».

Solo a questo nuovo livello si coglie veramente l'*Aufhebung* marxiana della rivendicazione feuerbachiana dell'*Empfindung*.

La tematica feuerbachiana (e, prima, schilleriana) della liberazione del *corpo*, del *sesso*, dei *sensi*, del *desiderio* e delle *passioni* è un'*aspirazione* che diventa realtà solo se è collegata al tema (e alla pratica) della rivoluzione.

All'interno del discorso sulla *lotta di classe* e sul suo rivoluzionario *superamento*, temi che *sembrano* citazioni di frasi schilleriane o feuerbachiane o fourieriane diventano dunque, in Marx, *nuovi* temi.

La rivendicazione, per l'uomo liberato, di quel *Genuss* che già emergeva nelle opere estetiche di Schiller o in quelle di Feuerbach, diventa una concreta minaccia che, dal *profondo* e dal *vissuto*, mina la stessa *logica* del capitale. E il tema del *Genuss*, del *godimento*, non è, come qualche sprovveduto potrebbe affermare, isolabile all'interno del pensiero *giovanile* di Marx (del resto inscindibile dal pensiero del Marx maturo), ma risuona *rivoluzionariamente* ancora in pieno *Capitale*, dove è dato leggere: « Il capitalismo è soppresso fin dalle fondamenta se si postula che il godimento (Genuss) e non l'arricchimento (Bereicherung) stesso, ne sia il motivo propulsore (treibendes Motiv) » (83).

Anche il tema dell'*Empfindung*, che sembrerebbe l'unico veramente importante nella ricostruzione di un collegamento accettabile fra Feuerbach e Marx, risulta dunque indubbiamente presente, ma marxianamente *trasfigurato*.

L'*umanismo*, la *morte*, l'*ateismo* sono altri temi mediante i quali si potrebbe tentare di istituire una sutura fra il pensiero di Feuer-

cosa stessa implica un riferimento *oggettivo umano* a se stessa e all'uomo, e viceversa. Il bisogno o il godimento hanno perciò perduto la loro natura *egoistica*, e la natura ha perduto la sua *utilità*, dal momento che l'utile è diventato l'utile *umano* » (cfr. Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 117).

80) Cfr. L. Feuerbach, *Principi*, cit., p. 138: « Lo stesso stomaco dell'uomo, per quanto noi lo guardiamo con disprezzo, non è una cosa ferina ma umana, perché è universale, cioè non è limitato a un genere particolare di alimenti (...). Vi è un rapporto morale e razionale dell'uomo col suo stomaco, e tale rapporto consiste nel trattare lo stomaco come cosa umana e non ferina ».

Cfr. K. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 119: « Per l'uomo affamato non esiste la forma umana dei cibi, ma soltanto la loro esistenza astratta come cibi; potrebbero altrettanto bene essere presenti nella loro forma più rozza, e non si può dire in che cosa differisca questo modo di nutrirsi da quello *delle bestie* ».

81) Cfr. L. Feuerbach, *Principi*, etc., cit., p. 135.

82) Cfr. L. Goldmann, *L'ideologia tedesca e le tesi su Feuerbach*, cit., p. 13.

83) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, Libro II, Editori Riuniti 1965, pp. 122-123.

bach e quello di Marx, ma, come ho tentato di dimostrare in altri luoghi, l'operazione mi sembra improponibile (84).

Occorre dire, per terminare, che, anche per quanto concerne l'importante nozione di *natura* e di *materia*, il rapporto di Marx a Feuerbach è tutt'altro che quello di *dipendenza*.

Natura e materia

La *materia*, per Marx (ed è questo un lato fortemente sottolineato da Bloch), non è riducibile all'aspetto *quantitativo*, che di essa risulta alle scienze. La concezione che ne ha Marx è più vicina all'interpretazione che della materia dà il rinascimentale Francesco Bacone, per il quale essa « sorride all'uomo con tutto il suo splendore sensuale poetico » (85), piuttosto che alla riduzione, operatane da Hobbes, a « movimento meccanico o matematico » (86).

« Tra le proprietà connaturali della *materia*, il movimento è la prima e la più cospicua, non solo come movimento *meccanico* e *matematico*, ma ancor più come *impulso*, spirito vitale, *tensione*, per usare l'espressione di Jacob Böhme, come *tormento* della materia. Le forme primitive di quest'ultima sono *forze essenziali* viventi, individualizzanti, inerenti ad essa, e che producono le differenze specifiche » (87).

Nel volume dedicato a *Leibniz*, Feuerbach ha osservato che « la sostanza corporea non è (...) per Leibniz, come per Descartes, una massa soltanto estesa, morta, messa in moto dall'esterno, ma, *come sostanza*, ha in se stessa una forza attiva, un irrequieto principio di attività ».

Sottolineando proprio questo passo, Lenin annota esattissimamente: « Per questo, senza dubbio, anche Marx stimava Leibniz » (88).

Porre l'accento — come fa il giovane Marx — sull'aspetto *qualitativo*, vivente, della *materia* è, certamente, avvicinarsi alla

84) Cfr. L. Parinetto, *Morte e utopia* in *Utopia*, n. 6, giugno 1973; *L'ateismo di Marx: una leggenda*, in questo stesso volume; *Inconscio e forze produttive* (dispensa universitaria in R. Cantoni, *Struttura della persona e crisi dei valori*, Milano, CUEM 1975, pp. 176-207).
85) Cfr. Marx-Engels, *La sacra famiglia*, Rinascita 1954, p. 139.
86) idem.
87) idem: versione leggermente modificata.
88) Cfr. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. 238.

concezione che ne aveva Feuerbach. Ma il confine fra le due concezioni pare essere irrimediabilmente tracciato dall'*utopia* marxiana della « natura che diventa uomo » (89), improponibile all'interno del *realismo ingenuo* feuerbachiano, che considera invece la materia (e la natura) *immobile* nella sua *alterità* rispetto all'uomo, quasi *data* una volta per tutte. Per Feuerbach la natura è, infatti, la *verità* di *dio*, e come « Dio è l'ente onnicomprensivo, universale, sempre identico a se stesso », così è il suo autentico *a-priori* materiale, la natura, col sole « sempre identico a se stesso (...) che illumina tutti gli uomini e tutti gli enti della terra (...); è sempre lo stesso cielo che tutti li avvolge, è sempre la stessa terra che tutti li regge » (90).

Come si è detto precedentemente, se la materia-natura per Feuerbach è *Objekt*, per Marx è *Gegenstand*.

Henri Lefèbvre, in *Le matérialisme dialectique*, ha colto molto bene i limiti del concetto di natura in Feuerbach: « L'umanismo di Feuerbach è (...) fondato su un mito: la pura natura. La natura e l'oggetto gli sembrano *dati da tutta l'eternità*, in misteriosa armonia con l'uomo, armonia colta solo dal filosofo. L'oggetto è posto come oggetto d'intuizione, non come prodotto dell'attività sociale o prassi. La natura di Feuerbach è quella della foresta vergine, o di un atollo appena emerso dal Pacifico », mentre, marxianamente, « la natura stessa per noi non esiste che all'interno dell'esperienza e della pratica umana » (91).

Che è un esplicito riferimento all'*Ideologia tedesca*, dove Marx afferma molto chiaramente che il mondo esterno, quale l'uomo lo capta *non è* « una cosa data immediatamente dall'eternità, sempre uguale a se stessa, bensì il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali » (92), anche se « la priorità della natura esterna rimane ferma, e tutto questo non si può applicare agli uomini originari, prodotti da *generatio aequivoca*; ma questa distinzione ha senso solo in quanto si consideri l'uomo come distinto dalla natura. D'altronde questa natura che precede la storia umana non è la natura nella quale vive Feuerbach, non la natura che oggi non esiste più da nessuna parte, salvo forse in qualche isola corallina

89) Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 122.
90) Cfr. L. Feuerbach, *Essenza della religione*, Laterza 1969, p. 49.
91) Cfr. H. Lèfebvre, *Le matérialisme dialectique*, Paris 1939, p. 49.
92) Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, p. 16.

australiana di nuova formazione, e che quindi non esiste neppure per Feuerbach » (93).

Una natura *in sé* (Objekt) è *pensabile* solo *all'interno* di una natura *per noi* (Gegenstand). Contro, infatti, l'affermazione di una *inseità* assoluta della natura varrebbe l'argomentazione che Marx, nei *Manoscritti del '44*, usa *contro* il dogma della *creazione* (94).

In Marx gli *a-priori* pratici e teorici di ogni discorso (anche sulla *materia* e sulla *natura*) sono *natura* ed *uomo* in reciproca dialettica: di là di essi non si può andare, il discorso si rende impossibile.

« La natura che nasce nella storia umana — nell'atto del nascere della storia umana — è la natura *reale* dell'uomo, dunque la natura come diventa — anche se in forma *alienata* — per l'industria è la vera natura antropologica » (95).

Ovviamente Marx distingue — per esempio nei *Grundrisse* — la dialettica alienata uomo-natura, quale si dà nel capitalismo industriale, dove, per effetto del lavoro estraniato « la natura diventa innanzitutto puro oggetto per l'uomo e cosa a lui utile; cessa di venir riconosciuta come potenza per sé » (96), dal rapporto autentico uomo-natura, che non è solo rapporto di utilità o di dominazione, ma anche rapporto *estetico*, che considera, cioè, la natura *per sé* (ma *davanti all'uomo*): « l'uomo confronta libero il suo prodotto (...). L'uomo forma anche secondo le leggi della bellezza » (97).

Solo in una natura *per sé* (*davanti a noi*) l'uomo non si smarrisce: « L'uomo non si perde nel suo oggetto solo se questo gli diventa oggetto *umano* o uomo *oggettivo* (...). La cosa stessa è un comportamento oggettivo-umano seco stessa e con l'uomo e viceversa » (98).

Una simile *utopia* dell'*umanizzazione* reciproca dell'uomo e della natura, che passa necessariamente *per la rivoluzione*, ha ormai

93) Cfr. idem, p. 17.
94) Cfr. in questo stesso volume, il saggio *L'ateismo di Marx: una leggenda.*
95) Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, Rinascita 1950, p. 263.
96) Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, La Nuova Italia 1970, p. 11.
97) Cfr. K. Marx, *Manoscritti*, in *Opere filosofiche giovanili*, cit., Rinascita 1950, p. 232.
98) Cfr. ibidem, pp. 263-262.

ben poco di feuerbachiano; semmai, porta ad un superiore livello alcune suggestive intuizioni rinascimentali.

Se la ricostruzione del rapporto Marx-Feuerbach che qui si è proposta è persuasiva, è indubbio che il *luogo comune* della *fase feuerbachiana* di Marx deve essere abbandonato.

E con l'approvazione di uno dei maggiori teorici del marxismo, quel giovane Lukàcs che, nel 1926, affermava, in proposito: « Il rapporto Feuerbach-Marx (...) non è stato ancora chiarito né teoricamente né storicamente. Mehring esagera, a mio parere, l'influenza di Feuerbach. A tal proposito egli può riferirsi a singole dichiarazioni di Marx, che peraltro non dimostrano affatto che l'influenza *oggettiva* fosse effettivamente così grande quanto l'*impressione* che Marx riteneva di aver ricevuto. I passi della *Sacra famiglia* ai quali Hammacher, ad esempio, si richiama per affermare che Marx, almeno temporaneamente, aveva accettato al pari dei *veri socialisti* l'etica dell'amore di Feuerbach, mostrano, ad analizzarli più da vicino, proprio l'opposto. Mi pare che a quell'epoca, allorché il giovane Marx cercava di aprirsi una strada verso la realtà fuori dal groviglio concettuale dei giovani hegeliani, il materialismo di Feuerbach dovette riuscirgli simpatico, nonostante profonde differenze, per lo stesso motivo per cui ad esempio il giovane Hegel, all'epoca della sua grande polemica con Kant o Fichte, trattò i filosofi del diritto naturale (e primo fra tutti Hobbes) con maggiore simpatia che in altre occasioni e con minore asprezza polemica di quella mostrata nei confronti di Kant e Fichte. In Marx si può scorgere, nei confronti di Feuerbach, un atteggiamento lucido fin dai primi anni. E, più tardi, proprio i passi della *Sacra famiglia* che contenevano apprezzamenti positivi nei riguardi di Feuerbach hanno suscitato in lui un notevole *umorismo*, sebbene in complesso non li ripudiasse » (99).

Liberato dal *noviziato* feuerbachiano e dal *purgatorio* del *torrente-di-fuoco*, lo sviluppo del pensiero marxiano appare più omogeneo, meno affetto da *coupures* (più o meno *epistemologiche*) di quanto parecchi *interpreti* non immaginino, con la rilevante conseguenza che diventa molto più arduo alienarne una parte — quella *giovanile* — col pretesto che l'*umanismo* che la caratterizzerebbe non *apparterrebbe* al vero Marx.

99) Cfr. G. Lukàcs, *Moses Hess*, in *Scritti politici giovanili*, Laterza 1972, p. 281, nota.

Recuperare un Marx genuino ed autentico, completamente al di là dell'*umanismo* feuerbachiano vuole anche dire recuperarne — tra l'altro — la *dimensione utopica*, valorizzare quell'*utopia* che, nei *Manoscritti del '44*, prospettava, coll'avvento del *comunismo*, l'avvento della *resurrezione della natura e dell'uomo*, rintracciando così la sorgente stessa della grande utopia finale della *Critica del programma di Gotha*, in cui nuovamente il tema dell'*onnilateralità* dell'uomo — già fondamentale nei *Manoscritti del '44* — risuona in tutta la sua demistificante pregnanza.

KARL MARX E MOSES HESS

I giudizi di Marx ed Engels su Hess

« Stirner ha ragione, quando respinge l'*uomo* di Feuerbach, almeno quello del *Wesen des Christentums*; l'*uomo* feuerbachiano deriva da Dio, Feuerbach è arrivato all'*uomo* partendo da Dio, e così l'uomo è veramente ancora incoronato da un'aureola teologica di astrazione. La vera via per arrivare all'*uomo* è quella opposta. Dobbiamo partire dall'io, dall'individuo empirico in carne ed ossa, non per arrestarci lì come Stirner, bensì per elevarci di là all'*uomo*. L'*uomo* è sempre un fantasma finché non abbia la sua base nell'uomo empirico. In breve, dobbiamo partire dall'empirismo e dal materialismo, se i nostri pensieri e specialmente il nostro uomo debbono essere qualcosa di vero; dobbiamo derivare l'universale dal singolo, non da se stesso o dall'aria, *à la* Hegel. Sono tutte banalità che si capiscono da sé e che sono già state dette una per una da Feuerbach e che io non ripeterei se Hess — a quanto mi sembra per vecchio attaccamento idealistico — non buttasse giù in modo così infame l'empirismo, e specialmente Feuerbach ed ora Stirner. Hess ha ragione in molto di quello che dice su Feuerbach, ma d'altra parte sembra che abbia ancora qualche fisima idealistica: quando arriva a parlare di cose teoriche, va avanti sempre tra categorie, ed anche perciò non sa scrivere in modo popolare, perché è troppo astratto. Anche perciò odia ogni specie di egoismo e predica l'amore fra gli uomini e così via, che è poi la stessa cosa della carità cristiana » (1).

Si tratta del parere di un Engels ancora parzialmente benevolo con Stirner e che colloca Hess all'interno di quella discussione sul-

1) Cfr. Engels a Marx 19-11-1844, in *Carteggio*, I, Rinascita 1950, pp. 15-16.

l'*ideologia* cui, con Marx, stava dedicando la coeva *Sacra famiglia* ed alla quale — un anno più tardi — ambedue avrebbero consacrato l'*Ideologia tedesca*.

Se è vero che a quest'ultimo lavoro non mancò la collaborazione di Hess (2) — nelle poche e secondarie pagine finali contro il *comunismo* di Kuhlmann — forse perché anch'egli condivideva la lotta dei due autori contro l'*Unico* stirneriano, è tuttavia assai significativo il fatto che — proprio nell'*Ideologia tedesca* — Marx ed Engels prendano le distanze da Hess, anzitutto affermando che, per gli scritti di lui, « non si assumono alcuna responsabilità » (3) e poi, soprattutto, ribadendo il sopracitato giudizio di Engels sull'*astrattezza* dell'*uomo* hessiano.

A chi esaltava lo Hess dei saggi apparsi su *I ventun fogli della Svizzera* (il titolo — apparentemente bizzarro — della rivista era implicitamente critico nei riguardi della censura tedesca, che sottoponeva a controllo solo le pubblicazioni inferiori ai ventun fogli a stampa), argomentando che « solo grazie all'opera di Hess l'*uomo* è stato liberato dalle ultime potenze a lui esterne, reso capace di attività morale... Dove si attribuiva prima [di Hess] il valore che aveva? Non era considerato in base ai suoi possessi? Il denaro gli procacciava la considerazione », gli autori dell'*Ideologia tedesca* osservano infatti che « tutte queste parole elevate sulla liberazione ecc. hanno di caratteristico che chi è liberato ecc. è sempre e soltanto l'*uomo* » (4), non già gli uomini in carne ed ossa. Osservazione che vale tanto per *l'ideologo* preso di mira, quanto, implicitamente, per lo stesso Hess, che ne costituiva la fonte.

D'altra parte — criticando Karl Grün che copiava spudoratamente Hess — Marx ed Engels, sempre nella stessa opera, hanno anche la possibilità di formulare un giudizio esplicito: « Cose che sono affatto vaghe e mistiche in Hess ma che all'inizio — negli *Einundzwanzig Bogen* — meritavano un riconoscimento e che sono diventate noiose e reazionarie solo a forza di essere eternamente e fastidiosamente ripetute nel *Bürgerbuch*, nel *Neue Anekdota* e nei *Rheinische Jahrbücher* quando erano già antiquate, queste cose nelle mani del signor Grün diventano perfette assurdità (...). E persino gli spropositi evidenti di Hess sono fedelissimamente ricopiati da Grün, come per esempio l'idea che le costruzioni teoriche formino lo *sfondo sociale* e la *base teorica* dei movimenti pratici » (5).

2) Cfr. Wolfgang Mönke, *Ueber die Mitarbeit von Moses Hess an der « Deutschen Ideologie »*, in *Annali Feltrinelli*, VI, pp. 461-479, Milano 1963.
3) Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1958, p. 101.
4) Cfr. idem, p. 472.

Si tratta sostanzialmente di un giudizio impietoso, che di Hess — d'altronde catalogato fra i « semidotti tedeschi » (6) — salva e solo in parte (poiché la qualifica di *cose affatto vaghe e mistiche* non è poi un complimento) solamente i saggi dei *Ventun fogli*.

Un giudizio analogo, del resto, troviamo nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in cui Marx afferma — a proposito del profitto che aveva potuto trarre dallo studio dei *socialisti tedeschi* — che, oltre a quelli di Weitling, « i lavori tedeschi sostanziosi ed *originali* (...) si riducono agli articoli pubblicati da Hess nei *Ventun fogli*, e al saggio di Engels, *Abbozzo di una critica dell'economia politica*, pubblicato negli 'Annali franco-tedeschi' » (7).

Si tratta dei saggi che hanno per titolo: *Socialismo e comunismo; La libertà una e intera* e *Filosofia dell'azione*, tutti pubblicati nell'ottobre del 1843 (8).

È merito di essi se Marx pone Hess fra quegli « scrittori che si sono occupati di economia politica con metodo critico » (9) e se — sempre nella stessa opera — per la *categoria dell'avere* rimanda ad « Hess nei Ventun fogli », vale a dire alla *Filosofia dell'azione* (10).

Nei *Manoscritti* Marx invece non fa alcun cenno al saggio hessiano sul *Geldwesen* che pure — per taluni interpreti — avrebbe influenzato il frammento *sul denaro* contenuto nella stessa opera.

Se si passa dall'*Ideologia tedesca* al *Manifesto*, la svalutazione prima ancora abbastanza attenuata, dei *veri socialisti* (e quindi di Hess, che ne era uno dei più tipici esponenti) si fa veramente cruda: « È noto come i monaci ricoprissero di insipide storie di santi cattolici i manoscritti che contenevano le opere classiche dell'antichità pagana. Con la letteratura francese profana i letterati

5) Cfr. idem, pp. 497-498.
6) Cfr. idem, p. 470.
7) Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 4.
8) Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1967, *nota* p. 452.
9) Cfr. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 4.
10) Cfr. idem, p. 117.

tedeschi usarono il procedimento inverso; scrissero le loro sciocchezze filosofiche sotto l'originale francese. Per esempio, sotto la critica francese dei rapporti patrimoniali essi scrissero *alienazione dell'essere umano*, sotto la critica francese dello stato *borghese* scrissero *superamento del dominio dell'universale in astratto* e così via. Battezzarono questa insinuazione del loro frasario filosofico negli svolgimenti francesi con i nomi di *filosofia dell'azione, vero socialismo, scienza germanica del socialismo, motivazione filosofica del socialismo* e così via. Così la letteratura francese socialista e comunista fu letteralmente evirata. E poiché essa nelle mani dei tedeschi aveva smesso di esprimere la lotta di una classe contro l'altra, il tedesco era consapevole d'aver superato l'unilateralità francese, d'essersi fatto rappresentante non dei veri bisogni, ma anzi del bisogno della verità, non degli interessi del proletariato, ma anzi degli interessi dell'essere umano, dell'uomo in genere; dell'uomo che non appartiene a nessuna classe, anzi neppure alla realtà, appartiene soltanto al cielo nebuloso della fantasia filosofica » (11).

È indubbio che l'attacco all' *ideologia* della *filosofia dell'azione* e dell'*uomo astratto* è rivolto in prima persona proprio a Moses Hess; e, d'altra parte, l'attacco all'uso del termine *alienazione* non è affatto un giudizio autocritico — come si potrebbe pensare — sull'anteriore *coscienza filosofica* degli autori del *Manifesto*, perché, come ben chiariva ancora l'*Ideologia tedesca*, fin dagli *Annali franco-tedeschi* la « fraseologia filosofica » usata da Marx aveva un contenuto del tutto diverso da quello che ad essa attribuivano gli *ideologi* (12).

I giudizi privati di Marx ed Engels su Hess — come testimonia il *Carteggio* — non erano meno crudi di quelli consegnati alle opere a stampa e, ovviamente, seguivano più da vicino le vicende del *vero socialista*, che, dopo le critiche del *Manifesto*, si era staccato da essi, pur continuando ad operare in campo socialista, ma avvicinandosi a Lassalle (collaborando al *Sozialdemokrat*) e fondando teoricamente — con *Roma e Gerusalemme* (1862) — il movimento sionista.

Un occasionale avvicinamento delle posizioni di Hess a quelle di Marx si verificò in seno alla *prima internazionale* e fu favorito

11) Cfr. Marx-Engels, *Il manifesto del partito comunista*, Einaudi 1962, p. 196.
12) Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 218.

dal comune antibakuninismo. Ma l'amicizia — se v'era mai stata — era da lungo tempo svanita.

Basta, a questo proposito, sfogliare il *Carteggio*.

Engels, per esempio, commentando le disavventure politiche di Hess — nel '52 — nel timore che giungesse a Londra esclama: « Est-ce que nous n'échapperons jamais à cet imbécile! » (13).

Nel '65 — quando ormai l'ex-profeta del *vero socialismo* era passato al lassallismo — per Engels non si tratterà che « di questa merda di Hess » (14).

E forse Engels non aveva tutti i torti. Nello stesso anno — imperante Napoleone il piccolo — Hess era infatti « arrivato alla convinzione che in Francia borghesia e governo fanno a gara per soddisfare le giuste richieste degli operai » (15), vale a dire di quei lavoratori che dovevano esplodere — non molti anni dopo — tanto eran ben trattati — nella *Comune* di Parigi.

Dopo la pubblicazione del *primo libro* del *Capitale*, Hess — sempre comunque in rapporto con Marx ed Engels — si era offerto di dare un *abrégé* in francese di quell'opera, ma Engels ne diffidava Marx, osservandogli che Moses « sarebbe più adatto a diluire il capitolo sulla formazione del plusvalore assoluto in 20 volumi che non a condensarne una pagina in una riga » (16).

D'altra parte, l'ex-*vero socialista* — che si vantava di aver ispirato a Marx l'idea « che il capitale è lavoro accumulato » (17), come se i *classici* dell'economia politica inglese non fossero mai esistiti — era per Engels un pasticcione di cui si doveva diffidare, sicché egli esortava Marx a prendere in urgente considerazione la stesura di « una breve esposizione popolare del contenuto del tuo libro, *destinata agli operai* », minacciandolo che « se non si fa, ti arriva un Moses qualsiasi, la fa e ti concia a modo suo »! (18).

I giudizi di Marx su Hess risultano non meno schietti e critici di quelli dell'amico.

Nel '57, per esempio, egli si meraviglia che Miquel « potesse credere ch'io potessi collaborare al *Jahrhundert*, un lurido settimanale i cui collaboratori sono: Ruge, L. Simon, Meyen, Oppenheim, M. Hess ecc. » (19).

13) Cfr. *Carteggio*, cit., II, Rinascita 1950, p. 54.
14) Cfr. idem, IV, Rinascita 1951, p. 283.
15) Cfr. idem, p. 228.
16) Cfr. idem, V, Rinascita 1951, p. 146.
17) Cfr. idem, p. 107.
18) Cfr. idem, p. 239.
19) Cfr. idem, III, p. 25.

Nel '60, Marx scriveva che — come corrispondente dell'*Esperance* — Hess aveva assunto un « tono così bonapartistico che perfino *un francese* ha rotto con lui » (20).

Nel '64, Hess ed Herweg erano, ai suoi occhi, assai « in basso », anche se — aggiungeva — « non si può dire apertamente, come per gente quale ad esempio Grün ecc., che siano proprio dei cialtroni » (21).

Nello stesso periodo, scriveva a Klings « che è difficile, ma poi anche del tutto superfluo, decidere fra Moses e Bernhard. Ambedue sono onesti e ambedue inetti » (22).

Nel '65, allude ad una corrispondenza pubblicata sul *Sozialdemokrat* « di quell'asino di Moses Hess » (23).

Il lassallismo delle epistole hessiane al *Sozialdemokrat* gli fa osservare, nello stesso periodo, « Moses è il nostro *oppositore*, egli non ha dimenticato a nostro carico né l'*espulsione da Bruxelles*, né la *cacciata da Colonia* e pone sempre a merito di Lassalle l'aver posseduto quel *tatto* così necessario a un *conduttore di popoli*, che gli fece prender sul serio un M. Hess » (24).

Nello stesso anno prendeva posizione anche sul bonapartismo che Hess propagandava sul « giornalaccio » socialdemocratico, il quale, « mentre continua a incensare Lassalle, quantunque essi sappiano qual tradimento egli avesse in animo, e mentre il foglio civetta vigliaccamente con Bismarck, ha poi qui la sfrontatezza di farci accusare di plonplonismo dal plonplonista Hess » (25).

Non è il caso di trascrivere qui altri pungenti giudizi di Engels e di Marx sulle vicende private di Hess, poiché quelli sopracitati sono sufficienti — si pensa — a proporre l'ipotesi che Hess non rappresentasse per nulla agli occhi di Marx un antico — anche se sorpassato — *maestro*. Dopo il '43, infatti, sia la teoria che la pratica di Hess sono da lui sottoposti ad una critica assai impietosa.

Quasi sicuramente, d'altra parte, le prime opere di Hess non dovevano averlo gran che impressionato.

20) Cfr. idem, p. 423.
21) Cfr. idem, p. 259.
22) Cfr. idem, p. 263.
23) Cfr. idem, p. 271.
24) Cfr. idem, p. 275.
25) Cfr. idem, p. 281.

L'influenza di Marx su Hess

La *Storia sacra dell'umanità scritta da un discepolo di Spinoza* (1837), rappresentava, infatti, un *utopismo* religioso che difficilmente avrebbe potuto trovare Marx (che si apprestava a tessere l'elogio della battaglia di Epicuro contro la superstizione) consenziente alla previsione che il toglimento dei beni ereditari e dell'aristocrazia del denaro avrebbe instaurato un nuovo Eden. E, d'altra parte, quel « primo libretto socialista (...) — a detta del suo stesso autore — scomparve senza lasciar tracce » (26) nella cultura contemporanea.

La *Triarchia europea* (1841) era un testo già meno nebuloso, ma in esso la *filosofia dell'azione* era costruita su una intelaiatura dialettica che, se era pressoché d'obbligo in un *giovane hegeliano*, non per questo risultava meno artificiosa. Come ebbe infatti a scrivere Lukács, a questo proposito, « in quanto i giovani-hegeliani tentano di superare il limite logico del sistema di Hegel, nella logica, mediante quella logica stessa, il futuro, la cui conoscenza è possibile solo come oggetto di una prassi rivoluzionaria, diventa per loro oggetto di mera intuizione. Passato, presente e futuro appaiono bensì sul medesimo piano della comprensibilità, la quale è però nient'altro che quella *pura conoscenza* dello sviluppo puramente logico, sistematico della triade dialettica » (27).

Il *comunismo* proposto in quest'opera come meta finale della storia dell'umanità era appunto giustificato solo mediante il ricorso ad un meccanismo dialettico; e, d'altronde, la « confusa aspirazione a un ideale ispirato alla fede messianica nella redenzione dell'umanità, ideale che gli sembrò volta a volta realizzato nel giudaismo, nel comunismo, ed infine nel sionismo » (28) non poteva costituire — neppure nel motivo del *comunismo* — un richiamo per il Marx ancora *liberale* del '41.

Se di suggestione si deve parlare occorre, anzi, ribaltare i termini di confronto. Nel '41, era il più giovane e meno noto Marx che suggestionava Hess, e non viceversa.

Ad Auerbach — il 2 settembre 1841 — Hess infatti scriveva,

26) Cfr. A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli 1962, p. 258.
27) Cfr. G. Lukàcs, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*, in *Archivio per la storia del socialismo e del movimento operaio*, anno XII, 1926, pp. 118-119, cit. in A. Cornu, *Marx e Engels* etc., cit., p. 262.
28) Cfr. A. Cornu, *Marx e Engels* etc., cit., p. 263.

in tono entusiasta: « Sarai lieto di far qui la conoscenza di un uomo, che ora fa parte anche lui dei nostri amici, sebbene viva a Bonn, dove presto insegnerà all'università... È un uomo che ha fatto su di me un'impressione straordinaria, sebbene lavoriamo nello stesso campo di studi; in breve, puoi essere certo di fare la conoscenza del massimo, anzi del solo vero filosofo attualmente in vita, di un uomo che presto, quando si sarà manifestato pubblicamente con le sue opere e i suoi corsi attirerà su di sé l'attenzione di tutta la Germania. Per le sue tendenze e per la sua formazione filosofica, egli supera non solo Strauss, ma anche Feuerbach, il che vuol dire molto... il dott. Marx, così si chiama il mio idolo, è giovanissimo: potrà avere al massimo 24 anni; sarà lui a dare il colpo di grazia alla religione e alla politica medioevali. Egli unisce in sé alla più mordente ironia il più profondo e serio spirito filosofico; pensa a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine e Hegel, non dico messi insieme ma fusi in una sola persona, e avrai il dott. Marx » (29).

Si direbbe la lettera di un *profeta* che ha finalmente trovato il suo *messia*. Possibile che l'*idolo* di Hess dovesse farsi suggestionare dalle idee del *vero socialista*?

Sicché quando — anche per motivi di lavoro — (Hess era stato uno dei fondatori, oltre che condirettore e collaboratore della *Rheinische Zeitung*; ambedue furono collaboratori degli *Annali di Halle*) i rapporti di Marx con Hess si fecero più intensi, anche se non è da escludere a priori una generica osmosi di pensiero fra i due, è credibile che di essi il meno suggestionabile fosse proprio Marx.

Una prova potrebbe essere il fatto che, mentre in quel periodo Hess riuscì a *convertire* al comunismo Engels, Bakunin e Froebel (30), trovò proprio in Marx un tiepido ascoltatore, se è vero, come è vero, che quest'ultimo ebbe a difendere — con poco entusiasmo — la *Rheinische Zeitung* dall'accusa di comunismo che Hess le aveva procurato con le sue corrispondenze francesi.

Ricordando quell'episodio, al tempo di *Per la critica dell'economia politica* (1859), Marx implicitamente rammentava anche l'impressione — non molto positiva — che Hess allora doveva avergli fatto, se scrive di « un'epoca in cui la buona volontà di *andare avanti* era di molto superiore alla competenza » e dell'*eco* « leggermente tinta di filosofia, di socialismo e comunismo francese » che « si era potuta avvertire nelle *Rheinische Zeitung* ». Allora, conclude Marx, « mi ero dichiarato contrario a questo dilettantismo, ma nello stesso tempo, in una controversia con la *Augsburger Allgemeine Zeitung*, confessai senza reticenze che gli studi che avevo fatto sino ad allora non mi consentivano di arrischiare un giudizio indipendente qualsiasi sul contenuto delle correnti francesi » (31).

Segno che diffidava dell'interpretazione che Hess dava della letteratura comunistica francese e che voleva affrontarla direttamente.

È poi impressionante la coincidenza del giudizio di *dilettantismo* che colpisce Hess, per questo periodo, non meno dello Hess considerato al tempo dell'*Ideologia tedesca*.

E la diffidenza per il *vero socialismo* di Hess doveva avere tanta efficacia che — per dirla con Cornu — « benché così portato da una simpatia sentimentale verso il comunismo, Marx tuttavia non vi aderì finché rimase alla direzione del giornale » (32).

Il suo *giovane hegelismo* lo portava, infatti, ad una critica dell'*irrazionalità* della cattiva organizzazione dello stato, piuttosto che all'analisi della questione sociale ed alla connessione, ad essa, dell'origine dei mali della collettività, con la conseguente prospettazione di una rivoluzione comunistica.

Se pure non mancano esempi che anch'egli — e non il solo Hess — allora avesse presente la questione sociale. Anzi, fra gli articoli marxiani della *Rheinische Zeitung* dedicati ai *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, vi è già una individuazione — sia pure *figurata* — della divisione della società in classi antagonistiche, di cui quella inattiva sfrutta quella che maggiormente lavora (33), come non manca un'altra pagina in cui la religiosità del ceto dei cavalieri viene riportata alla loro situazione socio-economica e politica (34).

Il più influente — nel rapporto Hess-Marx — sembra dunque essere stato quest'ultimo, almeno fino al '45-46, quando le loro strade si divisero.

V'è, a questo proposito, un'interessante testimonianza di Engels, in una lettera dell'inizio del '45.

29) Cfr. idem, p. 287.
30) Cfr. idem, pp. 208, 211, 214.
31) Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Prefazione, Editori Riuniti 1957, p. 10.
32) Cfr. A. Cornu, *Karl Marx, l'uomo e l'opera*, Milano 1945, p. 160.
33) Cfr. K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, p. 186.
34) Cfr. idem, pp. 92-93.

A proposito del giudizio che Marx dava de l'*Unico* stirneriano, Engels gli comunica: « Hess, che è sempre qui, e col quale ho parlato due settimane fa a Bonn, dopo alcune incertezze di giudizio è arrivato proprio alle tue stesse conclusioni; mi ha letto un suo articolo intorno a quel libro, che farà stampare, e nel quale, senza aver letto la tua lettera dice le stesse cose. Gli ho lasciato la tua lettera perché voleva utilizzarne ancora qualche passo » (35).

È una prova che *Gli ultimi filosofi* (l'articolo hessiano di cui si parla nella lettera) è influenzato dalle idee di Marx; e infatti basta scorrerlo per rinvenirvi — insieme ad idee che Marx non avrebbe mai sottoscritto (come quella che differenzia l'uomo dall'animale *solo per la autocoscienza*) — passi che sembrano letteralmente tolti dai saggi marxiani apparsi su *Gli annali franco-tedeschi*.

È ben vero che nella *Filosofia dell'azione*, del 1843, Hess già alludeva alla società borghese scaturita dalla Rivoluzione francese come ad un complesso di individui monadici isolati, in spietata concorrenza fra di loro, che avevano sostituito al culto alienato di dio il culto alienato dell'individualità assolutizzata (36); ma è anche vero che un tema consimile — a parte la straordinariamente diversa complessità della strumentazione — non solo appare in quella *Questione ebraica* che — per essere stata scritta fra l'agosto e il novembre del '43 — sostanzialmente *precede* la hessiana *Filosofia dell'azione* (ottobre del '43), ma appare già in embrione nella marxiana *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, che risale alla primavera-estate dello stesso anno, e che quindi *non può* dipendere dalla lettura di Hess.

Se tracciamo un primo consuntivo di quanto è stato premesso, per sua esplicita dichiarazione, solo lo Hess del '43 — quello dei tre saggi dei *Ventun fogli* — sarebbe stato abbastanza stimolante per l'elaborazione del pensiero marxiano. *Prima* Hess ha avuto scarsa influenza su Marx; *poi* cade, come s'è visto, sotto l'accusa di *ideologia*. E anche pel '43 v'è chi ha segnalato, in una lettera marxiana del *Carteggio* premesso agli *Annali franco-tedeschi*, « una indiretta polemica con lo Hess » (37).

35) Cfr. *Carteggio*, cit., I, p. 19.
36) Cfr. A. Cornu, *Marx e Engels* etc., cit., p. 464.
37) Cfr. C. Luporini, Introduzione a *L'ideologia tedesca*, cit., p. LXVII.

È comunque un vero peccato che il lettore italiano — che di Hess ha a disposizione le traduzioni de *Gli ultimi filosofi* (38), delle *Lettere da Parigi* (39), de *L'essenza del denaro* (40) e della *Professione di fede comunista* (41) — non possa invece leggere in italiano proprio i tre saggi che maggiormente risulterebbero connessi allo sviluppo del pensiero marxiano.

« *L'essenza del denaro* »

Una questione a parte è poi quella che vale la pena di sollevare a proposito dell'influenza che il *Geldwesen* (*L'essenza del denaro*) di Hess avrebbe avuto sul Marx dei *Manoscritti economico-filosofici* e degli *Appunti parigini* del 1844.

Dopo aver collaborato al primo ed unico numero degli *Annali franco-tedeschi* con le mediocri *Lettere da Parigi*, Hess aveva preparato, per la stessa rivista, il saggio *Su l'essenza del denaro*, che finì per essere stampato solo un anno più tardi.

Si tratta di un lavoro di cui Hess doveva andare fiero, se a proposito di esso affermava che « le migliori trattazioni apparse recentemente sulla natura del denaro hanno adottato il punto di vista sostenuto da noi, cioè che il denaro è nel mondo pratico ciò che Dio è nel mondo teorico: l'idea metafisica del valore sociale, incorporata *cattolicamente* nella moneta metallica e volatilizzata *protestanticamente* nella carta moneta — che insomma esso non è altro che lo spettro dell'attuale sistema di produzione della società umana, non organizzato e perciò sottratto alla nostra volontà razionale, sicché appunto per questo ci sopraffà » (42).

Nel *Geldwesen* Hess giungeva a queste conclusioni avendo iniziato il discorso da una considerazione circa l'essenza della *vita della specie*: « La vita è scambio di attività produttiva (...). Lo scambio reciproco delle attività individuali della vita, il *rapporto*, lo *stimolo* reciproco delle energie individuali, quest'azione comune è l'essenza *vera* degli individui ».

38) Cfr. *La sinistra hegeliana*, a cura di K. Löwith, Laterza 1960, pp. 21-43.
39) Cfr. *Gli annali franco-tedeschi*, Edizioni del Gallo 1965, pp. 178-192.
40) Cfr. *Il pensiero socialista*, a cura di G. M. Bravo, Editori Riuniti 1971, pp. 1119-1146.
41) Cfr. idem, pp. 1147-1159.
42) Cfr. A. Cornu, *Karl Marx, l'uomo e l'opera*, cit., pp. 288-289, nota.

Non si tratta di una definizione *scolastica*, poiché per Hess, « il rapporto fra gli uomini non nasce per così dire dalla loro essenza; esso *è* la loro *vera* essenza, e precisamente esso è tanto la loro essenza teorica, la loro *coscienza* vitale, quanto la loro pratica, reale *attività* umana » (43).

Se è così, in situazione alienata, l'uomo non è presso la sua essenza ed essa allora gli si configura, utopicamente, come una *terra promessa* cui *ancora non può metter piede*, ma alla quale pure è intenzionata *tutta la storia dell'umanità* (44).

La storia dell'umanità secondo la sua vera essenza non è dunque ancora iniziata. Infatti essa « fino ai nostri giorni non è altro che la storia della *regolamentazione*, della *giustificazione*, dell'*attuazione*, della *generalizzazione* del delitto di rapina e della schiavitù » (45).

Ciò è potuto accadere mediante quel « rovesciamento della vita umana e naturale » per il quale l'individuo fu « elevato a *scopo*, la specie abbassata a *mezzo* » (46), mentre invece « nella *specie* è da scorgere la *vita stessa*, mentre nell'*individuo* solo il mezzo per la vita », come infatti si verifica nel mondo animale, dove regna l'*amore* e non l'*egoismo* (47), scrive Hess, mettendo, del tutto non marxianamente, il suo *uomo* ideale sullo stesso livello dell'*animale* e, del tutto non marxianamente, disconoscendo l'importanza dell'*individualità*.

Teoricamente, l'immagine paradigmatica di questo *mondo al contrario* è il *cielo dei cristiani*: « Nel nostro mondo di bottegai si verifica quindi nella pratica, come nel cielo dei cristiani in teoria, che l'individuo è *scopo*, e la specie solo *mezzo* della vita. La vita della specie qui non agisce proprio per nulla nell'individuo né per il suo tramite; essa, anche qui come in cielo, è posta *al di fuori* degl'individui e abbassata a *strumento* dei medesimi; essa è qui il denaro. Quel che Dio rappresenta per la vita *teorica*, lo rappresenta il *denaro* per la vita *pratica* del mondo al contrario: *l'alienata facoltà* dell'uomo, la sua *attività vitale mercanteggiata*. Il denaro è il *valore umano* espresso in cifre, è lo *stampo* della *nostra schiavitù*, l'incancellabile marchio a fuoco della nostra servitù: uomini che si possono comprare e vendere sono appunto *schiavi* » (48).

Sicché « *il denaro* è il prodotto degli *uomini mutuamente alienati*, dell'*uomo estraniato* » (49); « il denaro (...) è ciò che qui *vale* per la *forza produttiva umana* » (50).

Nonostante il sistema del denaro vigesse anche nell'antichità, è solo tuttavia nell'attuale *mondo di bottegai* che esso ha assunto importanza decisiva, perché in esso — a differenza di quanto accadeva in quello antico e medioevale — tutto è diventato vendibile.

Nelle società precedenti, invece, ciò era vietato — paradossalmente — proprio dall'istituzione della schiavitù.

Sono gli uomini cosidetti *liberi* di questa *società di bottegai* che devono vendersi come lavoratori per sussistere, mentre invece agli schiavi una simile umiliazione era almeno risparmiata: « L'antica schiavitù è la forma *naturale* del rapporto umano basato sul delitto di origine; essa è anche la più *umana*. Naturale e umano è il fatto che non ci si faccia vendere che *contro volontà*. A questo *culmine* di bassezza, d'innaturalezza e disumanità, ci ha potuto portare solo il moderno mondo di necessità per il tramite del cristianesimo, dell'innaturalezza *per principio* » (51).

Se fu dunque il cristianesimo ad aiutare a considerare *naturale* il *libero* lavoro, allora, « l'essenza del mondo del commercio, il *denaro*, è la *realizzazione* dell'essenza del cristianesimo (...). Come, all'inverso, Dio è solo il capitale *idealizzato*, il *cielo* è solo il mondo dei mercanti *teorizzato* » (52).

Hess fa dell'uomo *privato* della società borghese uscita dalla Rivoluzione francese l'attuazione di un ideale *cristiano*: « Bisognava che avvenisse per opera della politica e dell'economia politica riguardo alla vita *pratica* ciò che prima era successo per opera della religione e teologia nei riguardi della vita *teorica*: in tal modo l'egoismo celeste era perseguito anche sulla terra. Questo fu fatto. Si sanzionò l'egoismo pratico, dichiarando gli uomini *individui singoli*, e le astratte *nude persone*, uomini veri; proclamando i *diritti dell'uomo*, diritti degli uomini *indipendenti*, dichiarando dunque l'*indipendenza reciproca* degli uomini, la *separazione* e *l'iso-*

43) Cfr. M. Hess, *L'essenza del denaro*, in *Il pensiero socialista*, cit., pp. 1120-1121.
44) Cfr. idem, p. 1122.
45) Cfr. idem, p. 1125.
46) Cfr. idem, p. 1125.
47) Cfr. idem, p. 1126.
48) Cfr. idem, pp. 1126-1127.
49) Cfr. idem, p. 1128.
50) Cfr. ibidem.
51) Cfr. idem, p. 1129.
52) Cfr. idem, p. 1130.

lamento, come *l'essenza della vita e della libertà*, ed etichettando le *persone isolate* come *uomini liberi, veri, naturali* » (53).

« La separazione fra *uomo privato* ed *essere collettivo* (...) non è altro che la separazione fra *persona* e *proprietà* » (54). Essa, che « esistette *praticamente*, fintanto che sussistette la religione e la politica, aveva soltanto bisogno di venir riconosciuta e sanzionata *come principio*, di modo che con ciò veniva espresso anche di fatto che il *denaro* solo è *la cosa pubblica*, l'essenza dello Stato, che l'uomo però è il semplice salariato (...). Nello Stato moderno quindi non è neppure l'*uomo* bensì la *borsa di denaro* che fa le leggi, e, come *l'uomo privato* rappresenta la *personalità* sacra, così l'uomo *politico* rappresenta invece la *proprietà* sacra. E come prima i legislatori ricevevano da Dio i loro pieni poteri, così ormai essi li hanno ricevuti dalla proprietà, dal denaro » (55).

« L'oggettiva atmosfera dell'uomo, però, che in cielo è rappresentata da Dio, bene *super*-umano, sulla terra è rappresentata dal bene *extra*-umano, inumano, *tangibile*, dalla *cosa*, dalla *proprietà* dal *prodotto* sottratto al suo creatore, dall'astratta essenza del rapporto sociale, dal *denaro* » (56).

Il denaro è l'alienazione dell'essere sociale dell'uomo, ma « non è affatto un corpo organico, vivente. Certo, *dovrebbe* rappresentare il corpo sociale, la vita organica della specie, il rapporto sociale, ma non *può* farlo, perché esso è per sua natura inorganico, senza struttura, senza differenziazioni intrinseche, non è altro che una *morta massa*, una *somma* o un *numero*. Come può esser espresso in *cifre*, in *somme*, il valore di un essere vivente, dell'uomo e del suo sommo vivere ed operare? Come può essere espresso in *cifre*, in *somme* il valore della *vita sociale*? A questo nonsenso si è potuti giungere solo dopo aver spogliato la vita reale della sua anima, dopo averla *spezzettata* e *suddivisa*, e averne messa *una* metà nell'*aldilà* e l'*altra* nell'*al di qua* » (57).

La società che ha divinizzato il denaro — questo « Dio cristiano materializzato » (58) — è paragonabile a una collettività ferina: « Noi siamo adesso *animali sociali da rapina*, completi, *egoisti* consapevoli, i quali sanzionano nella *libera concorrenza* la guerra

53) Cfr. idem, p. 1133.
54) Cfr. idem, p. 1134.
55) Cfr. idem, p. 1154.
56) Cfr. idem, p. 1135.
57) Cfr. idem, p. 1139.
58) Cfr. ibidem.

di tutti contro tutti nei cosiddetti *diritti dell'uomo*, i diritti degli individui isolati, delle persone private, della *personalità assoluta*, della *libertà d'iniziativa*, il mutuo sfruttamento, la sete di denaro, che non è altro che la sete di sangue dell'animale sociale rapace » (59).

Sicché, paradossalmente, la società del denaro — incarnazione dell'ideale cristiano — è, in verità, un *mondo giudaico*: « I giudei che, nella storia naturale del mondo animale in fase sociale, avevano il compito *storico*, di far sviluppare dall'umanità l'*animale rapace*, hanno adesso, finalmente, adempiuto al loro *dovere* » (60).

L'unico mezzo per superare una simile società dell'alienazione è la riconquista dell'essere sociale dell'uomo: quando « gli uomini si *riuniscono*, l'inumano, esteriore, morto mezzo di rapporto deve *necessariamente* venire abolito (...). La *necessità* di un'immediata e interiore unificazione degli uomini annienterà di nuovo queste divinità. L'amore, fuggito in cielo quando la terra non è stata più capace di trattenerlo, riavrà la propria sede laddove nasce e vien nutrito, nel petto degli uomini. Non cercheremo più inutilmente la nostra vita fuori e sopra di noi. Nessun essere estraneo, nessuna *terza cosa di mezzo*, s'inserirà più fra noi, per riunirci in maniera esteriore e apparente, per *far da intermediario*, mentre invece ci separa e divide interiormente e realmente » (61).

L'umanità — conclude Hess — è dunque ormai al bivio: « Noi, giunti a questo stadio di sviluppo, possiamo ormai sfruttarci e divorarci a vicenda, se non ci uniamo in amore reciproco. Non passeranno più *secoli* (...), non più *decenni*, e le energie produttive centuplicate avranno gettato nella più profonda miseria la più grande maggioranza di coloro che devono vivere col lavoro delle loro mani; mentre alcuni pochi, che si danno da fare coll'*accumulazione dei capitali*, nuoteranno nell'abbondanza e annegheranno nella nausea della ricerca del piacere, se già prima non avranno prestato orecchio alla voce dell'amore e della ragione, o ceduto alla violenza rivoluzionaria » (62).

Si sono volute direttamente trascrivere parecchie parti di questo saggio perché — a detta di alcuni interpreti — si tratterebbe del punto più vicino a Marx della parabola di pensiero di Hess.

59) Cfr. idem, p. 1142.
60) Cfr. ibidem.
61) Cfr. idem, pp. 1144-1145.
62) Cfr. idem, p. 1146.

In quest'opera « che Marx conobbe e apprezzò già nella versione manoscritta », secondo G.M. Bravo, « sono contenute, enunciate in chiave che oggi potrebbe essere detta *marxista*, alcune concezioni proprie appunto del pensiero di Marx sul valore, sul denaro, sull'alienazione » (63).

Ma non pare questo un giudizio felice.

Vi sono infatti altri studiosi che considerano la lettura, da parte di Marx, di quel saggio, molto più dubbiosa di quanto non stimi G.M. Bravo.

Bobbio, per esempio, scrive, molto più cautamente, che il famoso frammento *Sul denaro* dei *Manoscritti* « non è *improbabile* sia stato suggerito dall'omonimo saggio, *Ueber das Geldwesen* (La natura del denaro), del giovane hegeliano e comunista Moses Hess » (64).

D'altra parte, se in un primo tempo, uno specialista come Cornu aveva ammesso che ai saggi di Engels e al *Geldwesen* di Hess « si ispira Marx nel suo manoscritto *Economia politica e filosofica* » (sic) (65), più tardi lo studioso francese doveva quasi rovesciare un simile giudizio.

Secondo Cornu, infatti, nel *Geldwesen* « Hess, pur intravedendo la dipendenza dell'organizzazione sociale dallo sviluppo delle forze produttive, non dava ad esse una importanza dominante. Perciò egli subordinava ancora le forme sociali a categorie filosofiche e morali, riconducendo l'antagonismo tra borghesia e proletariato all'opposizione tra egoismo e altruismo e quindi non riusciva a liberarsi dal dogmatismo e dall'utopismo. In questo articolo egli sviluppa parecchie idee sull'essenza del denaro, i diritti dell'uomo, il carattere e la funzione delle corporazioni e degli « Stati », e che si ritrovano negli scritti di Marx di quell'epoca; ciò che senza dubbio si spiega per i loro stretti rapporti a Parigi che permettevano loro di scambiarsi le proprie idee » (66).

Secondo questa più matura valutazione parrebbe dunque che non fosse Marx ad ispirarsi al *Geldwesen*, ma viceversa, Hess a tener conto delle idee marxiane. Come del resto ci ha confermato anche il *Carteggio*.

Indipendentemente — comunque — dal quesito circa la lettura diretta — da parte di Marx — del *Geldwesen*, resta il fatto che il saggio hessiano, tranne l'avvio (si presenta infatti come un commento di tre ampi brani della *Regina Mab* di Shelley che riguardano il denaro, proprio come il frammento di Marx *sul denaro* si presenta come un commento di brani shakespeariani e goethiani sul medesimo argomento), ha ben poco in comune col manoscritto marxiano che gli si vuole comparare.

A parte due intuizioni — del resto vagamente accennate e non legate ad alcuna preliminare analisi economica — che sarebbero state destinate ad un imponente sviluppo in Marx (quella del crollo del capitalismo proprio in seguito al suo rigoglioso sviluppo e quella della falsa *libertà di lavoro* dei proletari rispetto agli schiavi), non pare che nel saggio hessiano si possano individuare fonti di temi successivamente svolti da Marx, perché o quei temi erano già presenti in opere marxiane precedenti, oppure, nonostante l'apparente somiglianza, si tratta di punti di vista sostanzialmente diversi.

Un esempio del primo caso potrebbe riguardare i temi del *cielo della politica* e quello del *denaro*; un esempio del secondo caso potrebbe essere costituito dal tema della *religione*.

Il tema del *cielo dello stato*, dell'*atomismo* e dell'*individualismo* della società civile conseguita alla *borghese* rivoluzione francese si trova già, infatti, nella marxiana *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, che risale alla primavera-estate del 1843 e, successivamente, nella *Questione ebraica*, scritta fra l'estate e l'autunno dello stesso anno, *prima* che Marx si recasse a Parigi e dunque *prima* di eventuali colloqui con Hess. E naturalmente questo tema è svolto con ben altro rigore — rispetto ad Hess — nei testi marxiani.

Infatti, nel contributo hessiano agli *Annali*, vale a dire nelle *Lettere da Parigi*, si può leggere, per esempio, che « la Dichiarazione dei diritti dell'uomo è una protesta solenne contro ogni privilegio, un inequivocabile proclama di libertà e di uguaglianza » (67), mentre per Marx essa non era che l'orpello ideologico della borghesia trionfante.

Senza contare che era probabilmente stato lo stesso testo hegeliano a sollecitare a Marx l'interesse per il tema del *denaro*. Nella *Filosofia del diritto* Hegel appunto allude al denaro come al « valore generale esistente delle cose e delle prestazioni » e afferma

63) Cfr. *Il pensiero socialista*, cit., p. 1114.
64) Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici* etc., cit., Prefazione, p. IX.
65) Cfr. A. Cornu, *Karl Marx, l'uomo e l'opera*, cit., p. 290.
66) Cfr. A. Cornu, *Marx e Engels* etc., cit., p. 658.
67) Cfr. M. Hess, *Lettere da Parigi*, in *Annali franco-tedeschi*, cit., p. 180.

che « l'unica prestazione che lo Stato esige dagli individui è il denaro » (68).

Già dunque il testo hegeliano invitava Marx a considerare il denaro come *mediazione* fra *individuo* e *stato*, fra particolare ed universale, fra *uomo* e *cielo politico*.

D'altra parte, era ancora Hegel che anticipava la valutazione giovane-marxiana (e *poi* hessiana) della società civile come *regno ferino*, spiegandola come un *bellum omnium contra omnes* e facendo dell'*egoismo privato il segreto del patriottismo dei cittadini* (69).

Nella *Questione ebraica* si trovano, poi, affermazioni che sembrerebbero occasionate dalla lettura del *Geldwesen* se non fossero state fatte *prima* che quel saggio potesse essere eventualmente letto da Marx e che, d'altronde, nella loro sinteticità, sono incomparabilmente più felici di analoghe espressioni hessiane.

Si prendano per campione le seguenti: « Il bisogno pratico, l'egoismo è il principio della società borghese, e si presenta come tale nella propria purezza non appena la società borghese ha completamente partorito lo Stato politico. Il dio del bisogno pratico e dell'egoismo è il denaro. Il denaro è il geloso dio d'Israele, accanto a cui non può sussistere altro dio. Il denaro abbassa tutti gli dei dell'uomo, e li trasforma in mercanzia. Il denaro è il valore universale di tutte le cose, costituito per se stesso. Ha quindi spogliato il mondo intero, l'uomo e la natura, del loro proprio valore. Il denaro è l'essenza del lavoro dell'uomo e della sua esistenza resagli estranea, e questa essenza estranea lo domina, ed egli lo adora » (70).

O, ancora: « La vendita è la prassi dell'alienazione. Come l'uomo, finché è condizionato dalla religione, conosce la propria essenza solo oggettivandola, in quanto ne fa una essenza fantastica estranea; così sotto il dominio del bisogno egoistico sa agire solo praticamente, generare oggetti solo praticamente, in quanto i suoi prodotti, come la sua attività, egli li pone sotto il dominio di un'essenza estranea e presta loro il significato di un'essenza estranea: del denaro » (71).

Che quest'ultima frase — insieme a quella della su citata *Critica* (che denunciava nell'eredità del maggiorasco l'inversione del

68) Cfr. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, in *Opere filosofiche giovanili*, Rinascita 1950, p. 83.
69) Cfr. idem, pp. 61-62.
70) Cfr. K. Marx, *Il problema ebraico*, in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, cit., p. 390.
71) Cfr. idem, pp. 392-393.

rapporto uomo-cosa: « soggetto la cosa, predicato l'uomo ») — non siano l'origine, del tutto marxiana, della meditazione sul tema della *reificazione* e del *feticismo*, può dubitarlo solo chi voglia a tutti i costi enfatizzare l'influenza del *Geldwesen* hessiano sulla formazione del pensiero di Marx.

Come ha fatto Edmund Silberner, scrivendo che « i pensieri di Marx sulla natura del denaro si differenziano soltanto nella forma espressiva da quelli di Hess (...). Il concetto sviluppato da Marx in seguito nel *Capitale*, del carattere di feticcio della merce e del denaro, è da trovarsi in germe già nel saggio di Hess sull'essenza del denaro. Così Hess lo ha aiutato anche per la soluzione dell'*enigma del feticcio del denaro* » (72).

Non direi, con G. M. Bravo, che « il maggior biografo odierno di Hess » « ha ragione » (73).

Pare, infatti, come s'è visto, che Marx possedesse già quelle nozioni che si vorrebbe fargli derivare da Hess, e, d'altra parte, il *frammento sul denaro* di Marx è sostanzialmente diverso dal *Geldwesen* poiché è integrato da un'analisi critica dei classici dell'economia politica borghese — che nel saggio di Hess manca del tutto — e che gli dà una solidità del tutto contrastante col *dilettantismo* hessiano. Nei *Manoscritti* marxiani *l'opposizione di classe* è una tematica sviluppata sinfonicamente; nel *Geldwesen* di *proletari* e *capitalisti* quasi neppure si parla, mentre si accenna spesso — retoricamente — ai *bottegai*, come se fossero una categoria decisiva del mondo capitalistico-industriale.

Soprattutto il marxiano *frammento sul denaro* è fondamentalmente strumentato sui temi dell'*oggetto* e dell'*oggettivazione* (oltre che dell'alienazione) e su quello della *dialetticità* del denaro, che in Hess mancano quasi del tutto. Del resto, anche il tema della *mediazione* che il denaro costituisce non solo fra uomo e uomo ma fra le facoltà di un uomo e quell'uomo stesso non è in Hess neppure accennato. Quando Marx fa del denaro l'incarnazione stessa della dialettica alienata della società capitalistica guarda dunque molto più ai *classici* dell'economia politica e a Hegel che non a Hess e, del resto, non è un caso che, proprio a proposito di Hegel, scriva — nei *Manoscritti* — che *la Logica è il denaro dello spirito*.

72) Cfr. Edmud Silberner, *Moses Hess. Geschichte seines Lebens*, Leida 1966, pp. 191-192; cfr. anche *Il pensiero socialista*, cit., p. 1114.
73) Cfr. *Il pensiero socialista*, cit., p. 1114.

Il tema della religione

Il tema della religione parrebbe presentare maggiori analogie fra il pensiero di Marx e quello di Hess, ma non è così.

Intanto val la pena di osservare che Marx — ben prima di Hess, e precisamente nelle note della sua *Dissertazione di dottorato* — aveva paragonato *dio* alla *moneta*, iniziando *autonomamente* il confronto che portava alla reciproca demistificazione di alienazione religiosa ed alienazione economica, il quale dunque non costituisce l'originalità del *Geldwesen* hessiano; ma, soprattutto, occorre tener presente che mentre il Marx degli *Annali franco-tedeschi* e dei *Manoscritti* ha già chiarissimamente indicato la *sovrastrutturalità* della religione, lo Hess del *Geldwesen* fa dell'*alienazione religiosa* il fondamento dell'*alienazione economica.*

Per lui, infatti, il valore dell'uomo espresso in cifre, in denaro, è semplicemente la conseguenza della divisione religiosa dell'uomo fra *al di qua* e *al di là.*

Il cristianesimo, per Hess, è a fondamento del capitalismo è, pertanto, la critica della religione — e in particolare del cristianesimo — assume dunque per lui un eccezionale rilievo, mentre già nel Marx del '43, essa non era che una denuncia *indiretta* della *valle di lacrime* del capitalismo.

Hess, poi, voleva risolvere, *feuerbachianamente*, le alienazioni con l'*amore* e proprio per questo il suo atteggiamento nei riguardi della religione era oscillante.

Se nel *Geldwesen* il cristianesimo appare il fondamento di ogni alienazione (e proprio per questo se ne prevede l'abolizione assieme al toglimento dell'alienazione stessa), nella successiva *Professione di fede comunista* (1845) la religione — sotto forma di *religione dell'amore e dell'umanità* — diventa addirittura una professione che tutti gli uomini liberi devono fare e si presenta come il *compimento della religione cristiana* (74).

Come il *compimento* di una *alienazione* possa essere la religione dell'uomo *disalienato*, Hess non lo spiega, ma una simile concezione è sufficiente a farci misurare la straordinaria differenza che esiste fra la nozione hessiana della religione e il pensiero di Marx in proposito.

In conclusione, penso si possa affermare che — tranne per i tre saggi del '43, sui quali sarà forse opportuno ritornare — Hess non presenta quella rilevante importanza per lo sviluppo del pensiero marxiano che alcuni interpreti vorrebbero attribuirgli, nemmeno per quanto riguarda il *Geldwesen.*

A questo proposito, dunque, non resta che sottoscrivere quanto ebbe a sostenere, nel suo saggio su *Moses Hess* (1926), il giovane Lukács, affermando in particolare che « Hess appare (...) come un precursore completamente fallito di Marx » (75); sicché, « sotto nessun riguardo Hess ha importanza per quanto concerne l'attuale teoria del movimento operaio rivoluzionario; e che perfino il suo ruolo esclusivamente storico è stato spesso esagerato dai suoi ammiratori » (76).

Più dettagliatamente, Hess si dimostra un perfetto *ideologo*, in quanto partecipa dell'illusione, comune alla *sinistra hegeliana*, che l'intellettuale stia *al di sopra delle classi* (77). « Se però alla teoria viene in tal modo assegnato un posto che la colloca al di sopra della lotta tra i diversi gruppi, ceti e classi, ne consegue necessariamente una valutazione moralistica e moraleggiante del presente » (78), come puntualmente accade nel *Geldwesen* e in altre opere di appartenenti alla *sinistra hegeliana*, in cui « Hess e compagni criticano la società borghese, l'ordinamento produttivo capitalistico, sussumendone i principi economici sotto la categoria etica dell'egoismo e condannandoli moralmente come tali » (79).

Il risultato di questo *moralismo* è che « quando Hess applica la formula feuerbachiana dell'*alienazione* alla società e contrappone al dio di Feuerbach il denaro come l'essenza sociale alienata (...) tale posizione lo induce unicamente a una condanna morale di questo mondo dell'alienazione » (80) e lo porta a considerare come causa della *divisione in classi* della società la « cattiva volontà di un pugno di privilegiati » (81).

In conclusione: Hess non è « l'anello di congiunzione teorico fra Hegel e Marx » (82); Marx ed Engels, sin dal tempo degli *Annali franco-tedeschi*, « nonostante tutta l'apparente affinità con

74) Cfr. M. Hess, *Professione di fede comunista*, in *Il pensiero socialista*, cit., p. 1157.

75) Cfr. G. Lukàcs, *Moses Hess*, in *Scritti politici giovanili*, Laterza 1972, p. 251.
76) Cfr. idem.
77) Cfr. ibidem, p. 270.
78) Cfr. ibidem, p. 271.
79) Cfr. idem.
80) Cfr. ibidem, p. 289.
81) Cfr. ibidem, p. 309.
82) Cfr. ibidem, p. 310.

i loro contemporanei » della *sinistra hegeliana* sono *al di là* di essi, poiché hanno già « creato una teoria di tipo interamente nuovo, sebbene in profonda connessione con la dialettica hegeliana: *la critica dell'economia politica* » (83).

Risulta pertanto del tutto infondata anche la valutazione che, a suo tempo, dava Bakunin in *Stato e anarchia*, del rapporto Hess-Marx: « Nel 1843 o 1844 Marx si trasferì a Parigi. In quella città si *incontrò per la prima volta* con una società di comunisti francesi e tedeschi e con il suo compatriota tedesco, l'ebreo tedesco Moritz [sic!] Hess, che era un economista erudito e un socialista già prima di lui e che a quel tempo esercitò una profonda influenza sull'evoluzione scientifica del signor Marx » (84).

Alla luce di quanto s'è detto, la valutazione di Bakunin resta, per più aspetti, completamente inaccettabile ed errata.

Ancora una volta, cioé, dev'essere sottolineata l'*originalità* del processo che portò Marx all'elaborazione del suo pensiero maturo. Ancora una volta si hanno le prove che gli *ideologi* non hanno vegliato — come fate cattive — alla sua culla, come alcuni contemporanei narratori di favole vorrebbero far credere.

83) Cfr. ibidem, p. 302.
84) Citato in K. Marx e F. Engels, *Critica dell'anarchismo*, Einaudi 1972, pp. 348-349.

LA RELIGIONE NEL "CAPITALE"

Quando il vecchio Darwin — ormai agnostico, ma pur sempre sottomesso al divino, personificato dalla fanatica intolleranza religiosa della moglie Emma — ricusò l'offerta, che Marx gli proponeva, della *dedica* di una parte del *Capitale*, ravvisando nel libro un *attacco contro la cristianità* e rifiutando il proprio *appoggio ad attacchi diretti contro la religione*, (1) implicitamente riconosceva — non a torto — l'importanza (sia pure velata) che l'argomento della religione ha nel capolavoro marxiano.

Si tratta di un aspetto del *Capitale*, cui, finora, non pare sia stato dato il meritato rilievo e che perciò vale le pena di prendere — e sia pure sinteticamente — in considerazione.

Il *Capitale* — come sa chiunque l'abbia letto — non è un'opera di economia. O — perlomeno — è soprattutto una *critica* di quell'*economia* borghese, che intende il termine « economia » *economicisticamente*, laddove, *marxianamente*, esso deve essere inteso come struttura socio-economico-lavorativa cui, in ultima istanza, vanno *dialetticamente* ricondotte tutte le sovrastrutture di una società storicamente specifica come quella caratterizzata dal capitalismo industriale.

Se è così, un esame critico del mondo *economico* è il fondamento stesso di una *critica* della *totalità* di una società, e in quella totalità trova ovviamente posto anche la religione.

Il rifiuto di Darwin potrebbe far ritenere che nel *Capitale* vi sia una ironizzazione volteriana della religione. Ma non è così, anche se, in esso, non mancano, a questo proposito, espressioni corrosivamente dissacranti.

Se la considerazione della religione, nel *Capitale*, si limitasse

1) La lettera di Darwin a Marx, del 31 ottobre 1880, si può leggere in A. Keit, *Darwin*, Feltrinelli 1959.

ad esse, sarebbe cosa del tutto secondaria e dalla quale la struttura dell'opera potrebbe prescindere senza alcun danno. Ma non è affatto così.

L'atteggiamento di Marx era — a questo riguardo — tutt'altro che *illuministico*. Egli era ben lungi, infatti, dal pensare di poter ridurre i contenuti dell'economia (e quindi anche della religione) a « prodotto arbitrario della riflessione dell'uomo » (2); poiché sapeva bene che « questa era una maniera prediletta dell'illuminismo del XVIII secolo per togliere, per lo meno provvisoriamente, la parvenza della stranezza a quelle enigmatiche forme di rapporti umani il processo genetico delle quali non s'era ancora in grado di decifrare » (3).

Per quanto riguarda il *processo genetico* della religione, le opere del giovane Marx forniscono una prova lampante di come un simile argomento stesse a cuore al loro autore. E nello stesso *Capitale* si può leggere, del resto, che « è molto più facile trovare mediante l'analisi il nocciolo terreno delle nebulose religiose, che, viceversa, *dedurre* dai rapporti reali di vita, che di volta in volta si presentano, le loro forme incielate. Quest'ultimo è l'unico metodo materialistico e quindi scientifico » (4).

Ma non è l'applicazione di questo — del tutto anti-feuerbachiano (non ostante la dizione) metodo *genetico* che costituisce il fulcro della valutazione religiosa del *Capitale*.

In esso si può invece rinvenire la sistematica applicazione metodologica del principio marxiano (esposto nel 1844 ne *Gli annali franco-tedeschi*) secondo il quale *la critica della religione è il presupposto di ogni critica*.

Da questo punto di vista, fra il Marx giovane (che smascherava le categorie dell'economia capitalistica mediante il confronto demistificante di esse con le categorie dell'alienazione religiosa) e il Marx del *Capitale* non v'è che da registrare una perfetta omogeneità di vedute, nonostante che il *Capitale* rappresenti il documento più brillante dell'indiscutibile maturazione marxiana in sede di analisi economica.

Tanto più rilevante appare dunque, in esso, il persistere del confronto demistificante fra forme di ideologia religiosa e forme di ideologia economica. Evidentemente anche per il Marx maturo

2) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, Editori Riuniti 1964, p. 124.
3) Cfr. ibidem.
4) Cfr. ibiden, p. 414-415.

è essenziale mostrare come lo specchio della alienazione religiosa riveli l'alienazione socio-economica di cui è l'occultante *riflesso* e costituisca un momento *essenziale* della sua denuncia e conseguentemente della possibilità stessa del suo toglimento.

Religione ed economia

La religione non è solo *oppio del popolo*; non è posto in discussione da Marx solamente e semplicemente il suo *contenuto* (che per essere *storicamente specifico* è anche storicamente transeunte e dunque potrebbe mutare di epoca in epoca); è la *forma* stessa della religione che, presentandosi come occultante *capovolgimento del reale* deve, secondo Marx, essere denunciata e tolta.

Tuttavia la denuncia di quel capovolgimento *non è fine a se stessa*. Marx sa benissimo che, anche agli occhi della chiesa, « oggi perfino l'ateismo è *culpa levis*, in confronto alla critica dei rapporti tradizionali di proprietà » (5).

Come diceva ancora il Marx degli *Annali franco tedeschi*, la battaglia contro la religione è solo una *lotta indiretta* che deve necessariamente introdurre — per essere efficace — alla lotta concreta e *diretta* contro quel mondo di cui la religione non è che la secondaria *quintessenza spirituale*.

È proprio per questo che nel *Capitale* (ma anche in opere precedenti) la denuncia del *capovolgimento religioso* è di essenziale importanza ai fini dell'individuazione (e quindi della denuncia) di ogni altra forma di capovolgimento, quello socio-economico in primo piano. Di qui l'importanza che riceve — in questo testo — la *demistificazione* della religione intesa quasi come *addestramento* alla ricerca di ogni altra mistificazione che ad essa sia *analoga*.

Perché Marx ritenga tanto decisivo il *confronto* fra *religione* ed *economia* diventa evidente qualora si consideri che — nel *Capitale* — la *mistica* struttura del capitalismo industriale — il *mondo delle merci* — si presenta essa stessa con le stigmate dell'*alienazione religiosa*. È indubbio che — proprio *religiosamente* — infatti, « durante il processo della produzione » si verifica « l'inversione di soggetto e oggetto » (6).

5) Cfr. ibidem, p. 34.
6) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, III, Editori Riuniti 1965, p. 71.

Qui si possono vedere « tutte le forze produttive soggettive del lavoro presentarsi come forze produttive del capitale. Da una parte il valore, il lavoro passato, che domina il lavoro vivente, viene personificato nel capitalista; dall'altra parte, all'inverso, l'operaio appare come forza lavoro puramente oggettiva, come merce. Da tale rovesciamento dei rapporti necessariamente deriva già nella semplice fase della produzione stessa il corrispondente rovesciamento di concezioni, una trasposizione di coscienza, che viene ulteriormente sviluppata dalle trasformazioni e modifiche del vero e proprio processo di circolazione » (7).

Quest'inversione — essenzialmente *religiosa*, almeno sul piano sovrastrutturale, — si verifica dunque a diversi livelli anche sul piano della struttura.

E, infatti, « il modo in cui, mediante il passaggio attraverso il saggio del profitto, il plusvalore è trasformato nella forma del profitto », non è — per fare un solo esempio — che « uno sviluppo ulteriore dell'inversione di soggetto e oggetto che già si verifica durante il processo della produzione » (8).

Marx insiste sull'*essenzialità* della categoria dell'*inversione soggetto-oggetto* ai fini della comprensione della mistificazione fondamentale della società capitalistica e scrive, tra l'altro, che ciò che imprime ai *mezzi di produzione* « come un suggello un *carattere di capitale* non è né la natura di denaro del primo, né la specifica natura, il valore d'uso materiale » delle merci « come mezzi di sussistenza e mezzi di produzione, ma il fatto che quel denaro e quelle merci, si ergono di fronte alla forza-lavoro spogliata di qualunque richezza materiale come *potenze autonome* impersonate dai loro proprietari; il fatto che le condizioni materiali necessarie alla realizzazione del lavoro sono estraniate all'operaio, anzi gli appaiono come *feticci* dotati di volontà e d'anima proprie; il fatto che le *merci* figurino come *acquirenti di persone* » (9).

Come nel mondo religioso — mediante quel *rovesciamento soggetto-predicato* che il giovane Marx — del tutto autonomamente rispetto a Feuerbach — aveva tanto efficacemente illustrato e che non è qui il momento di riassumere — « i prodotti del cervello umano appaiono figure indipendenti, dotate di vita propria in rapporto con gli uomini », così, « nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci » (10).

Ovvero — come si dice in un'altra parte dello stesso libro del *Capitale* — « come l'uomo è dominato nella religione dall'opera della propria testa, così nella produzione capitalistica egli è dominato dall'opera della propria mano » (11).

Questo avviene perché — in regime di capitalismo industriale — la merce è eminentemente un oggetto religioso o — come si esprime Marx — « una cosa sensibilmente sovrasensibile » (12), sicché, « per trovare un'analogia » che illumini « l'arcano della forma di merce » « dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso » (13).

Ecco perché si sosteneva la *centralità* che la *critica della religione* ha *anche* nel capolavoro marxiano: intendere l'*arcano* dell'alienazione *religiosa* è infatti *propedeutico* per intendere l'*arcano* della *forma di merce*. Chi è addestrato alle sottili mistificazioni della religione, è in grado di cogliere anche quelle del capitale e di guardarsene. Non è buon critico del *capitale* chi non è buon critico della *religione*.

L'analogia fra *feticismo delle merci* e *religione* diventa ancor più calzante qualora si rilevi che anche l'oggetto religioso ha un'apparenza di indipendenza rispetto al suo produttore umano proprio come le merci l'hanno rispetto ai lavoratori.

« Tutto il misticismo del mondo delle merci, tutto l'incantesimo e la stregoneria che circondano di nebbia i prodotti del lavoro sulla base della produzione di merci » (14) si spiegano se si pone mente al fatto che il lato *sensibile* di una merce, il suo aspetto *cosale*, non è che *l'apparenza* che vela ed occulta la vera *essenza* della merce, che è quella di essere *cristallizzazione* di lavoro umano sociale, il quale in essa si ritrova appunto allo stato di un'« oggettività spettrale » (15).

7) Cfr. ibidem.
8) Cfr. ibidem.
9) Cfr. K. Marx, *Il capitale, capitolo VI inedito*, La Nuova Italia 1969, pp. 34-35.
10) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, cit., pp. 104-105.
11) Cfr. idem, p. 680.
12) Cfr. idem, p. 103.
13) Cfr. idem, p. 104.
14) Cfr. idem, p. 108.
15) Cfr. idem, p. 70.

Sotto aspetto di *cosa* viene dunque celato un *rapporto sociale* determinato.

La realtà si presenta in questo modo capovolta, « a testa in giù » (16) ed è questo appunto il tipico della *forma* della coscienza religiosa. Di qui la « sottigliezza metafisica » ed i « capricci teologici » (17) della merce, i cui *misteri* sono dunque molto più complessi di quelli dello *spiritismo* (18).

Come scrive Marx, nel VI capitolo *inedito* del I libro del Capitale, « sul piano della produzione materiale, del reale processo sociale di vita — poiché non altro che questo è il processo di produzione —, v'è qui lo stesso rapporto che sul piano ideologico si manifesta nella *religione*; inversione del soggetto nell'oggetto e viceversa » (19).

Ovviamente nella religione tale inversione avviene « nella rappresentazione » (20), mentre nel mondo delle merci è « nella realtà » che l'aspetto sociale del lavoro, *cosificato*, si « erge di fronte all'operaio come elemento non soltanto estraneo ma ostile ed antagonista, apparendo oggettivato e personificato nel capitale » (21).

Se la merce gode di attributi teologali, se è un *feticcio* (e non si dimentichi che il feticismo religioso non è che un rapporto dell'uomo con se stesso nella forma estraniata della mediazione attraverso la divinità cosale) che si leva di contro all'uomo come un idolo minaccioso, dietro ad essa si erge, ancor più onnipotente, il *dio-capitale*.

Teologia del capitale

La sostanziale *religiosità* del capitale emerge dai predicati *teologali* coi quali Marx lo qualifica, al tempo stesso demistificandolo.

Snocciolamone la lunga litania.

Se consideriamo, all'interno dell'« alambicco alchimistico della circolazione » (22) il capitale come *plusvalore*, esso risulta —

16) Cfr. idem, p. 103.
17) Cfr. ibidem.
18) Cfr. ibidem.
19) Cfr. K. Marx, *Il capitale: capitolo VI inedito*, cit., p. 21.
20) Cfr. ibidem, p. 58.
21) Cfr. idem.
22) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 145.

né più né meno di dio nei confronti del mondo — *invisibile* (23).

Come il dio biblico, il capitale è « un essere terribilmente misterioso » (24).

Innumerevoli volte i tre libri del *Capitale* lo definiscono come *volontà* e *potenza estranee* rispetto all'uomo, il rapporto con le quali si svolge, del resto, come il rapporto del dio ebraico col suo gregge: « Come sulla fronte del popolo eletto stava scritto ch'esso era proprietà di Geova, così la divisione del lavoro imprime all'operaio manifatturiero un marchio che lo bolla a fuoco come proprietà del capitale » (25).

Ma il capitale è imparentato anche con altre divinità orientali.

Marx lo paragona alla micidiale ruota del carro indiano di Visnù che stritolava i fedeli durante le processioni (26); e anche a Moloch, cui venivano sacrificati i bambini, nella pretesa che « secondo le sue leggi innate gli appartiene tutto il plusvalore che il genere umano potrà ancora produrre » (27).

Come *capitale produttivo d'interesse* esso raggiunge poi la sua più indipendente ed estraniata forma divina, poiché si presenta come « feticcio automatico » (28) che — proprio come la divinità emana il divino (*lumen de lumine*) — è *valore che genera valore*.

Ma la *divinità-capitale*, fedele al suo carattere di feticcio, presenta predicati anche più arcaici, di un ente quasi regredito dal culto *religioso* al culto *magico*.

Viene infatti — e non una sola volta — definito come « mostro animato ».

Si tratta qui di un'operazione quasi necromantica compiuta dal capitalista — il sacerdote e servo del capitale — il quale « trasformando denaro in merci che servono per costruire il materiale di un nuovo prodotto, ossia servono come fattori del processo lavorativo, incorporando forza-lavoro vivente alla loro morta oggettività, trasforma *valore*, lavoro trapassato, oggettivato, *morto*, in *capitale*, in *valore autovalorizzantesi*; mostro animato che comincia a « lavorare » come se avesse amore in corpo » (29).

All'interno di questa resurrezione del *mortuum*, come l'antico

23) Cfr. idem, p. 198.
24) Cfr. K. Marx, *Il capitale: capitolo VI inedito*, cit., p. 92.
25) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 404.
26) Cfr. idem, p. 316.
27) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, III, cit., p. 469.
28) Cfr. idem, p. 464.
29) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 229.

Osiride, il capitale si presenta come il *morto che comanda al vivo*, che ne è schiavo.

Infatti « nella fabbrica esiste un meccanismo morto indipendente dagli operai — « meccanismo vivente » — e gli operai gli sono incorporati come appendici umane » (30).

« Le mort saisit le vif »! (31).

Il *mostro animato* che ha il suo regno dove sono « i cadaveri delle macchine » (32) e dove, lentamente, « ogni uomo va morendo di ventiquattro ore al giorno » (33), poiché il suo valore *trapassa* inesorabilmente nel processo lavorativo, assume infine anche la sanguinaria maschera del *vampiro*.

« Il capitale è lavoro morto, che si ravviva, come un vampiro, soltanto succhiando lavoro vivo e più vive più ne succhia » (34).

E all'origine della sua epifania nella storia questo vampiro *prediligeva i fanciulli* e questo spiega il mistero della « trasformazione del *sangue dell'infanzia* in capitale » (35).

Ma è tempo di tornare dalla magia e dalla necromanzia alla religione, anzi, alla religione κατ'ἐξοχήν (per eccellenza), ai *predicati cristiani* del capitale.

A questo proposito occorre notare che, per Marx, il cristianesimo è la religione *specifica* del capitale:

« 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 » (36).

Al lavoratore *astratto* del capitalismo industriale ben si accoppia, dunque, l'uomo *astratto* del cristianesimo; così come ben si accoppia la cristiana nozione *atomistica* di anima alla *robinsonata* del culto borghese per l'alienazione dell'*individuo* nell'*individualismo*.

30) Cfr. idem, p. 467.
31) Cfr. idem, p. 33.
32) Cfr. idem, p. 237.
33) Cfr. ibidem.
34) Cfr. idem, p. 267.
35) Cfr. idem, p. 307.
36) Cfr. idem, p. 111.

Fratellanza cristiana ed eguaglianza capitalistica

Ma l'eguaglianza fraterna dei cristiani — che si amano, si riconoscono in quanto fratelli *solo per mediazione della paternità di Dio* — prefigura anche il rapporto secondo il quale i proletari, come persone indipendenti, restano tra loro irrelati, e vengono in rapporto reciproco fra loro solo alienandosi per mezzo del capitale.

Ciò che media la loro *appartenenza al genere* — nel lavoro — è dunque la loro *estraneazione*, il capitale (37), proprio come ciò che fonda il legame fraterno dei cristiani e la loro *eguaglianza* è la loro *alienazione* nella paternità di Dio. Come Cristo è il *corpo mistico* che fonda *l'eguaglianza* dei cristiani in quanto *membra* di quel *corpo*, così il *capitale* è l'*organismo operante* nel quale si riconoscono *in rapporto* gli operai, in quanto vi sono *incorporati*. La nozione che, forse, maggiormente congiunge *cristianesimo* e *capitalismo*, che fa del *cristianesimo* la *religione del capitale* è quella di *uguaglianza* (*fratellanza*, per i cristiani).

Ne *L'anticristo* Nietzsche ha osservato: « Il *primo cristiano* (...) è per profondissimo istinto un ribelle contro tutto quanto è privilegiato; egli vive, combatte sempre per *diritti uguali* » (38).

La formulazione più caratteristica della rivendicazione di *diritti uguali* si ritrova nelle costituzioni *borghesi* (nonché protocapitalistiche) della *rivoluzione francese*, di cui Marx aveva denunciato il carattere *ideologico* (e *religioso*) già al tempo della sua collaborazione agli *Annali franco-tedeschi*.

Più tardi, nei *Grundrisse*, Marx nota che la nozione di *uguaglianza* è il caratteristico *trait-d'union* degli *individui alienati* della società capitalistico-industriale: « Ciascuno dei soggetti è un individuo che scambia; ciascuno cioè ha con l'altro la medesima relazione sociale, che questi ha con lui. Come soggetti dello scambio dunque la loro relazione è quella di *uguaglianza* » (39).

È a questa *uguaglianza nell'alienazione* capitalistica che corrisponde la *fratellanza nell'alienazione* cristiana.

37) Cfr. idem, p. 374: « Come persone indipendenti gli operai sono dei *singoli* i quali entrano in rapporto con lo stesso capitale ma non in rapporto reciproco fra loro. La loro cooperazione comincia soltanto nel processo lavorativo, ma nel processo lavorativo hanno già cessato d'appartenere a se stessi. Entrandovi, sono incorporati nel capitale. Come cooperanti, come membri d'un organismo operante, sono essi soltanto un modo particolare d'esistenza del capitale ».
38) Cfr. F. Nietzsche, *Il caso Wagner* etc., Mondadori 1975, p. 179.
39) Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, I, La Nuova Italia 1969, pp. 209-210.

Marx, da parte sua, non è assolutamente per l'*uguaglianza*, come asserirà chiarissimamente nella *Critica del programma di Gotha*.

Nella sua appassionata rivendicazione del soggetto umano *onnilaterale* a venire (e quindi di un soggetto *disalienato*, autonomamente in grado di sviluppare *a seconda della propria originale individualità*, e non a imitazione d'altri o per loro imposizione, tutte le proprie potenzialità) egli infatti prefigura ivi perfino un diritto *diseguale* per gli individui che « *non sarebbero individui diversi, se non fossero diseguali* » (40).

Tanto più *diseguali* saranno dunque, quanto più saranno *disalienati* (e, ovviamente, in una società *senza classi*).

Se il cristianesimo — *specialmente nel suo svolgimento borghese*, vale a dire il *protestantesimo* — « rappresenta una parte importante nella genesi del capitale già per aver trasformato quasi tutti i giorni festivi tradizionali in giorni lavorativi » (41), oltre che per aver incrementato col « colossale furto di beni ecclesiastici cattolici » il capitale di « fittavoli e cittadini speculatori » (42); non meno criticabile rimane, per Marx, il cristianesimo nella sua forma *cattolica*, perché non bisogna dimenticare che, nel medioevo, la chiesa cattolica, mediante l'apparentemente *religiosa* interdizione dell'interesse — considerato *peccato d'usura* — tutelava precisamente il *proprio* interesse economico.

Infatti, « senza l'interdizione dell'interesse la Chiesa ed i monasteri non avrebbero mai potuto diventare così ricchi » (43).

La maggior cura che Marx impiega nel denunciare il *protestantesimo* non pare dipendere da un apprezzamento meno critico nei riguardi del *cattolicesimo*, ma dal fatto che mentre il cattolicesimo è una forma ormai arcaica del cristianesimo — la tipica *sovrastruttura* del medioevo europeo (44) — il *protestantesimo* è la forma caratteristica che il cristianesimo ha assunto nell'età borghese e rappresenta così una delle più cospicue coperture ideologiche di quell'alienazione capitalistica che urge denunciare. E infatti il *libero esame* individuale può essere considerato come la prefigurazione del « libero » *individuo* borghese e la disarticolazione luterana della *fede* dalle *opere*, della *grazia* dalla *natura*, preparava l'accoglimento e la giustificazione della borghese separazione del *privato* dal *pubblico*, nonché dell'*imperscrutabilità* del *cielo economico*, alla cui *grazia* l'individuo veniva abituato a sottomettersi ciecamente.

L'importanza delle « poche considerazioni di Marx, nel *Capitale*, sul rapporto tra protestantesimo e capitalismo », ha scritto Hobsbawm (45), sta nel fatto che esse ebbero « un immenso influsso » e certamente rappresentano « una delle prime influenze indubbiamente marxiste nella storiografia ortodossa » (46) di un Sombart, di un Weber e di un Troeltsch.

Ma il demistificante confronto fra *forme di cristianesimo* e *forme di economia capitalistica* non si arresta qui.

Come già nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, anche nel *Capitale* Marx indica l'analogia che collega la cattolica credenza nell'*oggettiva* efficacia dei sacramenti alla *credenza* dell'economia politica capitalistica nell'*oggettività* del sistema monetario; nonché la relazione che intercorre fra la valorizzazione protestante della *fede soggettiva* e la *fede* dell'economia politica capitalistica nel *sistema creditizio* (47).

Un ultimo paragone — supremamente demistificante — fra *cristianesimo* e *capitalismo* consiste nel verificare l'analogo atteggiamento critico che essi assumono nei confronti di religioni e di economie ormai tramontate, strettamente legato all'incapacità più evidente all'autocritica. Come era già stato scritto ne *La miseria della filosofia* — cui qui vien fatto esplicito rimando — « le forme preborghesi dell'organismo sociale di produzione vengono quindi trattate dall'economia politica pressappoco come le religioni precristiane sono trattate dai padri della Chiesa » (48), con la rile-

40) Cfr. K. Marx, *Critica del programma di Gotha*, in Marx-Engels *Il partito e l'internazionale*, Rinascita 1948, p. 232.
41) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 311, nota 124.
42) Cfr. idem, pp. 784-785.
43) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, III, cit., p. 711.
44) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, cit., pp. 113-114, nota 33.

45) Cfr. Eric Hobsbawm, *Il contributo di Marx alla storiografia*, in *Marx vivo*, Mondadori 1969, I, p. 181.
46) Cfr. idem.
47) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, III, cit., p. 690: « Il sistema monetario è essenzialmente cattolico, il sistema creditizio essenzialmente protestante (...). Come carta l'esistenza monetaria delle merci ha soltanto una esistenza sociale. È la *fede* che rende beati. La fede nel valore monetario come spirito immanente delle merci, la fede nel modo di produzione e nel suo ordine prestabilito, la fede nei singoli agenti della produzione come semplici personificazioni del capitale autovalorizzantesi. Ma come il protestantesimo non riesce a emanciparsi dai principi del cattolicesimo, così il sistema creditizio non si emancipa dalla base del sistema monetario ».
48) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 113. La *nota 33* di questa pagina del *Capitale*, riporta, ad ulteriore esplicazione, un passo de *La*

vante conseguenza che un simile trattamento critico della pretesa assolutezza di forme precedenti di economia e religione finisce per sollevare il dubbio sull'asserita *assolutezza* e del cristianesimo e dell'economia capitalistica stessi, che ne viene *esorcizzata*.

Quanto sopra esposto sottolinea la pregnanza che Marx attribuisce ai *predicati* teologali *cristiani* del *dio-capitale* ed all'analogia fra *dogmi* e *riti* dell'economia politica capitalistica e del cristianesimo.

I dogmi del capitale

Intanto, uno dei predicati (e dei *misteri*) massimi della divinità cristiana consiste nell'affermazione dell'unità e della trinità di Dio. Nel III libro del *Capitale* non a caso, dunque, la *sezione VII* del cap. 48, viene dedicata alla *formula trinitaria* e, trattandosi di una categoria che « abbraccia tutti i misteri del processo di produzione sociale » capitalistico (49), occorre ancora sottolineare come, anche qui, Marx ponga in primo piano il potere demistificante del confronto analogico fra religione ed economia.

C'è una profonda analogia fra la trinità cristiana e quella capitalistica (capitale-profitto; terra-rendita fondiaria; lavoro-salario) già nel fatto che ambedue si presentino come *mistero* ai rispettivi credenti. Infatti il *nesso interno* che collega le *tre figure* delle due trinità rimane loro occulto, in quanto costituito da tre « composizioni *prima facie* impossibili » (50).

I nessi fra le tre composizioni della trinità capitalistica sono « assurdi e del tutto contraddittori » (51), proprio come l'unità di uno e tre nella trinità cristiana.

E al capitalista accade — davanti a questo mistero — quanto si verifica nel credente cristiano. Quando si trova innanzi all'*incommensurabile*, allora — con caratteristico *rovesciamento* religioso — « tutto gli appare chiaro ed egli non sente più il bisogno di riflettere ulteriormente. Egli è appunto pervenuto al *razionale* della concezione borghese » (52).

misère de la philosophie: « Les économistes ont une singulière manière de procéder. Il n'y a pour eux que deux sortes d'institutions, celles de l'art et celles de la nature. Les institutions de la féodalité sont des institutions artificielles, celles de la bourgeoisie sont des institutions naturelles. Ils ressemblent en ceci aux théologiens, qui, eux aussi, établissent deux sortes de religions. Toute religion qui n'est pas la leur est une invention des hommes, tandis que leur propre religion est une émanation de Dieu (...). Ainsi il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus ».

49) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, III, cit., p. 927.
50) Cfr. idem, p. 930.
51) Cfr. ibidem.

Il *razionale* — cioè — del borghese (e del cristiano) non è altro che la paralisi della riflessione, l'*irrazionale* contrabbandato per *razionale*, proprio come nella dogmatica religiosa.

C'è qualcuno che ha voluto paragonare la *razionalità* cui allude Marx nella prospettazione della sua *utopia* del *comunismo* alla *ratio* di *dominio* e di *calcolo* del capitalismo: evidentemente non aveva sott'occhio, tra l'altro, questa pagina del *Capitale*, in cui Marx addita nella *ratio* capitalistica il sommo dell'*irrazionalità*.

Nell'ideologia capitalistica, infatti, « i nessi delle forme irrazionali, in cui si manifestano e si riassumono praticamente determinati rapporti economici, non toccano i concreti rappresentanti di questi rapporti nella loro vita quotidiana; e poiché essi sono abituati a muoversi nel loro ambito, non trovano in esse nulla di strano. Una contraddizione totale non ha quindi nulla di misterioso per essi. Nelle manifestazioni assurde, estraniate dal loro legame interno e prese isolatamente, essi si sentono a loro agio come un pesce nell'acqua. Vale qui ciò che Hegel dice riferendosi a certe formule matematiche, ossia ciò che sembra irrazionale al senso comune è razionale, e ciò che ad esso sembra razionale è l'irrazionalità stessa » (53).

La stessa situazione di *fede* (*credo che l'assurdo sia razionale*) accomuna dunque cristiani e capitalisti, che non sono in grado (anche se *credono*) di cogliere il nesso che collega l'*unica sostanza* (ossia il *valore complessivo del prodotto annuo*) alla sua disarticolazione in *tre fonti diverse* (54).

L'*entità molto mistica* (55) del capitale ha dunque come proprio ambiente caratteristico il *mondo stregato e capovolto* della struttura economica borghese, in cui si aggirano i *fantasmi* di *Monsieur le Capital* e di *Madame la Terre*, entità sacre alla capitalistica *religione della vita quotidiana*, che simpateticamente adombra quella cristiana.

Ma le analogie fra capitalismo e cristianesimo non si arrestano qui.

Oltre alla *trinità*, essi hanno in comune il *mistero* dell'*incarnazione*. La *Menschwerdung*, il divenir umanamente sensibile di

52) Cfr. ibidem, p. 931.
53) Cfr. ibidem, p. 890.
54) Cfr. ibidem, pp. 935-936.
55) Cfr. ibidem, p. 940.

dio, ha analoga corrispondenza nell'*incarnazione visibile del lavoro* nella merce (56); nel *farsi persona* dell'*invisibile* capitale nel *visibile* capitalista.

D'altra parte, se si considera il *valore* nella sua *inseità* (*in relazione privata con se stesso*) e non in relazione al mondo delle merci, come denaro figliante denaro, con la *proprietà occulta di partorir valore* (57), allora esso « si distingue come valore originario, da se stesso come plusvalore, allo stesso modo che Dio Padre si distingue da se stesso come Dio Figlio, ed entrambi sono coetanei e costituiscono di fatto una sola persona, poiché solo mediante il plusvalore di dieci sterline le cento sterline anticipate diventano capitale, e appena sono diventate capitale, appena è generato il figlio, e mediante il figlio il padre, la loro distinzione torna a scomparire, ed entrambi sono uno, centodieci sterline » (58).

Del resto, la *duplice natura* del Cristo può chiarire anche « il doppio modo di esistenza » che la merce deve assumere « per rispondere ai requisiti imposti dalla circolazione » (59).

Il lato *sensibile* della merce è il suo *valore d'uso*; la sua « forma autonoma per quanto ideale » (60), la sua « proprietà soprannaturale » (61) è il *valore di scambio*. La merce « deve cioè *apparire* come unità (tuttavia *sdoppiata*) di valore d'uso e di valore di scambio » (62).

Le analogie dei *misteri* cristiani e di quelli capitalistici non sono ancora esaurite.

Nella sua forma di *capitale monetario produttivo d'interesse*, in cui ha esistenza continuata come denaro — « una forma nella quale tutti i suoi tratti determinati sono cancellati e i suoi elementi reali sono invisibili » (63) — il capitale assume l'apparenza — proprio come il dio *ebraico* (parente prossimo di quello *cristiano*) — di *creatore ex nihilo*: « Come per gli alberi il crescere, così al capitale monetario il produrre denaro » (τόκος dice il greco antico, con doppio significato di *nato, cosa generata*

56) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 99. Nell'esempio, che fa Marx, della *tela*, « La forma corporea della tela è considerata come l'incarnazione visibile, la crisalide sociale generale di ogni lavoro umano ».
57) Cfr. idem, p. 187.
58) Cfr. idem, p. 188.
59) Cfr. K. Marx, *Il capitale: capitolo VI inedito*, cit., p. 109
60) Cfr. ibidem.
61) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 89.
62) Cfr. K. Marx, *Il capitale: capitolo VI inedito*, cit., p. 109.
63) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, III, cit., p. 465.

e di *interesse*) « appare in questa forma una proprietà naturale » (64).

D'altra parte, il *peccato originale* può essere utilmente paragonato al *mistero* cui ricorre l'ideologia dell'economia politica borghese per esplicare l'*arcano dell'accumulazione originaria*: « Nell'economia politica quest'accumulazione originaria fa all'incirca la stessa parte del *peccato originale* nella teologia: Adamo dette un morso alla mela e con ciò il peccato colpì il genere umano. Se ne spiega l'origine raccontandola come aneddoto del passato. C'era una volta, in una età da lungo tempo trascorsa, da una parte una élite diligente, intelligente e soprattutto risparmiatrice, e dall'altra c'erano degli sciagurati oziosi che sperperavano tutto il proprio e anche più. Però la leggenda del peccato originale teologico ci racconta come l'uomo sia stato condannato a mangiare il suo pane nel sudore della fronte; invece la storia del peccato originale economico ci rivela come mai vi sia della gente che non ha affatto bisogno di faticare » (65).

Il *circolo vizioso della teologia* chiarisce anche qui il *circolo vizioso* dell'economia, che presenta un *risultato* come *punto di partenza*.

La *transustanziazione* (l'oro che è un reale metallo determinato ed è, nello stesso tempo, come denaro, l'*equivalente generale* delle merci; così come il vino è se stesso e, nello stesso tempo, il sangue di Cristo); il rapporto *anima-corpo* (« il prezzo, ossia la forma di denaro delle merci, è, come la loro forma di valore generale, una forma distinta dalla loro forma corporea tangibile reale » (66); il rapporto *papa-fedeli* (pretendere di mantenere la produzione di merci e insieme di abolire l'antagonismo merce-denaro « sarebbe come abolire il papa e lasciar sussistere il cattolicesimo » (67); sono ancora altre analogie che, insieme a quella — generalissima — della *mediazione*, Marx utilizza perché vicendevolmente ideologia cristiana e ideologia capitalistica si demistifichino.

Il destino della religione

Da questa rassegna mi pare che si possa a sufficienza ricavare il convincimento che la critica religiosa non è affatto cosa secon-

64) Cfr. idem.
65) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 777.
66) Cfr. ibidem, p. 128.
67) Cfr. ibidem, p. 120, nota 40.

daria nel *Capitale*, visto che si annida sin nelle più sottili analisi marxiane delle categorie mistificate dell'economia capitalistica e contribuisce notevolmente a smascherarle.

Se l'alienazione religiosa è *ancora* per Marx tanto paradigmatica da costituire una *cartina al tornasole* per la denuncia dell'alienazione socio-economica del capitalismo, è chiaro che, nel *Capitale*, deve trovar posto anche un'indicazione sul *destino* della religione. Ed è questo uno degli aspetti più nuovi della teoria religiosa marxiana, perché non solo riprende ma approfondisce quanto il Marx giovane aveva già indicato.

Come alienazione *sovrastrutturale* è ovvio — marxianamente — che la religione debba seguire il destino della rispettiva *struttura* socio-economica portante, ma, trattandosi di una *forma* ideologica comune non al solo capitalismo, ma a tutte le società in cui vige lo sfruttamento di una classe sulle altre — come aveva ben chiarito il *Manifesto* — è evidente che non basterà un semplice *mutamento di strutture sociali* ed un *aumento della conoscenza* a toglierla. Non basterà, cioè, il solo toglimento della proprietà privata (e delle regioni sovrastrutturali ad essa connesse) a provocarne la sparizione.

« Il *riflesso religioso* del mondo reale può scomparire, in genere, soltanto quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali tra di loro e fra loro e la natura. La figura del processo vitale e 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 controllo cosciente e condotto secondo un piano. Tuttavia, affinché ciò avvenga, si richiede un fondamento materiale della società, ossia una serie di condizioni materiali di esistenza che, a loro volta, sono il prodotto naturale originario della storia di uno svolgimento lungo e tormentoso » (68).

Non una semplice *conversione* della società capitalistica al socialismo può dunque produrre *meccanicamente* la dissoluzione della religione, ma l'attuazione di una *quotidiana razionalità* nei rapporti di vita pratici fra uomo e uomo e uomo e natura. *Razionalità* che, come si è visto precedentemente, Marx è ben attento a contrapporre alla *razionalità del capitale*, che è, in realtà, una *irrazionalità* con la maschera della ragione.

68) Cfr. ibidem, pp. 111-112.

Il richiamo ad una nuova, *utopica*, razionalità, è la traduzione — nel linguaggio del *Capitale* — dell'*utopia* marxiana dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, dove si prospettava il comunismo come *naturalismo compiuto dell'uomo e umanismo compiuto della natura* (69). Un *concetto-progetto* che trova riscontro in uno dei punti più *utopici* del *Capitale*, laddove si affronta il tema del *regno della libertà*: « Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e per riprodurre la sua vita, così deve fare anche l'uomo civile, e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione. A mano a mano che egli si sviluppa il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni. La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il comune controllo, invece di essere da esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi della necessità » (70).

L'avvento della *razionalità* e il conseguente toglimento della situazione di *dipendenza* nei rapporti dell'uomo con l'uomo e con la natura è dunque l'istanza *utopica* cui va essenzialmente collegata la fine della religione nel *Capitale*.

Come ho già anche altrove notato (71), la *razionalità* di cui parla Marx nel corso dei tre libri del *Capitale* è radicalmente *altra* dalla *ratio* capitalistica che, sovente, come scrive Marx nel II libro del *Capitale* (72), per esempio, nel *ciclo del capitale monetario*, procede mediante *distinzioni* che sono *a-concettuali*.

69) Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 113.
70) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, III, cit., p. 933.
71) Cfr. *K. Marx: Sulla religione*, Sapere edizioni 1972, p. 23.
72) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, II, Editori Riuniti 1965, p. 50.

La *razionalità* anti-capitalistica di Marx va indubbiamente collegata anche al tema dell'*emancipazione* dei *sensi* ed *attributi* umani, alla loro umanizzazione *utopica*, a venire. Siccome dunque, in essa, si dispiega anche quell'atteggiamento *estetico* che, già per i *Manoscritti del '44*, è essenziale al futuro *uomo* marxiano, si deve intendere questa *razionalità*, nei riguardi della *natura*, non tanto come *dominio*, quanto come *contemplazione-fruizione* di essa, che, d'altra parte, liberata dall'asservimento capitalistico, si protende verso l'uomo, va progressivamente umanizzandosi.

Per atteggiamento razionale dell'uomo nei confronti della natura si deve dunque intendere, marxianamente, un *confronto libero* dell'*uomo* con la *natura*: il che esclude possa trattarsi di una capitalistica *razionalità di dominio* o di un semplice *controllo cosciente* di essa.

Chi dunque ritenesse possibile relegare — sulle orme di un Garaudy (73) — le denunce dell'*oppio del popolo* nella zona di pensiero *giovanile* e (a suo avviso) *non marxista* di Marx; così come chi — perdendo di vista il lato *utopico* del *Capitale* — giudicasse che il persistere della religione in alcuni paesi ad economia di transizione (non ancora pervenuti alla *razionalità* cui Marx allude) sia in grado di smentire l'analisi marxiana; e chi, ancora, giungesse addirittura a prevedere, con l'avvento di una società senza classi, anche la possibilità dell'instaurazione di una *religiosità non ambigua* e di una *spiritualità integrale* (74), si pone al difuori del genuino pensiero marxiano, che, sino alla fine — checché ne pensi un Wackenheim che vorrebbe arrestarne l'elaborazione al '48 (75) — sviluppa incessantemente il tema della critica religiosa.

La lettura del *Capitale* conferma non solo il vivissimo interesse che il Marx maturo dimostra per la religione, ma soprattutto l'essenziale legame che unisce — nel suo pensiero — la denuncia dell'*alienazione religiosa* e quella del *feticismo capitalistico*. Chi dunque — come alcuni comunisti *dialoganti* coi cattolici — ha cercato di enucleare la critica religiosa dal resto del pensiero marxiano per respingerla, forse non si è accorto che, con la vasca, rischiava di gettare anche il bambino.

73) Cfr. R. Garaudy, *Come costruire la città degli uomini*, in *Rinascita - Il contemporaneo*, n. 13 del 27 marzo 1965.
74) Cfr. AA. VV., *Il dialogo alla prova*, Vallecchi 1964, pp. 404-405: la citazione riguarda l'intervento di Di Marco.
75) Cfr. Ch. Wackenheim, *La faillite de la réligion d'après Karl Marx*, P.U.F. 1963.

SULLA FORMA DELLA RELIGIONE IN MARX

Si era detto — nel saggio precedente — che, per Marx, la religione è una « forma ideologica comune non al solo capitalismo ma a tutte le società in cui vige lo sfruttamento di una classe sulle altre » (1) ed era dunque evidente (posto che tale *sfruttamento* non sia considerato *conditio sine qua non* di ogni epoca storica) che la nozione marxiana di *forma* della religione, pur riguardando situazioni storico-specifiche *diverse*, non era tuttavia da intendersi come un'*essenza* immutabile, stallante al di sopra dei transeunti eventi storici.

Certo, quello della *forma* della religione non è un argomento trattato esaurientemente da Marx e quindi può esser passato inosservato o può aver dato luogo a contraddittorie interpretazioni.

Vale dunque la pena di tentare di puntualizzarlo.

Anzitutto, si tratta di dare una definizione della *forma* della religione secondo Marx.

Un recente testo di Ilenkov, per esempio, enuncia che « il meccanismo dell'*autocoscienza* religiosa, la sua sostanza, non già il risultato di suoi errori e difetti », consiste nell'essere « strutturato in modo che l'uomo guardi a se stesso come se fosse un Essere diverso e dimentichi che si sta autocontemplando. La *differenza specifica* della forma religiosa dell'*autocoscienza* da ogni altra consiste appunto in questa mancanza di coscienza del fatto che l'uomo rimira nell'immagine di dio la sua stessa immagine. Se lo *specifico* — la mancanza di tale coscienza — svanisce, invece della religione abbiamo una forma del tutto diversa di *autocoscienza* cioè l'arte » (2).

1) Cfr. in questo stesso volume, il saggio, *La religione nel « Capitale »*.
2) Cfr. E. Ilenkov, *L'uomo e i miti della tecnica*, Editori Riuniti 1971, p. 50.

Quello che Ilenkov definisce come lo *specifico* (e che qui si chiama la *forma*) della religione è indubbiamente ispirato alle geniali analisi che di un fenomeno tanto complesso avevano dato soprattutto Hegel e Feuerbach indagando e sulla *duplicazione* essenziale alla fondazione dell'*Autocoscienza* e sullo *scambio* di uno dei suoi due *poli*, o di uno dei suoi *predicati*, con un *soggetto* ritenuto da essa totalmente *altro*, ma che, *per noi* (für uns), non è che *essa*, non ancora giunta *presso di sé*.

La duplicazione dell'Autocoscienza

Le pagine della hegeliana *Fenomenologia* sulla struttura *duplicata* dell'*Autocoscienza* son fin troppo note, per essere qui direttamente citate e ad esse naturalmente si rimanda.

Basti sommariamente ricordare che la *brama* (Begierde) *animale*, il cui apice è rappresentato dal *desiderio di autoconservazione*, è rinnegata dall'*uomo*, la cui *Autocoscienza* si costituisce sul *desiderio di un desiderio*: precisamente sul *desiderio* del *riconoscimento*, che non può che essere *reciproco*, promanare, cioè, da un *altro* che sia lo *stesso*. E l'*uomo* diventa tale perseguendo questo *riconoscimento* anche *a costo della vita* (*lotta per la vita e per la morte*): proprio perciò supera la *Begierde* animale. Perché l'*Autocoscienza* umana si autoriconosca come tale è dunque necessario che riconosca la propria *essenziale* struttura *duplicata*; se si vuole usare un altro vocabolario, la propria radicale *intersoggettività*: l'*Io* si circoscrive in quanto tale proprio perché riconosce l'*Altro* e ne viene a sua volta riconosciuto. *Autocoscienza* e *riconoscimento*, da parte di essa, della propria struttura *duplicata* sono dunque una sola cosa. Ogni relazione fra i due *poli* dell'*Autocoscienza*, che prescinda da un simile *autoriconoscimento*, impedisce l'approdo dell'*Autocoscienza* a se stessa. È questo il caso del dialettico rapporto del polo *servo* col polo *padrone*, dove non c'è *riconoscimento*, vale a dire, dove si nega *umanità* e al *padrone* e al *servo*. Quando, mediante il *lavoro*, il *servo* si sarà reso conto di essere il vero *padrone del padrone*, con l'*elevazione* del *servo* e l'*annichilimento* del *padrone*, l'*Autocoscienza* andrà iniziando l'*autoriconoscimento*.

Se si tiene presente che, per esser tale, l'*Autocoscienza* deve riconoscere radicato nell'Io *costitutivamente* il Tu, anche la *coscienza religiosa* non risulta essere una coscienza effettualmente

autoriconoscentesi. Infatti è proprio il *non-riconoscimento* della *struttura duplicata*, è proprio una falsa *assolutizzazione* del polo dell'*Io*, considerato come *totum*, che permette alla *coscienza religiosa* di scambiare *uno* dei *poli* che le sono essenziali (il *Tu*) per un essere *totalmente altro*: dio, da cui, rinnovando la pre-umana *dialettica servo-padrone*, si sente *dipendente*.

Questa caratteristica *struttura* della religiosa *coscienza infelice* (disconoscimento della propria intrinseca *duplicazione*) è decisivamente alla radice della teoria della religione non solo di Hegel, ma anche di Feuerbach e di Marx e chi non l'abbia ben presente rischia di non cogliere lo *specifico* anche della loro critica.

V'è un testo di Hegel molto indicativo in proposito e sul quale Ernst Bloch ha recentemente richiamato l'attenzione. Si tratta di un passo della *Filosofia della religione* (edizione 1840): « Metto una volta l'accento sulla mia coscienza empirica finita e mi pongo di fronte all'infinità; un'altra volta escludo me da me stesso, mi condanno, do la prevalenza alla coscienza infinita... Non sono le colonne d'Ercole che si fronteggiano minacciosamente. Sono io, ed è in me e per me questo conflitto e questa unione; io sono determinato a me stesso come infinito contro me stesso come finito, e sono determinato come coscienza infinita contro me, il mio pensiero, la mia coscienza come infiniti. Io sono il sentimento, l'intuizione, la rappresentazione di questa unità e di questo conflitto ed io sono quel che tiene insieme gli elementi del conflitto, sono lo sforzo di questo tenere insieme e il travaglio dell'animo per dominare questa opposizione che è anch'essa per me... Io sono la lotta, poiché la lotta è appunto questo conflitto che non è indifferenza delle due parti come distinte, bensì la loro stessa connessione. Io non sono uno dei due contendenti impegnati nella lotta, io sono entrambi, io sono la lotta stessa » (3).

3) Bloch cita dalle *Werke* hegeliane dell'edizione 1832-1835, vol. XI, p. 39. Cfr. E. Bloch, *Soggetto-oggetto: commento a Hegel*, Il Mulino 1975, p. 40.
Sulla *costitutiva* Trennung della *coscienza* Hegel aveva già scritto notevolissime pagine nella *Filosofia jenese dello spirito* (1803-1804). Vale la pena di prendere in considerazione questi straordinari testi *prefenomenologici* sulla *duplicazione*, dove, della *coscienza*, appunto, si dice che è « il concetto dell'essere uno e dell'infinità » (cfr. Hegel *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza 1971, p. 44). « La coscienza [è] altrettanto l'immediato, semplice contrario di se stessa; una volta [essa è ciò] che [è] opposto ad [altro] di cui è in sé cosciente, scindendosi così in un attivo e in un passivo, e l'altra volta è il contrario di questa scissione, l'assoluto essere uno della differenza, l'essere uno della diffe-

I *poli servo-padrone* qui diventano *finito-infinito*, ma il risultato non cambia: l'*Autocoscienza* non è ancora *presso se stessa* (o, meglio, per essere *hegelianamente* più esatti, poiché qui siamo

renza che è e della differenza tolta » (cfr. ibidem, p. 44). « Essa è una volta un opposto e l'opposto ad esso, in quanto coscienza, l'opposto a questo, ma altrettanto il contrario di se stessa, e l'essere-uno di entrambi; in quanto è nell'opposizione di fronte ad un altro, l'opposto è [tolto] » (cfr. ibidem, p. 46). « *L'essenza della coscienza* è di essere immediatamente, in un'eterica [ätherisch] identità, assoluta unità dell'opposizione; essa può essere ciò, solo perché *immediatamente, per quanto è opposta, entrambi i membri dell'opposizione sono essa stessa; tali membri, in se stessi, in quanto membri dell'opposizione, sono immediatamente il contrario di se stessi*, la differenza assoluta, una differenza che si toglie ed è tolta, e cioè sono semplici. In questa unità dell'opposizione, l'essente-cosciente-di-sé è un lato di questa, l'altro è ciò di cui esso è cosciente. Entrambi sono essenzialmente la stessa cosa, entrambi sono un'immediata unità della singolarità e della universalità. Però questo essente-cosciente e ciò di cui esso è cosciente sono questa unità della coscienza soltanto per un terzo, e non ancora per se stessi, poiché, nell'opposizione dell'essente-cosciente e di ciò di cui esso è cosciente, l'un lato non è ciò che è l'altro; la coscienza, in quanto un essente-cosciente-di-sé, deriva da sé in quanto coscienza, in quanto l'attiva, negante identità, che ritorna in sé dal divenire in sé cosciente di un altro da quel che essa è, quest'altro toglie, passando in un altro. La coscienza, [che] secondo la sua essenza [è] l'essere-tolto di entrambi, appare solo da un lato, che è determinato come l'attivo e perciò come il togliente; essa pone soltanto sé come la coscienza e non come quello di cui è cosciente; per questo la coscienza è [qui] solo come coscienza singola, formale e negativa, e non come coscienza assoluta. Infatti essa non pone come un uguale a se stessi ciò di cui è cosciente, *essa ha questa autoeguaglianza soltanto in modo negativo*, nel senso che toglie questo di cui è cosciente, come un ineguale a sé. Tuttavia essa è coscienza soltanto in quanto *oppone* sé come *un altro*, un ineguale a sé; essa toglie *ogni siffatto ineguale*; ma attraverso ciò perviene solo a questa empirica, esteriore infinità, che ha sempre fuori di sé l'altro di se stessa. Questa *coscienza empirica* deve però essere coscienza assoluta, o [deve essere] immediatamente l'altro da ciò che essa stessa è; deve avere in essa stessa il suo essere altro, la sua positiva uguaglianza con la coscienza; essa è coscienza assoluta, poiché questo altro da ciò che essa è è la sua propria coscienza perfetta (...) (cfr. ibidem, pp. 51-53). In questo Hegel pre-fenomenologico il *totum* della *coscienza* è certamente lo *Spirito*, ma, diversamente dall'esito della *Fenomenologia*, questo *Spirito* « è la totalità che essa ha come lo spirito di un popolo, che è assoluto, è la coscienza di tutti; e costoro *intuiscono* un tale spirito e lo oppongono a sé come coscienza, ma altrettanto immediatamente riconoscono la loro opposizione, la loro singolarità come tolta in esso, o riconoscono la loro coscienza come un assolutamente universale » (cfr. ibidem, p. 54). Basterebbero queste ultime righe a dimostrare che lo *Spirito* hegeliano, lungi dall'essere una *astrazione* intellettuale, si va originando, molto *politicamente*, da una meditazione, che si direbbe influenzatissima da Rousseau, sullo *spirito di un popolo*, vale a dire sul caratteristico di una collettività, nel suo rapporto fra *volontà di tutti* e volontà generale.

ormai nello *stadio* dello Spirito, lo Spirito in quanto *religione, non è* ancora *presso di sé*), il suo essere è dunque, adesso, il *rollio* stesso fra questi due *poli* ed è questa la caratteristica *specifica* della coscienza *religiosa*, che, coerentemente, per il finale della *Fenomenologia*, rimane *alienazione* in quanto « non è ancora il sapere assoluto, in cui soggetto e oggetto coincidono completamente e la sostanza si sa altrettanto come soggetto, ma precede il sapere in modo ancora relativamente estraneo ad esso. Essa vede l'assoluto ancora in figure separate, non nel concetto interamente mediato » (4).

Ciò che caratterizza la *religione*, non solo come *coscienza religiosa*, per definizione *infelice*, ma come *momento religioso* dello *Spirito*, è dunque, hegelianamente, la *Trennung* (scissione). *Trennung* alla quale, ovviamente, non sfugge la religione storicamente *culminante*, vale a dire il *cristianesimo*, poiché « lo spirito della religione disvelata non ha ancora oltrepassato la sua coscienza come tale, ed è lo stesso, la sua autocoscienza effettuale non è l'oggetto della sua coscienza » (5).

4) Cfr. E. Bloch, *Soggetto-oggetto*, cit., p. 97.

5) Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia 1960, II, p. 287.

La *duplicazione dell'Autocoscienza*, sotto il profilo, alienato, della scissione dell'*Io* dal *Tu*, dell'assolutizzazione del polo *privato* ed *interiore* rispetto al polo ed alla *dimensione politica*, pubblica, sociale del soggetto era, per il giovane Hegel, un *avvenimento storico*, corrispondente alla decadenza della πόλις greca o addirittura all'epoca del *diluvio*. Nella *Fenomenologia*, invece, tale *struttura duplicata* viene posta *all'origine* stessa della *Menschwerdung* (divenire uomo) dell'uomo ed appare quindi ad essa essenzialmente intrinseca. Anche le conseguenze *etiche* che Hegel trae da questa *bipolarità* sono notevolissime. Ha osservato, a questo proposito, Adorno: « Quanto poco la filosofia hegeliana si esaurisca nel concetto della normalità borghese risulta forse più che mai evidente nella sua posizione verso la morale. Questa costituisce un momento della critica che Hegel esercita soprattutto nei confronti della categoria dell'individualità. Per primo egli ha detto espressamente, nella *Fenomenologia*, che il conflitto fra Io e mondo passa attraverso l'io stesso; che il conflitto (...) si protrae entro l'individuo e lo scinde nei momenti contrastanti della razionalità oggettiva e soggettiva del suo volere ed agire. Hegel ha presto imparato che l'individuo stesso è tanto un elemento in funzione sociale, determinato dalla faccenda — propriamente dal suo lavoro — quanto un essere per se stesso, con inclinazioni, interessi, disposizioni specifiche; e che questi due momenti non collimano. Ne risulta, però, che l'agire puramente morale, nel quale l'individuo presume di appartenere interamente e senz'altro a se stesso e di darsi da sé la legge, diventa un autoinganno (...). La proposizione di Hegel — che non si dà nessuna realtà morale — non è soltanto un mero momento di passaggio alla sua dottrina

La *forma* della *religione*, per Hegel, è dunque caratterizzata da una sostanziale *non-verità*, che consiste nel *non-riconoscimento*, da parte della coscienza *religiosa*, della sua stessa struttura *sdoppiata*, del fatto che i suoi *due poli*, in realtà, sono un'*unica* relazione.

Se è così, dio non è dunque solamente, né per Hegel, né per Feuerbach (che, come vedremo, lo segue) una pura e semplice *proiezione dei desideri*, da riportare alla palude *psicologica*, alle *brame* frustrate dell'uomo, ma è intrinseco alla struttura stessa dell'*Autocoscienza*, qualora non sia *riconosciuta* la sua essenziale *duplicazione*: un *abbaglio* dovuto al suo non ancora avvenuto *esser presso di sé*.

Feuerbach, a sua volta, insiste sul fatto che l'*autocoscienza* è sempre *riconoscimento* dell'appartenenza del *singolo* alla *specie*, al *genere*.

O, come si esprime, ancora hegelianamente, nel *De ratione una, universali, infinita* (la *dissertazione di laurea*, pubblicata nel 1828) « *in cogitando in memet ipso Alter Ego est, ipse sum simul Ego et Alter* (...) *neque certus quidam Alter, sed alter omnino* (*sive in specie*) » [quando penso, in me stesso v'è un altro io, ed io stesso sono contemporaneamente io e l'altro, e non un altro qualsiasi, ma un totalmente altro (ossia nella specie)] (6).

Si tratta di una posizione che — sia pur feuerbachianamente più assimilata — sottende anche a tutta la trattazione de *L'essenza del cristianesimo*, in cui, appunto, si sostiene che dio è il *Tu* (o Alter Ego) della duplicata *Autocoscienza* ancora non conscia

dell'eticità obiettiva. Vi si fa strada la conoscenza che il momento della moralità non si intende affatto da sé, che la coscienziosità del retto agire non certifica niente, che il puro sprofondarsi in se stesso dell'Io, per ciò che si debba fare o non fare, irretisce in assurdità e fumisteria. Hegel ubbidisce ad un impulso di illuminismo radicale. Egli non contrappone il bene alla vita empirica, come un principio astratto, un'idea autosufficiente; ma lo lega (...) alla istituzione di un Intero verace (...). Con ciò Hegel trascende la separazione borghese dell'*ethos* (...) dalla oggettività, ritenuta meramente empirica, della società (...). Inaudita è l'acutezza della formulazione: « Nell'atto in cui la moralità rimane eminentemente incompiuta, la designazione di un individuo come non-morale cade via da sé, avendo solo un fondamento arbitrario (...) ». Proprio perché lega indissolubilmente *individuo* e *società* si può dire — ancora con Adorno — che « A suo onore, Hegel non fu un pensatore esistenziale nel senso inaugurato da Kierkegaard; e oggi deterioratosi a compiacimento fraseologico » (cfr. Th. W. Adorno, *Tre saggi su Hegel*, Il Mulino 1976, pp. 81-83).

6) Cfr. L. Feuerbach, *De ratione una, universali, infinita*, in *L. F. Samtliche Werke*, Stuttgart-Bad Connstatt 1962, vol. XI, p. 16.

della sua propria struttura e del rapporto, ad essa intrinseco, fra *singolo* (Io) e *genere* (Tu).

Anche Marx conserverà la *bipolarità* della *coscienza religiosa* e, proprio per questo, la strutturerà, tra l'altro, sulla *Trennung* (ma anche sulla dialettica connessione) del polo della *miseria* e del polo della *protesta* (contro la *miseria*).

A rigore, questi due *poli*, cui si riferiscono *Gli annali franco-tedeschi*, non sono veramente quelli, cui si è precedentemente accennato, dell'*Io* e del *Tu*, in cui l'*Autocoscienza* si bipolarizza; ma non mancano, nel Marx giovane, collegamenti abbastanza precisi a questa specifica *duplicazione*.

Ancora nella *Dissertazione di laurea*, discutendo intorno all'*atomismo*, egli annota, molto *hegelianamente*: « L'individualità nella sua immediatezza si attua, secondo il suo concetto, solo ponendosi in rapporto con un'altra realtà, che è se stessa, anche se quest'altra si presenta nella forma dell'esistenza immediata. Così l'uomo cessa di essere un prodotto della natura solo quando l'altro, con cui egli è in rapporto, è non un'esistenza diversa ma anch'esso un'individualità umana, anche se non è ancora lo spirito. Ma perché l'uomo, in quanto uomo, diventi il suo unico oggetto reale, deve avere in sé infranto la sua esistenza relativa, la potenza dei desideri e della mera natura. *La repulsione è la prima forma dell'autocoscienza*, e corrisponde pertanto all'autocoscienza che si apprende come essere immediato, come astratta individualità » (6 a).

Se in questo testo risulta evidentissimo il richiamo alla differenziazione hegeliana fra *Begierde* animale e *Begierde* umana (nonché al tema della *lotta per la vita e per la morte*, nella *Fenomenologia*), la traduzione veramente *materialistica*, marxiana, della hegeliana *duplicazione dell'Autocoscienza* è visibilissima al tempo dei *Manoscritti del 1844*, in cui si può leggere che « l'*uomo* reale, corporeo, che sta sulla ferma rotonda terra, espirando e aspirando tutte le forze naturali », non può non essere *duplicato* (con la *natura* e con l'*altro*), poiché, « un ente che non abbia fuori di sé la sua natura non è un ente *naturale*, non partecipa dell'essere della natura. Un ente che non abbia alcun oggetto fuori di sé non è un ente oggettivo. *Un ente che non sia esso stesso oggetto*

6 a) Cfr. K. Marx, *Differenza fra la filosofia della natura di Democrito e di Epicuro*, in A. Sabetti, *Sulla fondazione del materialismo storico*, La Nuova Italia 1962, pp. 367-368.

per un terzo non ha alcun ente come suo oggetto, cioè non si comporta oggettivamente, il suo essere non è niente di oggettivo » (6 b).

Se qui si tratta di una *tripartizione* (Io, tu, natura), non manca, nella stessa opera marxiana, un cenno preciso alla *duplicazione*, inerente alla nozione di *Gattungswesen*, basata appunto sulla *bipolarità* del *singolo* (Io) dialetticamente collegato al *genere* (Tu).

Sia pure sul terreno specificamente *marxiano*, la grande categoria hegeliana della *duplicazione dell'Autocoscienza* continua dunque ad operare e non è senza influenza sulla critica di Marx all'*infelice* coscienza *religiosa*. Né Marx, più tardi, si dimenticherà della categoria di *duplicazione*. Anzi, molto tipicamente, nei *Grundrisse*, essa risulterà *traslata* dall'ambito della *coscienza religiosa* all'ambito della *religione del capitale*. Per questo testo, infatti, il capitale *in generale* « per valorizzarsi (...), deve duplicarsi due volte, allora per es. il capitale di una particolare nazione, che rappresenta il capitale *par excellence* in opposizione ad un'altra, dovrà passare sotto forma di prestito ad una terza nazione per potersi valorizzare. *La duplicazione, questo riferirsi a se stesso come a qualcosa di estraneo, diventa maledettamente reale* » (6 c). Se, nel dominio della *coscienza religiosa*, la *duplicazione* è un *pensato*, un'*esperienza* interna alla coscienza; nel dominio dei *misteri* del *capitale* essa affonda nella *materialità* e così abbraccia il *totum* dell'*alienazione*: da categoria *parziale*, quale si mostrava nell'esplicazione dei misteri *religiosi*, diventa ora categoria *totale*, in quanto si fonda nel misterico *fondamento* stesso della sussistenza del capitale, la *valorizzazione*, e contribuisce sostanzialmente ad indicarne le modalità e, quindi, a demistificarla. Si ha qui una prova ulteriore che la *critica della religione* è *presupposto* metodologico di *ogni* altra *critica* e della *prassi* che con essa si deve intrecciare.

Chi voglia porsi in posizione critica nei confronti della teoria (hegeliano-feuerbachiano-marxiana) dell'*alienazione religiosa* non può dunque analizzarla solo al livello della teoria della *proiezione antropomorfica* o al livello della *trasposizione* (in dio) *del desiderio* (umano); deve *innanzitutto* fare i conti con la *bipolarità* dell'*Autocoscienza*. Cosa che i teologi si son ben guardati, in genere, dal fare.

6 b) Cfr. K. Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Marx-Engels, *Opere*, III, Editori Riuniti 1976, pp. 364-365.

6 c) Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia 1970, II, p. 68. Sottolineatura mia.

Si consideri, ad esempio, Paul Tillich.

Prendendo le mosse dal « pensiero freudiano » che « interpreta Dio come una proiezione umana, come un'immagine del padre ecc. », Tillich rileva la superficialità, a suo avviso, dell'impostazione freudiana e coglie l'occasione per invitare tutti coloro che hanno « appena scoperto la teoria della proiezione di Freud » a « riandare a Feuerbach, il quale aveva una vera teoria della proiezione » (7).

« Parlando in senso tecnico, che cosa significa proiezione? Significa mettere un'immagine su uno schermo. Per farlo avete bisogno di uno schermo. Ma noto sempre la mancanza dello schermo nel moderno pensiero sulla proiezione. Ammettiamo pure che Dio sia la proiezione dell'esperienza interna del padre, che di essa sia l'immagine. Ma perché proprio quest'immagine è Dio? Chi è lo schermo su cui si proietta questa immagine? A questo interrogativo Feuerbach dà una risposta. Dice che l'esperienza della propria infinità (...) rende possibile all'uomo avere uno schermo su cui proiettare immagini (...). Questo è significativo. Naturalmente non soddisfa, ma in ogni caso Feuerbach vide, molto meglio di tanta gente apparentemente colta dei nostri giorni, che, se avete una teoria della proiezione, dovete spiegare perché le immagini sono proiettate proprio su questo schermo e perché il risultato è qualcosa d'infinito, cioè il divino, l'incondizionato, l'assoluto » (8).

Dunque, per Tillich, la *teoria della proiezione* di Feuerbach (tralasciamo qui, per brevità, la valutazione di Freud) è *vera*, ma *non soddisfacente*. Ma è *non soddisfacente*, ovviamente, solo per una teologia *cinematografica* come quella di Tillich che, come « tanta gente apparentemente colta dei nostri giorni » non sa (o *non dice*) che la *proiezione* feuerbachiana *non ha* bisogno di uno *schermo* altro dall'uomo in quanto proprio la *struttura duplicata* dell'*Autocoscienza* permette al polo dell'*Io* di questa stessa *Autocoscienza* di proiettare immagini, desideri, sentimenti, passioni sul polo del *Tu*, ad essa inerente e *non riconosciuto* come essenziale alla propria dimensione *intersoggettiva*, considerato cioè come *totalmente altro*, estraneo, *divino*.

Per la *coscienza religiosa* l'*oggetto* divino è *Objekt* (feuerbachianamente, cioè, un oggetto posto e dato in una *obiettività assoluta*, anteriore ad ogni sua costituzione da parte della *sensibi-*

7) Cfr Paul Tillich, *Umanesimo cristiano nel XIX e XX secolo*, Ubaldini 1969, p. 147.

8) Cfr. ibidem.

lità umana); per l'*Autocoscienza*, invece, esso è *Gegenstand* (feuerbachianamente, cioè, un oggetto che ha ricevuto un senso nell'ambito della sua costituzione da parte della *coscienza sensibile*, riconosciuto, cioè, dalla *sensibilità* del *soggetto*). O, meglio ancora, per l'*Autocoscienza* veramente tale, esso non è più neanche *Gegenstand*, bensì *Subjekt*: soggetto consapevolmente coincidente con l'*Autocoscienza* stessa.

A questo punto diventa chiaro perché Feuerbach dica — appoggiandosi ad Aristotele ed a Porfirio — che, siccome i *predicati* teologici di dio *esprimono non delle proprietà e degli accidenti arbitrari ma l'essenza del soggetto*, non essendovi *differenza fra i predicati dell'essere divino e i predicati dell'essere umano* e non essendovi alcuna differenza fra predicato essenziale e soggetto, dunque *non c'è differenza nemmeno fra il soggetto e l'essere di Dio e il soggetto e l'essere dell'uomo*, sicché *essi sono identici*.

Tutto questo per l'*Autocoscienza*, che conosce la propria *struttura*. Non così, s'è visto, per la *coscienza religiosa*, poiché « nella religione l'uomo opera una frattura (Entzweiung) nel proprio essere, scinde sé da se stesso, ponendo di fronte a sé Dio come un essere antitetico. Nulla è Dio di ciò che è l'uomo, nulla è l'uomo di ciò che è Dio. Dio è l'essere infinito, l'uomo l'essere finito; Dio perfetto, l'uomo imperfetto; Dio eterno, l'uomo perituro; Dio onnipotente, l'uomo impotente; Dio santo, l'uomo peccatore. Dio e l'uomo sono due estremi: Dio il polo positivo, assomma in sé tutto ciò che è reale; l'uomo il polo negativo, tutto ciò che è nullo » (9).

L'*Entzweiung* che *religiosamente* appare *assoluta*, in realtà non è che la *duplicazione* dei due poli dell'*Autocoscienza*, la quale essendo — in quanto *Gattungswesen* — coscienza di appartenere ad un genere è anche *coscienza che l'uomo ha, non della sua limitazione, ma dell'infinità del proprio essere* (10). A questo punto *infinità divina* e *infinità umana* si sovrappongono in un medesimo *soggetto*, che si autoriconosce.

Parlare — come fa Tillich — dell'*infinità*, in Feuerbach, come *schermo*, saltando completamente il tema della *bipolarità* della *Autocoscienza* (oltre a quelli della distinzione *Objekt-Gegenstand* e dell'assimilazione *soggetto-predicato*), alla quale tale *infinità* obbligatoriamente si riferisce, è mistificare Feuerbach, vietarsi di capirlo e, purtroppo, di farlo capire.

9) Cfr. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli 1960, p. 61.
10) Cfr. idem, p. 26.

Se, a questo punto, torniamo alla definizione che Ilenkov dà dello *specifico* della religione, occorre dire che, forse, parlando — come s'è visto — del *meccanismo dell'autocoscienza religiosa* trascura o riduce quello che era stato il caratteristico apporto marxiano alla definizione della *forma* della religione.

È, infatti, verissimo che anche Marx ambienta la *forma* della religione *all'interno* della categoria di *duplicazione* e di *inversione soggetto-predicato* e ne fa uno dei più paradigmatici *capovolgimenti* ideologici, affermando, per esempio, che « l'uomo, finché è condizionato dalla religione, conosce la propria essenza solo oggettivandola, in quanto ne fa un'essenza fantastica estranea » (11); ma è altrettanto vero che, all'interno di quel *capovolgimento*, coesistono, per Marx, poli *opposti* (e dialetticamente *connessi*) come quello della *falsa coscienza* (12) e quello della *protesta* (sia pure *alienata*) contro la miseria reale, che caratterizzano la *forma* della religione in maniera ben più complessa di quanto non appaia, se si insiste semplicisticamente solo sul significato più ovvio di *capovolgimento*.

Per Marx, infatti, la religione è una situazione *negativa* che urge al proprio toglimento, se appena si rende conto di essere « la realizzazione fantastica dell'essere umano, poiché l'essere umano non possiede una vera realtà ». Sicché, « la miseria religiosa è, da un lato, l'espressione della miseria effettiva e, dall'altro, la protesta contro questa miseria effettiva. La religione è il gemito della creatura oppressa (...) » (13).

Lo *specifico*, poi, della caratterizzazione marxiana della religione — a differenza di Feuerbach — consiste proprio nel rapporto che Marx istituisce fra la *forma* della religione e la *storia* della società.

Come è noto, per Feuerbach, la *forma* della religione (il caratteristico teologico *rovesciamento soggetto-predicato*) è un'*essenza* le cui relazioni col divenire storico sono pressoché sostanzialmente trascurate.

Per Marx, al contrario, proprio questo rapporto deve balzare in primo piano, sicché già sin dalla *Questione ebraica*, scavalcando

11) Cfr. K. Marx, *Il problema ebraico*, in *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1960, p. 392.
12) Per la distinzione, nell'ideologia, fra *falsa coscienza* e *coscienza falsa*, cfr. Franco Fergnani, *Il problema dell'ideologia da Marx a Lenin*, in *Che fare?*, n. 8/9 ed *Ideologia e utopia nel pensiero contemporaneo*, La Goliardica, Milano 1969.
13) Cfr. K. Marx, *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Scritti politici giovanili*, cit., pp. 394-395.

Feuerbach, egli propone la risoluzione della *superstizione nella storia* (14).

V'è stato chi, interpretando *volgarmente* questa impostazione marxiana (una *interpretazione* che sarebbe meglio definire *falsificazione*) ha creduto di poter ridurre la critica di Marx a Feuerbach ad un mero passaggio dalla analisi della *forma* (essenziale) della religione a quella dei suoi *contenuti* (storicizzati), dimenticando che se è marxianamente vero che è *l'uomo* (storicamente determinato) *che fa la religione e non la religione che fa l'uomo*, è per Marx altrettanto vero che è solo l'uomo *alienato* (cioè capovolto nella *forma* della religione) che fa la religione.

Vi è dunque, in questa concezione, la prospettazione di una situazione *storico-specifica* all'interno di una *forma* alienata che è *supra-storico-specifica* (ma non, ovviamente, *meta-storica*), vale a dire, che comprende situazioni storico-specifiche *diverse*, ma tutte leggibili *all'interno* di una categoria *estraniata* come quella che si esplica nelle modalità della *coscienza religiosa*.

« Das Fundament der irreligiösen kritik ist: Der *Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben, oder schon wieder verloren hat » (Il fondamento della critica religiosa è: l'*uomo fa la religione* e non la religione l'uomo. Infatti la religione è la consapevolezza e la coscienza dell'uomo che non ha ancora acquisito o ha di nuovo perduto se stesso) (15).

Si conferma, dunque, in questo testo, il giudizio *hegeliano* sulla inadeguatezza della coscienza *religiosa*: una coscienza che non è giunta ancora *presso di sé*, all'*Autocoscienza*.

E Marx era tanto irrimediabilmente lontano dal prevedere che alcuni che si proclamano (ahimé) suoi seguaci potessero avanzare

14) « Noi spieghiamo il pregiudizio religioso del libero cittadino riportandolo alla sua terrena limitatezza. Non sosteniamo che esso debba sopprimere la propria limitatezza in fatto di religione per sopprimere i suoi limiti terreni; affermiamo invece che esso sopprime la propria limitatezza religiosa, non appena sopprime i suoi limiti terreni. Non trasformiamo le questioni mondane in questioni teologiche; trasformiamo le questioni teologiche in questioni mondane. Troppo a lungo la storia si è risolta in superstizione; noi risolviamo la superstizione in storia » cfr. K. Marx, *Il problema ebraico*, in *Scritti politici giovanili*, cit., pp. 357 ss.

15) Cfr. K. Marx, *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Annali franco-tedeschi*, Edizioni del Gallo 1965, pp. 124-125.

l'ipotesi di una non coincidenza di *alienazione* e *religione* che, nello stesso testo, poco dopo, confinava la religione all'interno di un punto di vista *tolemaico*, inconciliabile con l'*uomo copernicano*, cioè, fuor di metafora, *disalienato*: « La religione è soltanto il sole illusorio che si muove attorno all'uomo, fino a che questi non si muove attorno a se stesso » (16).

Quanti dei nostrani *revisionisti* del *dialogo* non sono ritornati a muoversi *attorno a un sole illusorio*?

La religione è *una* delle *forme* ideologiche fondamentali all'interno delle quali Marx situa la sua fenomenologia delle alienazioni e, come s'è detto in altre occasioni, una *forma* per Marx particolarmente pregnante dell'estraniazione, sicché, come si legge nell'*Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, « la critica della religione è il presupposto (Voraussetzung) di ogni critica ».

L'importante è stabilire che tipo di *forma* sia, per Marx, quella della religione.

V'è un testo del *Manifesto* che è, in proposito, di un particolare rilievo.

In esso così Marx risponde a chi opponeva alla previsione della *morte* delle *forme ideologiche* il fatto che, almeno per il passato, al tramonto di *contenuti* storicamente specifici di quelle *forme* aveva corrisposto il permanere suprastorico di quelle *forme* stesse: « Ma, si dirà, certo che nel corso dello svolgimento storico le idee religiose, morali, filosofiche, politiche, giuridiche, si sono modificate. Però in questi cambiamenti la religione, la morale, la filosofia, la politica, il diritto si sono sempre conservati. In oltre vi sono verità eterne, come la libertà, la giustizia, e così via, che sono comuni a tutti gli stati della società. Ma il comunismo abolisce (abschafft) le verità eterne, abolisce la religione, la morale, invece di trasformarle (statt sie neu zu gestalten); quindi il comunismo si mette in contraddizione con tutti gli svolgimenti storici avuti sin ora. A che cosa si riduce quest'accusa? La storia di tutta quanta la società che c'è stata fino ad oggi s'è mossa in contrasti di classe che hanno avuto un aspetto differente a seconda delle differenti epoche. Lo sfruttamento d'una parte della società per opera dell'altra parte è dato di fatto comune a tutti i secoli passati, qualunque sia la forma ch'esso abbia assunto. Quindi non c'è da meravigliarsi che la coscienza sociale (gesellschaftlische Bewusstsein) di tutti i secoli si muova, nonostante ogni molte-

16) Cfr. ibidem, p. 126.

plicità e differenza, in certe forme comuni (gemeinsamen Formen), forme di coscienza (Bewusstseinsformen), che si dissolvono completamente soltanto con la completa scomparsa dell'antagonismo delle classi. La rivoluzione comunista è la più radicale rottura con i rapporti tradizionali di proprietà; nessuna meraviglia che nel corso del suo sviluppo si rompa con le idee tradizionali nella maniera più radicale » (17).

Per questo Marx, che colloca il ragionamento rigorosamente all'interno della prospettiva *utopica* (l'avvento della *rivoluzione comunista* intesa come *radicale rottura* con la struttura e le sovrastrutture delle società presenti e passate), la *forma* della religione è dunque certamente circoscrivibile concettualmente come *estraneazione*, come *visione capovolta della realtà*, come *inversione soggetto-predicato* (e soggetto-oggetto) ma (ed è ciò che manca nella definizione feuerbachiana) radicata nella sinora *quasi* perenne situazione dello *sfruttamento d'una parte della società per opera dell'altra parte*, vale a dire, nell'*antagonismo delle classi*.

Sicché si potrebbe dire — parafrasando il celebre esordio del *Manifesto* — che se *la storia di ogni società sinora esistita è storia di lotte di classi*, essa è anche storia della religione; il che non vuol dire che la religione — ed insieme ad essa le lotte di classi — per il fatto che *sinora* sono sempre esistite, debbano esistere anche nel futuro.

Anzi, il senso specifico del messaggio marxiano, la sua *utopia*, sta proprio nel contestare una simile previsione.

Altro discorso sarebbe ovviamente da fare se si dovesse ipotizzare una religione corrispondente ad una società primitiva *anteriore* ai conflitti di classe.

Marx non era digiuno di letture neppure sulle religioni primitive e pre-cristiane e — come ricorda Rubel, nel suo *Karl Marx* — oltre ad aver letto e glossato testi come la *Storia critica generale delle religioni* di Meiners e *Le culte des dieux-fétiches* di Debrosses, aveva preso annotazioni — nei suoi quaderni giovanili di appunti — a proposito del culto fallico presso i Greci, i Romani e gli Indiani; a proposito delle divinità del Tibet e del Siam; a proposito del feticismo nelle popolazioni negre dell'Africa comparato con quello degli Egiziani, degli Arabi, dei Persiani e

17) Cfr. Marx-Engels, *Manifesto del partito comunista*, Einaudi 1962, p. 162.

dei Greci; a proposito, infine, del culto del fuoco, del sole e della luna (17a).

Al tempo de *L'ideologia tedesca* — certamente col soccorso delle sopra citate letture fatte — egli va dunque ambientando la sua interpretazione delle religioni primitive all'interno del rapporto uomo-natura: « La coscienza è innanzitutto semplice coscienza dell'ambiente sensibile *immediato* e del limitato legame con altre persone e cose esterne all'individuo che prende coscienza di sé; in pari tempo è coscienza della natura, che inizialmente si erge contro gli uomini come una potenza assolutamente estranea, onnipotente e inattaccabile, verso la quale gli uomini si comportano in modo puramente animale e dalla quale si lasciano dominare come le bestie: è dunque una coscienza puramente animale della natura (religione naturale). Qui si vede subito che questa religione naturale, o questo determinato comportarsi verso la natura, è condizionato dalla forma sociale e viceversa » (17 b).

L'interpretazione che volesse dunque valersi di categorie marxiane per situare una religione del genere potrebbe agevolmente mantenere la categoria dell'*estraniazione*, ma ambientandola all'interno dell'esperienza di *dipendenza* del primitivo di fronte alle forze immani ed *altre* da sé — e per lui cieche ed incontrollabili — della natura. Marx, infatti, come vedremo, ambienta l'origine delle mitologie proprio *anche* all'interno del rapporto uomo-natura.

Ciò che vale la pena di sottolineare, tuttavia, è che un tratto fondamentale della *forma* della religione (coscienza di un ente *che si erge contro gli uomini come una potenza assolutamente estranea, onnipotente*) permane, per Marx, costante, dalla primitiva *religione naturale* alla religione finale del *feticcio capitalistico*. *All'interno* di questa *costante* si possono presentare categorie più specifiche, più legate alle diverse epoche storiche e alle diverse civiltà, ma la *forma* della *dipendenza dall'estraneo* è forse veramente la più caratteristica della religione.

Se si tiene presente questo, la definizione marxiana della religione come *oppio del popolo* può assumere un nuovo significato: anche la *dipendenza dall'oppio* è, infatti, la *dipendenza da un estraneo* (che, in ultima analisi, non è che noi stessi!), che ci tiranneggia talvolta fino alla morte.

17 a) Cfr. M. Rubel, *Karl Marx: essai de biographie intellectuelle*, Rivière 1957, p. 191, nota 5.

17 b) Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, p. 21.

Vale dunque la pena di soffermarsi un momento anche sulla celebre — e assai dibattuta — *metafora* marxiana della *religione* come *oppio*, che è profondamente connessa al tema della *forma* della religione.

Come ho già notato (18), si tratta di un *paragone* che non è del solo Marx, ma è impiegato da Feuerbach, da Heine, da Goethe, da Proudhon e, prima di tutti loro, da Rousseau, che, appunto, definisce, ne *La nuova Eloisa*, « la devozione » come « un oppio dell'anima » (19).

Il giovane Marx conosceva bene Rousseau e l'aveva anche glossato e non è improbabile che questa celebre metafora abbia dunque per fonte — almeno in parte — il grande francese.

Ma non è detto che, nella trasposizione marxiana, essa conservi lo stesso significato. Non è detto, cioè, che Marx la usi in senso *illuministico* per stigmatizzare, beffardamente, la religione come un *inganno dei preti*, una fantasmagoria *genericamente* paragonabile a quelle che si ottengono, appunto, con l'oppio.

Come esiste un facile, *illuministico* disprezzo per la religione, così si dà un illuministico disprezzo anche per la droga: si preferisce *esorcizzarla* piuttosto che *capirla* e si finisce per dire che il paragone della religione con la droga è superficiale, *illuministico*, perché *illuministico* è il disprezzo che si ha per l'*oppio*.

Occorre dunque mettersi nelle mani di chi ha esaminato l'oppio *non illuministicamente*, per vedere se anche la metafora marxiana non sia più profonda di quanto, a prima vista, non appaia.

La prima stesura di *The confessions of an English opium-eater* di Thomas de Quincey risale al 1821 e non è impossibile che Marx ne abbia avuto notizia, tanto più che de Quincey è anche autore dei *Prolegomeni a tutti i sistemi futuri di economia politica* che contengono una critica a Ricardo.

Sia de Quincey, sia il suo geniale divulgatore in terra francese, Baudelaire, come oggi Allen Ginsberg, e ieri Walter Benjamin, considerano l'oppio (e la droga in genere) come *una* fra le possibilità di *allargare l'area della coscienza*.

18) Cfr. K. Marx, *Sulla religione*, a cura di L. Parinetto, Sapere edizioni 1972, pp. 200-201, nota 18.
19) Cfr. Lu(ciano) Pa(rinetto), *Alienazione e utopia in Rousseau*, in *Utopia*, n. 3, marzo 1972. Cfr. J. J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Garnier (s.d.) p. 601.

Non importa qui stabilire filologicamente se Marx venne mai in contatto con un'interpretazione *à la* de Quincey dell'*oppio*; importa piuttosto stabilire se le analisi delle modalità che assume la coscienza che sperimenta la droga siano simili alle modalità della coscienza religiosa, quale la descrive Marx.

Se rileggiamo, all'interno di questa prospettiva, le pagine baudelairiane dei *Paradis Artificiels* (già *religiose* nel titolo e indubbiamente debitrici alle analisi di de Quincey), non mancheranno le sorprese.

Intanto — ben prima di Allen Ginsberg — è proprio Baudelaire che indica nel *vino* e nell'*haschisch* dei « moyens de multiplication de l'individualité » (mezzi di moltiplicazione dell'individualità) (20).

Già a questo punto, dunque, si è in direzione del tema della *duplicazione della coscienza* (religiosa).

Il *vino* può dar addirittura luogo ad una *triplicazione* assai teologica: « Certaines boissons contiennent la faculté d'augumenter outre mesure la personnalité de l'être pensant, et de créer, pour ainsi dire, une troisième personne, opération mystique, ou l'homme naturel et le vin, le dieu animal et le dieu végétal, jouent le rôle du Père et du Fils dans la Trinité; ils engendrent un Saint-Esprit, qui est l'homme supérieur, lequel procède également des deux » (Talune bevande hanno in sé la facoltà di dilatare smisuratamente la personalità dell'essere pensante, e di creare, per così dire, una terza persona, operazione mistica, in cui l'uomo naturale e il vino, il dio animale e il dio vegetale, interpretano il ruolo di Padre e di Figlio nella Trinità; essi generano uno Spirito-Santo, che è l'uomo superiore, il quale procede egualmente dai due) (21).

Se, dal *vino*, passiamo all'*haschisch*, anch'esso si mostra come un notevole mezzo di *proiezione antropologica*, in quanto « ne fait que developper outre mesure la personnalité humaine » (non fa che sviluppare smisuratamente la personalità umana) (22); e, tra l'altro, pare assolvere a una dialettica funzione quanto mai specificamente caratteristica del cristianesimo (almeno, *eretico*), vale a dire *l'unificazione uomo-dio*. Infatti, la *terza fase* della sperimentazione dell'*haschisch* (« Kief ») si presenta come una situazione in cui « toute contradiction est devenue unité. L'homme est *passé*

20) Cfr. Ch. Baudelaire, *Paradis artificiels*, in *Oeuvres complètes*, Pléiade, Bruges 1966, p. 323.
21) Cfr. idem, pp. 332-333.
22) Cfr. idem, p. 335.

dieu » (ogni contraddizione è divenuta unità. L'uomo è *promosso* dio) (23).

Come nella *proiezione religiosa* sono *pulsioni profonde* che possono emergere, così l'*haschisch* fa *venir su* ciò che è celato e, in qualche caso, « le monstre intérieur et véridique se révélait » (il mostro interiore e veridico si rivelava) (24).

Anzi, Baudelaire-de Quincey insistono sul particolare rapporto *oppio-inconscio*: « De même que les étoiles voilées par la lumiére du jour reparaissent avec la nuit, de même aussi toutes les inscriptions gravées sur la mémoire inconsciente reparurent comme par l'effet d'une encre sympathique » (Come le stelle velate dalla luce del giorno riappaiono al venir della notte, così tutte le iscrizioni impresse nella memoria inconscia riapparirono quasi per effetto d'un inchiostro simpatico) (25).

Questa *memoria inconscia* — come, più tardi, l'*Es* freudiano — è *senza tempo*: « *Que'est-ce que le cervau humain, sinon un palimpseste immense et naturel? (...). Des couches innombrables d'idées, d'images, de sentiments sont tombées successivement sur votre cervau, aussi doucement que la lumière. Il a semblé que chacune ensevelissait la précédente. Mais aucune en réalité n'a péri* (...). Quelque incohérente que soit une existence, l'unité humaine n'en est pas troublée. Tous les échos de la mémoire, si on pouvait les réveiller simultanément, formeraient un concert, agréable ou douloureux, mais logique et sans dissonances. Souvent des êtres, surpris par un accident subit (...), ont vu s'allumer dans leur cervau tout le théâtre de leur vie passée. Le temps a été annihilé (...) » (Che cos'è il cervello umano, se non un immenso e naturale palinsesto? Innumerevoli strati d'idee, d'immagini, di sentimenti si sono successivamente depositati nel vostro cervello, con la lievità della luce. È parso che ognuno d'essi ricoprisse quello precedente. Ma nessuno effettivamente è scomparso. Per incoerente che sia un'esistenza, l'unità umana non ne è sconvolta. Tutti gli echi della memoria, se potessero essere contemporaneamente risvegliati, costituirebbero un concerto, gradevole o doloroso, ma logico e senza dissonanze. Spesso alcuni esseri, sorpresi da qualche improvviso accidente, hanno riportato alla luce nel loro cervello tutto il teatro della loro vita passata. Il tempo è stato annichilito) (26).

23) Cfr. idem, p. 340.
24) Cfr. idem, p. 341.
25) Cfr. idem, p. 427.
26) Cfr. idem, p. 451.

« L'oubli n'est donc que momentané; et dans telles circonstances solennelles, dans la mort, peut-être, et généralement dans les excitations intenses crées par l'opium, tout l'immense et compliqué palimpseste de la mémoire se déroule d'un seul coup, avec toutes ses couches superposées des sentiments défunts, mystérieusement embaumés dans ce que nous appelons l'oubli (l'oblio non è dunque che provvisorio; e in circostanze solenni quali la morte, forse, e in generale durante le eccitazioni intense create dall'oppio, tutto l'immenso e complicato palinsesto della memoria si srotola d'un sol colpo, con tutti i suoi strati sovrapposti di sentimenti defunti, misteriosamente imbalsamati in ciò che noi chiamiamo l'oblio) (27). Anche l'*oppio* — proprio come la *religione* — favorisce dunque il contatto con gli strati profondi, occultati, dell'essere umano e, come la religione, li può sommuovere con un *istantaneo*, potente e provvisorio, *sisma*.

Il mezzo (fisico, meccanico) dell'*oppio* non deve scandalizzare la coscienza religiosa. Anche le preghiere, le cerimonie, le ascesi sono, almeno inizialmente, cose meccaniche, fisiche: assolvono al compito — come diceva Pascal — di *piegare la macchina* corporea; e la *macchina* si doma *meccanicamente!*

Che il *corpo* sia *piegato* con la *droga* vera e propria o con la droga della *devozione* non è poi molto diverso: il fine comune è, poi, quello di disserrare i sotterranei dell'anima!

D'altra parte, droga e misticismo, droga e religione, soprattutto in oriente, sono più amiche che nemiche.

Ma v'è, fra loro, un *trait-d'union* ancor più specificamente religioso. Per molti autori, la religione è specificamente l'organo che mette in contatto finito ed infinito; né più né meno dell'*haschisch* e di tutte quelle droghe che favoriscono « le goût frénétique de l'homme pour toutes les substances, saines ou dangereuses, qui exaltent sa personnalité » e che « témoigne de sa grandeur. Il aspire toujours à réchauffer ses espérances et à s'élever vers l'infini. Mais il faut voir les résultats » (il gusto frenetico dell'uomo per tutte le sostanze, sane o pericolose, che esaltano la sua personalità e che testimonia la sua grandezza. Egli aspira sempre a dar nuova esca alle sue speranze e ad elevarsi fino all'infinito. Ma occorre considerare i risultati) (28). Né più né meno che nei riguardi della religione.

27) Cfr. idem, p. 452.
28) Cfr. idem, p. 342.

Un'analogia ancor più impressionante sta nella possibilità che hanno *oppio* e *religione* di trasformare il *dolore* in *godimento*: « Tout aussi bien que d'une drogue redoutable, l'être humain jouit de ce privilège du pouvoir tirer des jouissances nouvelles et subtiles même de la douleur, de la catastrophe et de la fatalité » (l'essere umano gode del privilegio di poter trarre novelli e sottili godimenti dal dolore, dalla catastrofe e dalla fatalità, altrettanto che da una temibile droga) (29).

Nell'interpretazione marxiana la religione è un *sole* che falsamente si aggira attorno all'uomo, che deve apprendere che quel moto illusorio dipende da un suo proprio moto non noto; così, per Baudelaire, « dans cette dépravation du sens de l'infini » (in questa depravazione del senso dell'infinito) — che costituisce la *religiosità* dell'*oppio* — l'oppiomane è obbligato a « chercher dans l'opium un soulagement à une douleur physique, et ayant ainsi découvert une source de jouissances morbides, en a fait peu à peu son unique hygiène et comme le soleil de sa vie spirituelle » (cercare nell'oppio un sollievo a un dolore fisico, e avendo scoperto in questa maniera una fonte di godimenti perversi, ne ha fatto a poco a poco la sua unica igiene e quasi il sole della sua vita spirituale) (30).

Caratteristico è anche il fatto che dell'*haschisch* la maggior parte della gente si faccia un'idea squisitamente *religiosa*, poiché ne basta il nome ad evocare « l'idée d'un monde étrange et bouleversé » (l'idea di un mondo estraneo e capovolto) (31).

Effettivamente, molto più che nel *sogno* (pre-freudianamente definito da Baudelaire *hiéroglyphique*) è nell'esperienza dell'*haschisch* che, come nella religione, « les rôles sont invertis » (i ruoli sono invertiti) (32).

Non molto diversamente da quanto fa Marx, quando parla, nel *I libro* del *Capitale*, di *riflesso speculare* a proposito dell'*arcano* della forma della merce (e della religione), anche per Baudelaire l'*haschisch* provoca « le grossissement, la déformation et l'exagération de (...) sentiments habituels et de (...) perceptions morales, qui présentent alors, dans une atmosphère exceptionelle, un véritable phénomène de réfraction » (l'ingrandimento, la deformazione e l'esagerazione dei sentimenti abituali e delle percezioni

29) Cfr. idem, p. 346.
30) Cfr. idem, p. 349.
31) Cfr. idem, p. 354.
32) Cfr. idem, p. 357.

morali, che allora presentano, in una atmosfera d'eccezione, un vero e proprio fenomeno di rifrazione) (33). Tanto che — non meno di quello religioso — lo *sdoppiamento* da droga può essere paragonato ad un inconscio « épouvantable mariage de l'homme avec lui-même » (sposalizio spaventevole dell'uomo con se stesso »(34).

È solo all'interno della modalità della *duplicazione* e del *capovolgimento* che — né più né meno che nell'esperienza religiosa — l'esperienza dell'*haschisch* assolve ad un compito straordinario, a ciò che Baudelaire definisce come uno dei suoi *principali sofismi*: « le plus efficace, (...) celui qui transforme le désir en réalité » (il più efficace, quello che trasforma il desiderio in realtà) (35).

Ma si tratta di una realtà *sognata*: chi è in preda alla droga « confonde complétement le rêve avec l'action, et son imagination s'échauffant de plus en plus devant le spectacle enchanteur de sa propre nature corrigée et idéalisée, substituant cette image fascinatrice de lui-même à son réel individu, si pauvre en volonté, si riche en vanité, il finit par décréter son apothéose (...) » (confonde del tutto il sogno con l'azione, e la sua immaginazione si riscalda sempre di più dinnanzi allo spettacolo fatato della sua propria natura corretta ed idealizzata, sostituendo questa immagine incantata di se stesso alla sua reale individualità, così povera di volontà, così ricca di vanità, finisce per decretare la propria divinizzazione) (36).

Si tratta ovviamente del *drogato* e non del *religioso*, ma se non l'intera fenomenologia dell'esperienza religiosa, quante analogie con le modalità di essa non possono venir riconosciute in quest'analisi dell'esperienza della droga?

D'altra parte, è lo stesso Baudelaire che istituisce un confronto diretto fra *religione* e *haschisch*, quando scrive che il drogato contraffà « d'une manière sacrilège le sacrement de la pénitence » (sacrilegamente il sacramento della confessione) (37) ed è preda della indubbiamente religiosa dialettica del *sentimento di colpa* (cfr. Nietzsche e Freud), ovvero, di quel « besoin de pardon » che « rend l'imagination plus habile et plus suppliante, et le remords lui même (...) peut agir comme excitante et réchauffer puissamment

33) Cfr. idem, p. 372.
34) Cfr. ibidem.
35) Cfr. idem, p. 378.
36) Cfr. idem, p. 381.
37) Cfr. ibidem.

l'enthousiasme du coeur » (bisogno di perdono che rende l'immaginazione più abile e più supplichevole, e lo stesso rimorso può agire come eccitante e riscaldare potentemente l'entusiasmo del cuore) (38).

Del resto, l'analogia calza proprio perché, come s'è visto, si struttura su un analogo *sdoppiamento dell'autocoscienza*, di modo che, se consideriamo il *drogato*, non diversamente dal *religioso*, possiamo dire che « une voix parle en lui (helas! c'est la sienne) » (una voce parla in lui, ahimé, è la sua!) (39).

Il risultato della *imitatio* della religione da parte del drogato ormai è noto: « Personne ne s'étonnera qu'une pensée finale, suprême, jallisse du cervau de revêur: Je suis devenu Dieu » (Nessuno si stupirà che un pensiero conclusivo, supremo scaturisca dal cervello del sognatore: Sono diventato Dio) (40).

Singolarmente *marxiana* è, infine, anche la *conversione* dal *cielo* alla *terra* che Baudelaire consiglia alla *religione* dell'*haschisch*: « Le *haschisch* ne révele à l'individu rien que l'individu lui-même (...) Mais (...) les pensées dont ils comptent tirer un si grand parti, ne sont pas réellement aussi belles qu'elles les paroissent sous leur travestissement momentanée et recouvertes d'oripeaux magiques. Elles tiennent de la terre plutôt que du ciel, et doivent une grande partie de leur beauté à l'agitation nerveuse (...) » (L'*haschisch* non rivela all'individuo altro che l'individuo stesso (...). Ma i pensieri da cui contano trarre un sì grande profitto, non sono tanto belli quanto lo appaiono nei loro momentanei travestimenti e ricoperti di magici orpelli. Si originano dalla terra più che dal cielo, e devono una gran parte della loro bellezza all'agitazione nervosa) (41).

Proprio come nel *rovesciamento* religioso (soprattutto *cristiano*) dio comanda all'uomo, l'*anima* al *corpo*; nella religione dell'oppio è il *corpo* che deve sottomettersi all'*anima*, anche se talora — proprio come nei credenti — si ribella: se si diminuisce la razione d'oppio — dicono Baudelaire e de Quincey — « la santé se perfectionne (...). En effet, il est facile de comprendre que le corps, la partie terrestre de l'homme, que l'opium avait victorieusement pacifié et réduite à une parfaite soumission, veuille reprendre ses droits, pendent que l'empire de l'esprit, qui jusqu'alors avait été

38) Cfr. idem, pp. 379-380.
39) Cfr. idem, p. 380.
40) Cfr. idem, p. 382.
41) Cfr. idem, p. 385.

uniquement favorisé, se trouve diminué d'autant » (la salute migliora, (...). Effettivamente, è facile comprendere che il corpo, la parte terrestre dell'uomo, dall'oppio vittoriosamente resa pacifica e ridotta ad una completa sottomissione, voglia riprendere i propri diritti, mentre la signoria dello spirito, unica fino allora ad esser favorita, si trova affievolita) (42).

Più si è *religiosi* (*cristiani*) e *oppiati*, più si tiene a bada il *corpo*, più lo si riduce in catene: si tratta di una dialettica (alienata) che, opponendo lo *spirito* alla *carne*, propone, al limite, il toglimento della *corporeità* stessa.

La morte *per oppio* e la morte per *repressione religiosa* della *sensibilità* hanno in comune, ambedue, il perseguito e procurato annichilimento della *corporeità*; come ha ben visto (per quanto riguarda il rapporto *corpo-cristianesimo*) il Marx de *La sacra famiglia*, che accusa la religione cristiana del tentativo di evirare l'uomo, al limite, di *tutto* il *sensibile*. Anche in questo caso, dunque, *oppio* e *religione* presentano *modalità* pedagogicamente confrontabili.

Come sono confrontabili (almeno al tempo di De Quincey e di Marx) i loro costi relativamente modesti, alla portata di tutti, proletari compresi: « Pour les ouvriers des manufactures l'opium est une volupté économique; car l'abaissement des salaires peut faire de l'ale et des spiritueux une orgie coûteuse » (Per gli operai manifatturieri l'oppio è una voluttà economica; poiché la diminuizione dei salari può rendere liquori e birra orge costose) (43).

Queste annotazioni storico-specifiche di De Quincey, che era, non dimentichiamolo, anche un *critico dell'economia politica* di Ricardo, portano l'analisi delle modalità dell'esperienza dell'oppio assai in vicinanza del territorio marxiano; e, del resto, proprio nel *I libro* del *Capitale*, Marx osserva che la mortalità infantile nei ceti proletari era dovuta, tra l'altro, al fatto che, per consentire l'occupazione extradomestica delle madri, sovente i bambini venivano « riempiti di oppiacei » (44).

Haschisch e *religione* sono, infine, concorrenti anche *politicamente*: « S'il existait un gouvernement qui eût l'intérêt à corrompre ses gouvernés, il n'aurait qu'a encourager l'usage du haschisch »

42) Cfr. idem, p. 423.
43) Cfr. idem, p. 390.
44) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, p. 441, Editori Riuniti 1964.

(Se ci fosse un governo interessato a corrompere i propri governati, non avrebbe che da incoraggiare l'uso dell'*haschisch*) (45).

Come pare si sia fatto — dicono — negli Stati Uniti, mediante la diffusione di droghe pesanti, per evirare il movimento rivoluzionario del *Black Power*, in mancanza di una vitale azione *oppiacea* del cristianesimo, una droga ormai da tempo senza efficacia sugli ex-schiavi.

Se, esaurito forse il suo ciclo vitale, la *religione* non è più in grado di costituire un *oppio per il popolo*, onde mantenerne l'*alienazione*, non si fa che *rovesciare* la *metafora* in *chiasmo*: l'*oppio* costituisce la *religione del popolo*!

Se si vuol tenere in considerazione la suggestiva *testimonianza* di Baudelaire e di De Quincey, quella dell'*oppio* (e delle droghe ad esso assimilabili) risulta, dunque, un'*esperienza* tutt'altro che semplicisticamente riducibile a *vizio*. Essa ha a che vedere con le modalità dello *sdoppiamento* e del *rovesciamento* dell'*Autocoscienza umana*: è molto più *spirituale* di quanto, a prima vista, non si possa supporre.

È profondamente *religiosa*

E come la religione, talvolta, fa emergere quanto è celato, *allarga l'area della coscienza*. Ma, come la religione, *può* castrare l'uomo della *prassi*, della *corporeità*.

Si tratta di un fenomeno dialettico, tutt'altro che semplificabile, e, dunque, il paragone marxiano dell'*oppio* con la *religione* ha, a sua volta, diritto di esser compreso in tutta la sua ricca complessità.

Struttura e sovrastruttura

Ritornando a considerare il prevalente interesse marxiano per la *forma* di religione corrispondente a società in cui l'antagonismo di classe è presente, si diceva, dunque, che alla *forma* strutturale della *lotta di classe* corrisponde, per Marx, la *forma sovrastrutturale* ideologica (tra le altre) della religione.

Non è forse superfluo rilevare, a questo punto, che, ovviamente, la *metafora* marxiana del *rapporto struttura-sovrastruttura* non va intesa ingenuamente e *volgarmente* come meccanico *rapporto di dipendenza* del secondo ambito dal primo, ma come relazione di

45) Cfr. Ch. Baudelaire, *Paradis artificiels*, cit., p. 342.

parti all'interno di un'unica *totalità* in cui, *in ultima istanza*, la *struttura* risulta l'elemento *dialetticamente* condizionante.

Come non importa — rispettivamente alla *forma* — che l'*antagonismo di classe* abbia avuto, volta per volta, a protagonisti « liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba » (46); così, se si considera la *forma sovrastrutturale* della religione, non importa che i suoi *contenuti* storico-specifici siano stati diversi. Fermo restando, ovviamente, che l'intero fenomeno della religione va considerato nel dialettico collegamento della sua *forma* e dei *suoi contenuti* e che l'analisi marxiana della *storia delle religioni* non può prescindere dalla specificità storica di esse, sicché « l'unico metodo materialistico e quindi scientifico » dell'indagine deve proporsi di « *dedurre* dai rapporti di vita, che di volta in volta si presentano, le loro forme incielate » (47).

La *forma* della religione — così come altre *forme* — è dunque, per Marx, distinguibile dai *contenuti* storico-specifici che via via la caratterizzano, ma non per questo può dirsi *suprastorica*.

L'*oppio* può essere sperimentato in epoche e civiltà profondamente diverse, ciò non toglie che le *modalità* nelle quali si esplica (sdoppiamento, proiezione, senso dell'infinito, indiamento) *permangono* nonostante il mutare dello *storico-specifico* e di quanto esso va proiettando *all'interno* di queste modalità.

Dire che vi sono *forme comuni* a diverse epoche storiche (tutte caratterizzate, tra l'altro, dalla circostanza *storica* dell'*antagonismo di classe*) non equivale a dire che queste *forme* stallino perennemente al disopra della storia. Una relativa permanenza *nella* storia da parte di alcune *forme* è pur sempre, per Marx, un evento storico e ritenerle imperiture sarebbe, marxianamente, situarsi all'interno di una ottica *ideologica*.

Le *forme* dell'arte, della morale, della religione etc. sono, infatti, *sovrastrutturali*, dipendono cioè, *dialetticamente* ed *in ultima istanza*, da strutture socio-economiche a loro volta storicamente determinate e transeunti, secondo una complessità che — come si vedrà — un'accezione troppo semplicistica della dialettica *struttura-sovrastruttura* tende a velare più che a rivelare, come può dimostrare appunto anche un'indagine sul tema della *forma* il quale (non limitatamente a quella della religione) non è certo irrile-

46) Cfr. Marx-Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Il partito e l'internazionale*, Rinascita 1948, p. 44.

47) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, Editori Riuniti, 1964, pp. 414-415, nota 89.

vante all'interno del complessivo pensiero marxiano ed anzi coinvolge fondamentali problemi d'interpretazione, come può rilevarsi, per esempio, ad una lettura del *Per la critica dell'economia politica.*

In questo testo (*Introduzione* e *Prefazione*), più o meno esplicitamente, Marx riconnette il tema della *forma* della religione al più generale tema delle *forme* socio-economiche strutturali.

Si rammenti, a questo proposito, il testo della *Prefazione* in cui si afferma che, « con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia *le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo stesso conflitto e di combatterlo*. Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione » (48).

Da questo testo si ricava che la religione — come le altre *forme ideologiche* — va certamente esplicata nel suo dialettico rapporto con le *contraddizioni della vita materiale*, dalle quali *in ultima istanza* dipende, ma non ne è un mero inerte *riflesso*, reagisce sulla struttura, poiché le *forme ideologiche permettono agli uomini di concepire il conflitto* situato nella struttura e di *combatterlo*. E in questo *combattimento* il polo della *protesta*, presente nella *forma* della coscienza religiosa, può anche assumere un ruolo di non indifferente portata, che potrebbe, alla fine, portare al travalicamento dell'*alienazione* stessa della religione.

Un testo più suggestivamente problematico e teoricamente rilevantissimo è quello dell'*Introduzione*, in cui il tema delle *forme* diventa pregnante.

In essa si discute, tra l'altro, della *forma originaria* di proprietà e di produzione, di *forma* determinante e determinata della distribuzione, di *forma* del salario e del lavoro salariato, di *forme* particolari della distribuzione, di *forma* unilaterale della produzione, di *forme* sociali complesse etc. e non pare casuale l'inserzione, all'interno della strumentazione del discorso sulle forme, del tema delle *forme artistiche* e delle forme (o *maniere*) religiose.

48) Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Prefazione, Editori Riuniti 1957, p. 11 (sottolineatura mia).

Non è questo il luogo per analizzare il dilemma della sussistenza o meno delle *difficoltà* che presenta — nell'*Introduzione* — il problema del rapporto fra le forme *dell'arte* e certe *forme di sviluppo sociale* relative alla struttura socio-economica, dato che — scrive Marx — « per l'arte è noto che determinati suoi periodi di fioritura non stanno assolutamente in rapporto con lo sviluppo generale della società, né quindi con la base materiale » (49); ma è piuttosto il caso di rilevare come all'interno del discorso circa quel rapporto (discorso che rappresenta l'epilogo della più generale ed articolata analisi sulla molteplicità delle forme socio-economiche), Marx ribadisca la propria convinzione dell'inevitabilità del tramonto della *forma* religiosa, questa volta nella prospettiva del tramonto delle mitologie e all'interno della categoria del *rapporto uomo-natura*:

« Ogni mitologia vince, domina e plasma le forze della natura nell'immaginazione e mediante l'immaginazione: essa svanisce quindi quando si giunge al dominio effettivo su quelle forze » (50).

Il collegamento fra *natura* e *forze sociali* in certe forme storicamente specifiche è dunque il *presupposto* stesso delle *mitologie*, che non possono che venire eliminate in uno « sviluppo sociale che escluda ogni rapporto mitologico con la natura, ogni riferimento mitologizzante ad essa » (51).

Si può ipotizzare che forse ciò che sopravvive delle mitologie (e quindi delle religioni, poiché ogni religione non può prescindere dalla rispettiva mitologia) sia ciò che permane di esse nella loro traslazione-superamento nelle opere d'arte che vi si ispirano, il *toglimento* di esse sul piano dell'*eterno fascino* di quelle creazioni artistiche che continuano a suscitare « in noi un godimento estetico » (52).

Ma allora è evidente che — in questo caso — il destino della *forma* della religione assumerebbe l'aspetto del suo *toglimento* nella *forma* dell'arte.

Non pare improprio — sempre in riferimento al testo dell'*Introduzione* — parlare di *forme* dell'arte e della religione, per-

49) Cfr. ibidem, Introduzione, p. 196.
50) Cfr. ibidem, p. 197.
51) Cfr. idem.
52) Cfr. idem.

ché proprio Marx vi fa direttamente accenno, quando allude alle varie maniere di approccio dell'uomo con la realtà: « L'insieme, il tutto, come esso appare nel cervello quale un tutto del pensiero è un prodotto del cervello pensante che si appropria il mondo nella sola maniera che gli è possibile, maniera che è diversa dalla maniera artistica, religiosa e pratico-spirituale di appropriarsi il mondo » (53).

Queste *maniere diverse*, queste *modalità*, sono probabilmente da considerare *sinonimi* del termine *forma* sin qui usato nei riguardi della religione, ed infatti, immediatamente prima, Marx usa l'espressione *coscienza filosofica* in luogo di *maniera del pensiero*, sicché pare che la nozione di *forma* della religione non sia, a sua volta, lontana da quella di *coscienza religiosa*.

Forme economiche e forme religiose

Uno spunto interessante dell'*Introduzione* si trova laddove Marx istituisce un paragone diretto fra *forme economiche* e *forme religiose*.

Si tratta, ancora una volta, di demistificare l'alienata economia borghese mediante l'istituzione di un parallelo dissacrante con l'alienazione religiosa. Ma questa volta il confronto ha un tono originalmente coerente al contesto, proprio in quanto si collega al tema delle *forme*.

L'analisi di Marx qui riguarda il rapporto fra la *forma* della struttura socio-economica del capitalismo industriale e forme consimili di società più arcaiche: « La società borghese è la più complessa e sviluppata organizzazione storica della produzione. Le categorie che esprimono i suoi rapporti e che fanno comprendere la sua struttura, permettono quindi di capire al tempo stesso la struttura e i rapporti di produzione di tutte le forme di società passate, sulle cui rovine e con i cui elementi essa si è costruita, e di cui sopravvivono in essa ancora residui parzialmente non superati, mentre ciò che in quelle era appena accennato si è svolto in tutto il suo significato.

La cosiddetta evoluzione storica si fonda in generale sul fatto che l'ultima forma considera le precedenti come semplici gradini che portano a essa, e poiché è raramente e solo in certe determinate condizioni capace di criticare se stessa (...) le concepisce sempre unilateralmente. La religione cristiana è divenuta capace di contribuire alla comprensione obiettiva delle passate mitologie solo quando la sua autocritica fu pronta in un certo grado e, per così dire, δυνάμει. Così l'economia borghese è giunta a intendere quella feudale, antica ed orientale, quando è cominciata l'autocritica della società borghese. Per quel tanto che l'economia borghese non si identifica semplicemente in modo mitologico con il passato, la sua critica delle società precedenti, specialmente di quella feudale, con cui essa ha avuto ancora a lottare direttamente, è simile alla critica del cristianesimo al mondo pagano, oppure alla critica esercitata dal protestantesimo nei confronti del cattolicesimo » (54).

Trascurando il pur importante accenno alla distorsione ideologica che si verifica in seno alle *forme compiute* e del capitalismo industriale e del cristianesimo, occorre rilevare che il confronto qui stabilito da Marx fra forma *compiuta* del capitalismo (rispetto alle società precedenti) e *cristianesimo* giova assai efficacemente a chiarire quel testo giovanile della *Questione ebraica* in cui, a sua volta, il cristianesimo viene considerato come « religione completa » in quanto ha portato a termine « teoricamente l'alienazione dell'uomo da sé e dalla natura » (55).

Qui la *forma* della religione è rappresentata sempre dall'*alienazione*, ma lo *specifico* del cristianesimo è rappresentato dal fatto che esso costituisce il *compimento* di quella *forma*.

Il cristianesimo è cioè la *forma per eccellenza* dell'*alienazione* religiosa, come chiarisce anche un precedente testo della *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, che a sua volta, introduce un confronto fra *forma compiuta* della religione e *forma compiuta* della costituzione politica: «La democrazia è il genus della costituzione... La democrazia è l'*enigma* risolto di tutte le costituzioni. Quivi la costituzione è non solo *in sé*, secondo l'essenza, ma secondo l'esistenza, secondo la realtà, e ricondotta continuamente al suo reale fondamento, all' *uomo reale*, al *popolo reale*, e posta come propria di esso. La costituzione appare per quel che è, libero prodotto dell'uomo... La democrazia parte dall'uomo e fa dello Stato l'uomo oggettivato. Come non è la religione che crea l'uomo, ma è l'uomo che

53) Cfr. ibidem, p. 189.

54) Cfr. ibidem, pp. 192-193.

55) Cfr. K. Marx, *Il problema ebraico*, in *Scritti politici giovanili*, cit., p. 392.

crea la religione, così non la costituzione crea il popolo, ma il popolo la costituzione. La democrazia sta, sotto un certo punto di vista, a tutte le altre forme politiche (Staatsformen), come il cristianesimo sta a tutte le altre religioni. Il cristianesimo è la religione κατ'ἐξοχήν [per eccellenza], l'*essenza della religione*, l'uomo deificato in una *particolare* religione. Così la democrazia è l'*essenza di ogni costituzione* politica, l'uomo socializzato in una *particolare* costituzione politica; essa sta alle altre costituzioni come il genere sta alle sue specie; solo che qui il genere stesso si manifesta come esistenza, e però come una *particolare* specie di fronte alle esistenze non corrispondenti all'essenza » (56).

Da questo importante testo si può ricavare che la *forma* della religione cristiana — proprio in quanto *compimento* della *forma* religiosa o religione κατ'ἐξοχήν — è il *genus* stesso o *essenza* della religione, la religione secondo l'essenza e l'esistenza, in sé e per sé, ed è quindi *genere* e nello stesso tempo « *particolare specie* di fronte alle esistenze non corrispondenti all'essenza ».

Il *cristianesimo* cioè incarna, per Marx, pur nella sua specificità storica, anche quella *forma* stessa della religione che può abbracciare diverse religioni storico-specifiche.

In quanto *forma compiuta* dell'alienazione religiosa (vale a dire *compimento teorico dell'alienazione dell'uomo da sé e dalla natura*), si comprende dunque perché il cristianesimo sia definito — da un testo molto più tardo che si trova nel *I Libro* del *Capitale* — come « forma di religione più corrispondente » ad una società di reificati « produttori di merci » (57).

E lo è — precisa Marx — per il *culto dell'uomo astratto*, vale a dire alienato da sé e dalla natura e *democratico* secondo l'accezione che ha questo termine nella *Questione Ebraica*, cioè *astrattamente eguale* agli altri, anche se, in realtà, profondamente scisso in sé e dagli altri.

Il *culto* cristiano dell'*uomo astratto* (*tutti sono fratelli in dio*, nonostante le concrete *diseguaglianze* sociali specifiche) può dunque eccellentemente servire da copertura e da coronamento ideologico per quella società che produce il *lavoratore astratto*.

Resta però da chiarire come mai una *forma* sovrastrutturale ideologica che, in ultima analisi, va connessa, nelle sue origini,

56) Cfr. K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto*, in *Opere filosofiche giovanili*, Rinascita 1950, pp. 45-46.
57) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 111.

ad una struttura socio-economica arcaica come quella dell'impero romano, possa costituire la *forma di religione più corrispondente* alla struttura socio-economica del capitalismo industriale.

L'*Introduzione* a *Per la critica dell'economia politica* offre — assieme al *Capitale* — un testo che può fornire una possibile esplicazione e che si colloca proprio nel momento cruciale della discussione metodologica circa il rapporto fra *processo logico* e *processo reale*.

Come è noto, neanche nell'evo antico mancavano nazioni commerciali, anche se « popoli commerciali veri e propri — scrive Marx nel *Capitale* — esistono solo negli intermondi del mondo antico, come gli dei di Epicuro » ed il denaro era ovviamente pure allora una delle categorie economiche caratteristiche, anche se « perfino nelle nazioni più evolute dell'antichità, presso i greci e i romani, il suo completo sviluppo — che è presupposto nella moderna società borghese — si manifesta solo nel periodo della dissoluzione » (58).

Denaro non vuol dire necessariamente *capitalismo* e non bisogna, a questo proposito, incorrere nell'errore che « fanno tutti i filologi, che parlano di *capitale* nell'antichità, di capitalisti romani, greci. Ciò non è che un'espressione diversa per dire che il lavoro a Roma e in Grecia era *libero*, una affermazione che questi signori difficilmente potrebbero sostenere » (59).

Se questo è vero, allora « il denaro può esistere ed è storicamente esistito prima che esistessero il capitale, le banche, il lavoro salariato ecc. Da questo punto di vista si può dire quindi che la categoria più semplice può esprimere i rapporti predominanti in un insieme poco sviluppato; rapporti che storicamente esistevano già prima che l'insieme si sviluppasse nella direzione espressa da una categoria più concreta. In questo senso, il cammino del pensiero astratto che sale dal semplice al complesso, corrisponderebbe al processo storico reale » (60).

Dunque, la « categoria del tutto semplice » del denaro, benché « possa essere esistita storicamente prima di quella concreta (...), può appartenere nel suo pieno sviluppo intensivo ed esten-

58) Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Introduzione, cit., p. 190.
59) Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, II, La Nuova Italia 1970, p. 146.
60) Cfr. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Introduzione, cit., p. 189.

sivo solo a forme sociali complesse, mentre la categoria più concreta era già pienamente sviluppata in una società meno evoluta » (61).

Se si *estende* il paragone da Marx stesso istituito nell'*Introduzione* — come s'è visto — fra *forme economiche* e *forme religiose*, non pare improprio supporre che, in guisa simile all'*esistere prima* della *categoria semplice* del denaro rispetto al suo apparire storicamente *nella sua piena intensità* all'interno di forme *sociali* più tarde e complesse, la *forma compiuta* della religione, il *cristianesimo*, alla stregua di una *categoria del tutto semplice* dell'economia, a sua volta *esista prima* di quella forma sociale più complessa che è il capitalismo industriale, nella cui regione ideologica esso tuttavia si sviluppa *nella sua piena intensità*.

Tanto più se si vuol tenere conto dell'affermazione del *I libro* del *Capitale*, secondo la quale « nei modi di produzione della vecchia Asia e dell'antichità classica, ecc., la trasformazione del prodotto in merce, e quindi l'esistenza dell'uomo come produttore di merci, rappresenta una parte subordinata, che pure diventa tanto più importante, quanto più le comunità s'addentrano nello stadio del loro tramonto » (62), ed il cristianesimo sorge appunto all'inizio di quel tramonto ed è già, quindi, in presenza di quell'embrione di *uomo mercificato* che avrà il suo totale sviluppo in era capitalistico-industriale.

D'altra parte, sempre nel *Capitale*, Marx allude anche alle grandi tappe del passaggio dal *semplice* al *complesso* della categoria cristianesimo, indicandone lo stadio di complessità « nel suo svolgimento borghese, nel protestantesimo, deismo ecc. » (63).

Questa interpretazione — che tra l'altro può giovare ad indicare quale complessità si celi nell'apparentemente semplice rapporto della struttura socio-economica con le sovrastrutture — conferma il cristianesimo come *compimento* dell'alienazione religiosa, vale a dire, come *religione assoluta*, dopo la quale non può esservi altra religione, ma solo la *morte della religione*.

Si tratta, per Marx, di un evento non isolato, accompagnato cioè da altre *morti*: quella dell'arte, della filosofia e di tutte quelle *forme* che crescono sulla tragedia dell'uomo alienato, sull'uomo diviso e contrapposto nelle sue stesse facoltà e che riflettono proprio quella catalogazione di divisioni e contrapposizioni che hanno la loro fondamentale radice nella *divisione del lavoro*.

Un famoso passo *utopico* dell'*Ideologia tedesca* (assieme a quelli analoghi dei *Manoscritti del '44* e della *Critica del programma di Gotha*) nel quale si prevede, con la fine della *divisione del lavoro*, la fine delle specializzazioni-alienazioni lavorative dell'uomo (ivi comprese quelle del prete, dell'artista, del filosofo etc.) ed in conseguenza l'attingimento, da parte sua, della dimensione dell'*attività* (Tätigkeit) *onnilaterale*, è il fondamento del decreto di morte delle *forme* strutturali e sovrastrutturali della società dell'alienazione che alligna in quel regno della *preistoria* (alienazione) che deve essere tolto nel regno della *storia*, che nasce sull'annichilimento dell'*alienazione*.

61) Cfr. ibidem, p. 190.
62) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 111.
63) Cfr. idibem, p. 111

Un tormentoso svolgimento

Certo, Marx non poteva prevedere (né quindi descrivere) le vicende *specifiche* del tortuoso travaglio dell'agonia di quel regno; né poteva quindi alludere a quell'estrema forma di alienazione che è rappresentata dalla *rimozione* della stessa regione ideologica, dal suo afflosciarsi sulla struttura della società della *desublimazione repressiva*, dal venir meno della tensione — sia pure situata all'interno dell'alienazione — tra la fattualità della società del tardo capitalismo industriale ed il suo ideologico trascendimento.

Ma se l'agonia di quelle *forme* ideologiche ha assunto un aspetto più enigmatico, più sottilmente mistificante di quanto era possibile prevedere, non per questo l'*utopica* previsione marxiana della loro *morte* — conseguentemente all'avvento del regno della *storia* — risulta meno stimolante.

D'altra parte, occorre rilevare che — con la *morte* delle forme dell'arte e della filosofia — Marx non prevede contemporaneamente che — nel regno della *storia* — vengano meno la *dimensione estetica* o la *ricerca conoscitiva*, poiché — come già chiarivano i *Manoscritti del '44* — proprio la *onnilateralità* della *Tätigkeit*, che dell'*utopia* marxiana è uno degli aspetti più rilevanti, dà all'uomo una fondamentale predisposizione artistica e non può che escludere l'ipotesi del tramonto del travaglio conoscitivo.

Secondo la previsione marxiana, invece, saranno le *forme* estetiche, filosofiche etc. *alienate* nella e dalla *divisione del lavoro* a perire.

Altro discorso sembra invece debba essere avanzato a proposito del venir meno della *forma* della religione.

In Marx essa si presenta calata senza residui nella dimensione dell'estraniazione. Una religione *disalienata* sarebbe dunque, marxianamente, una palese contraddizione in termini.

Il *gemito della creatura oppressa* e la *protesta contro la miseria effettiva* — questi aspetti relativamente apprezzabili che l'*Introduzione alla Critica della filosofia hegeliana del diritto* contrappone ed insieme dialetticamente collega agli aspetti più *oppiacei*, più falsamente consolatori e falsamente risolutivi della coscienza religiosa — non potrebbero, infatti, più sussistere in una società che avesse eliminato le *creature oppresse* e l'*effettiva miseria*, che avesse sostituito al *sole illusorio* (dio) il vero *sole dell'uomo*: l'uomo.

Tanto meno la religione potrebbe essere utilizzata come *oppio del popolo* in un mondo in cui *i rapporti della vita pratica quotidiana presentino agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura*, come enuncia *l'utopia* del *I libro* del *Capitale* (64), prospettando una nozione di *razionalità* che, nel testo marxiano, resta, a dire il vero, imprecisata, ma che potrebbe essere esplicitata alla luce di quella — cui si accennava — di *onnilateralità*, che appare non solo nelle opere giovanili di Marx, ma in un testo anche posteriore al *I Libro* del *Capitale*, la *Critica del programma di Gotha*.

Ma l'uomo *onnilaterale*, totale, vale a dire l'uomo *al di là* della divisione delle classi e del lavoro, non più caratterizzato dall'esser operaio o prete o professore o farmacista etc. ma *pluridimensionale* nelle sue *attività*, una volta abolito il *lavoro* (Arbeit), verosimilmente non potrà più riconoscersi nelle vecchie forme *separate*, come *arte, religione, scienza* etc.

Se, come dice Marx nei *Manoscritti del '44*, « la scienza naturale comprenderà un giorno la scienza dell'uomo, come la scienza dell'uomo comprenderà la scienza naturale: non ci sarà che *una* scienza » (65), tutte le *forme* cui fanno capo le scienze separate son destinate al tramonto. E se tutte le *forme separate* saranno *unificate*, è difficile pensare che la più alienata di esse, quella immersa *senza residuo* nell'alienazione, la *religione*, venga ritrovata.

64) Cfr. ibidem, p. 111.

65) Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 266.

Certo gli *impulsi umani* che anche in essa urgono sfoceranno — come direbbe Bloch — nel *volto disvelato dell'uomo*: ma proprio l'attuazione di un simile *disvelamento*, il sorgere del *sole non illusorio*, coinciderà col dissolvimento della *religione*.

Dunque nel *regno della storia* non vi potrà essere religione. Se religione vi fosse, la sua sopravvivenza potrebbe infatti consentire un più che motivato dubbio sulla effettiva attuazione di quello stesso *regno della storia*.

A questo punto occorre tuttavia sottolineare che questo *regno della storia* è un *luogo utopico*, un luogo senza luogo, non solo perché *non presente*, ma perché, anche nel *futuro*, si presenta nella prospettiva di un perpetuo autotrascendimento.

Il che non vuol dire, tuttavia, che, dunque, sarà perpetuamente *al di là* rispetto ad un presente perennemente alienato, poiché Marx sottolinea anche il momento del *salto*, facendone un *luogo* storico (e precisamente la *rivoluzione* come punto di passaggio dalla *preistoria* alla *storia*).

Nel *regno della storia* non vi potrà essere religione.

Questa affermazione riguarda la previsione *utopica* della *morte* della *forma* della religione.

Occorre dunque sottolineare, a questo proposito, che il venir meno della *forma* della religione non va confuso col venir meno di atteggiamenti, di esperienze, di emozioni — tradizionalmente collegati e collegabili all'ambito religioso — che, per essere connessi alla *peribilità* dell'uomo, al suo destino *mortale*, alle sue carenze, alla sua insicurezza e all'angoscia che ne deriva, potrebbero essere configurati (con un'espressione che qui si richiama non alla metafisica ma alla concreta situazione descritta da Jaspers e, con lui, da altri rappresentanti dell'*esistenzialismo religioso*) come *situazioni limite*, o, molto meglio, marxianamente, come conseguenze implicite in quella « dura vittoria del genere sull'individuo » e in quella « contraddizione della loro unità » che è la *morte* (66), che non è agevole prevedere completamente soppresse nel *regno della storia*.

Infatti in esso — nonostante il *salto* dalla *preistoria* alla *storia* (con gli incommensurabili mutamenti che quell'evento comporta) — l'uomo continuerà a sperimentarsi come individualità (ed anzi, come individualità potenziata perché liberamente sviluppantesi) e,

66) Cfr. ibidem, p. 261.

tuttavia, — come affermano i *Manoscritti del '44* — l'*individuo come tale è mortale*.

La mortalità dell'individuo, che, con Kojève e con altri rappresentanti dell'*esistenzialismo ateo* (67), può essere considerata una delle condizioni della libertà di autoprogettazione dell'uomo nella storia — e Marx (con Schiller e Hegel, non è completamente lontano da questo punto di vista (68) — potrebbe, d'altra parte, essere concepita come tramite per la sopravvivenza di una vaga *religiosità* radicantesi nell'infelicità e nella frustrazione che possono derivare all'uomo dalla situazione e dalla previsione della radicale interruzione dell'attuazione delle potenzialità individuali.

Anche l'esperienza erotica — per fare un esempio — potrebbe essere avvelenata dall'incombere della *situazione limite*.

Se — come affermano i *Manoscritti del '44* — l'amante che non riesce a fare di se stesso una persona amata è *sventurato* ed *infelice*, si potrebbe pensare che — anche nel *regno della storia* — la morte della persona amata costituirà per l'amante una dolorosa ed inevitabile *situazione limite*, venendo meno, con essa, il *riconoscimento*, la *reciprocità* dell'amore.

D'altra parte, se, per Spinoza, *homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est* (68 a), e se per Bataille *la sessualità e la morte non sono che le fasi culminanti di una festa cui partecipa l'infinità delle creature viventi* (68 b) (per non citare Epicuro, Montaigne e mille altri pensatori); si può affermare che la morte non è un evento unilateralmente interpretabile solo nel segno del lutto e dell'angoscia.

Anzi, proprio nei *Manoscritti del '44*, Marx, presagendo, mediante il *comunismo*, una *adeguazione del genere e dell'individuo*, presuppone implicitamente un *salto* anche di quella *relazione* individuo-genere *all'interno* della quale (e nella cui dimensione alienata) finora si proponeva la *mortalità* dell'individuo: uno *spunto* che Bloch sviluppa grandiosamente col suo concetto di *extraterritorialità della morte*.

67) Cfr. A. Kojève, *Introduction à la philosophie de Hegel*, Gallimard 1947, (soprattutto l'*appendice: L'idée de la mort dans la philosophie de Hegel*).

68) Cfr., a questo proposito, *Lu*(ciano) *Pa*(rinetto), *Morte e utopia*, in *Utopia*, n. 6 (giugno 1973).

68 a) Si tratta della *Propositio* LXVII della *Pars IV* dell'*Ethica* di Spinoza: « Per l'uomo libero la morte è uno dei pensieri più trascurabili, e la sua saggezza consiste nella meditazione della vita, non della morte ».

68 b) Di Bataille è significativo — a questo proposito — il testo dedicato a *L'erotismo* (trad. italiana Mondadori 1969).

Comunque, l'apertura alla religione che si radica esclusivamente nella possibile infelicità del vissuto — indipendentemente da dogmi, da credenze, dall'oggetto religioso specifico, da una collettività di fedeli e indipendentemente dalla *forma* religiosa della *dipendenza dall'estraneo* e del *rovesciamento soggetto-predicati* — può ancora essere considerata a buon diritto *religione*?

Il senso del limite o l'eventuale *infelicità*, che da esso può derivare, *in quanto tali* sono *religione* o anche *religiosità*?

O non cominciano ad essere tali quando l'attesa e la speranza che in essi possono radicarsi, da pure e semplici *domande*, si trasformano in *risposte*, assumendo *contenuti* che *possono essere religiosi*, cangiandosi da *aspirazioni* in *pretese*?

Il giovane Marx non ha ignorato una simile tematica, ma ha tuttavia indicato nella risoluzione di essa nella religione una inaccettabile mistificazione.

E, d'altra parte, l'ipotesi della sopravvivenza di una *religiosità* in quanto collegata ad insopprimibili *situazioni limite* non pare riguardare od intaccare la validità dell'analisi marxiana della *forma* della religione come *forma* concernente un ambito *alienato* né, conseguentemente, la previsione della sua estinzione.

Qualcuno potrebbe affermare — a questo punto — che l'interpretazione proposta da Marx del problema della morte e di quello della morte della religione fa parte di una visione ottimistica che gli orrori della storia più recente hanno definitivamente esorcizzato.

Ma non si può non rilevare che il tema della *morte della religione* è radicalmente inserito nell'*utopia* marxiana e che un'interpretazione non religiosa della morte è tanto poco inattuale che Marcuse — non a caso uno degli eredi della prospettiva *utopica* marxiana — si mostra, a questo proposito, ancora più ottimista di Marx e, pur riconoscendo che « nemmeno il definitivo avvento della libertà può redimere coloro che morirono soffrendo » e che « è il ricordo di questi, il cumulo delle colpe della umanità contro le sue vittime, che oscura la prospettiva di una civiltà senza repressione », tuttavia afferma che la morte « come ogni altra necessità... può essere resa razionale — senza sofferenza. Gli uomini possono morire senza angoscia se sanno che ciò che amano è protetto dalla miseria e dall'oblio. Dopo una vita compiuta, possono

decidersi per la morte — a un momento scelto da loro stessi » (69).

Si tratta di un *ottimismo* indubbiamente più scoperto, e quindi più vulnerabile, di quello marxiano — che evitava di delineare particolari contenuti della prospettiva utopica — di una argomentazione che può sembrare inaccettabile se considerata all'interno della alienata situazione odierna, ma occorre considerare che è pur sempre l'espressione della *speranza* di un *oggi* che vuole trascendersi in un *futuro* che sia totalmente *altro*.

Ed è proprio *in attesa* dell'avvento utopico preconizzato da Marx (e da Marcuse) — nell'angoscia, nella miseria e nel rischio del presente che vuole prepararlo (e che non è affatto trionfalisticamente *certo* dell'esito delle proprie lotte, se marxianamente è conscio che il confronto dell'*antagonismo di classe* potrebbe anche terminare *con la rovina comune delle classi in lotta*) (70) — che la religione (e qui si intende soprattutto la *religione* κατ'ἐξοχήν, per eccellenza, cioé il cristianesimo), sia pure in agonia, può ricoprire un ruolo non trascurabile.

Al culmine dello *svolgimento lungo e tormentoso* (71) durante il quale si dovrebbe operare il passaggio dal regno della *preistoria* a quello della *storia*, la religiosa *protesta contro la miseria effettiva* potrebbe infatti efficacemente affiancarsi alla prassi di tutte quelle forze che vogliono radicalmente togliere la società della reificazione, qualora concordasse con esse circa l'obiettivo di una *effettuale* lotta per la disalienazione.

Ed anzi — se fosse esatta l'analisi reichiana della rimozione della autocoscienza proletaria in seguito all'appestamento borghese che l'infetta nella tutt'altro che passata fase fascista della società capitalistico-repressiva (72) — allora (anche all'interno della propria forma alienata) la religione potrebbe (provvisoriamente) assumere nuovamente il ruolo che — come Marx stesso riconosce — essa aveva talvolta rivestito nel periodo storico in cui la coscienza proletaria non era ancora *presso di sé*, vale a dire una funzione di stimolo a *ritrovare lo spirito della rivoluzione*, a *esaltare nella fantasia i compiti* che i rivoluzionari si pongono, *non a sfuggire alla loro realizzazione* (73).

69) Cfr. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi 1964, p. 188.
70) Cfr. Marx-Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Il partito e l'internazionale*, cit., p. 44.
71) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, cit., p. 112.
72) Cfr. W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, Sugar 1971.
73) Cfr. K. Marx, *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, in *Il 1848 in Germania e in Francia*, Rinascita 1948, p. 259.

Un ruolo che, in ultima analisi, non è poi del tutto in contrasto con la *forma* alienata della religione, se è vero che, nella sublimazione ideologica, essa non è considerabile come mero *riflesso* meccanico ed inerte della struttura reificata, ma che, nel trascendimento di essa, può terminare dialetticamente in una reazione che, rispetto a quella struttura stessa, *può* essere potenzialmente eversiva.

Altro, ovviamente, sarebbe il discorso, se si ritenesse che la religione sia oggi interamente coinvolta nel processo di *rimozione* della regione ideologica.

L'afflosciarsi nella fattualità esorcizzerebbe allora ogni suo afflato *profetico* e perciò stesso ogni possibilità di convergenza con la prassi intenzionata al progetto dell'*utopia* marxiana.

Ma è proprio nell'azione volta a scongiurare un simile evento che — paradossalmente — la religione *agonizzante* potrebbe trovarsi affiancata al marxismo, aprendosi, nello stesso tempo, la via della salvazione e della dissoluzione.

Il dio tappabuchi

Altra prospettiva ancora sarebbe quella di chi concedesse in pieno la *morte della religione*, ma distinguendo decisamente *religione* da *cristianesimo*, del quale, anzi, quella morte costituirebbe quasi un *rinascita*, un *disvelamento*.

È questa la tesi di Dietrich Bonhöffer, che, per essere del tutto non-marxiana, in quanto insiste sulla disarticolazione di *religione* e *cristianesimo* (laddove, come s'è visto, per Marx il *cristianesimo* è la forma *completa, compiuta, per eccellenza,* della *religione*) non è, per questo, da non prendere in considerazione, anche perché le critiche in essa contenute *contro la religione* risultano (consciamente o no) non poco aperte sulle generali prospettive marxiane.

Chi avesse il sospetto che la presente ricerca non nutra eccessive simpatie per il suo oggetto, la religione, potrà vedere, proprio nella persona di un *pastore protestante*, un interprete non certo benevolo nei riguardi del mondo religioso.

E, del resto, perché la *simpatia* dovrebbe essere una *garanzia* dell'attendibilità di una ricerca? Una simpatia per il *nazi-fascismo* sarebbe garanzia per un buono studio su di esso? Certo, la religione non gli è per nulla paragonabile, ma, una volta riconosciuta come *alienazione*, non può neppure pretendere che chi la consideri

tale si avvicini ad essa con *simpatia*. Ed è questo, mi sembra, l'atteggiamento di Bonhöffer, che si presenta — in ambito teologico — come uno dei dei più persuasivi affossatori della religione, *dal punto di vista della fede cristiana*.

Un simile paradossale atteggiamento, certo non privo di contraddizioni, è comunque benvenuto, poiché le lettere che il pastore Bonhöffer scrisse in proposito dal campo di concentramento nazista, dal quale non doveva più tornar vivo, meritano spazio e considerazione, non solo per il loro valore umano, ma perché *fenomenologicamente* (e cioè hegelianamente ed anche feuerbachianamente) permettono di considerare il fenomeno della *morte della religione* al livello di *essa stessa*: è *essa* che, dialetticamente, si trova radicalmente *altra* da quanto riteneva di essere. O, meglio, e più marxianamente, è già un *religioso* tipico, del tempo della seconda guerra mondiale, che giunge, all'interno della *fede*, ad ammettere la vacuità della *religione*. Che lo faccia *con fede* e *cristianamente* costituisce appunto un prezioso *paradosso*, comunque quanto mai degno di essere preso in seria considerazione, soprattutto quando si pensi che ha di molto preceduto i minuetti di non pochi *comunisti e cattolici* di oggi o al massimo di ieri intorno alla *religione* e che si presenta non come una spregiudicata operazione politica ma come la parola di un uomo di fede autentica, che non esitò, per essa, a farsi assassinare in un *Lager* hitleriano.

Ed è un paradosso alla seconda potenza, qualora si ponga mente al fatto che in esso prende *pienezza* nientemeno che un *aforisma* di Nietzsche, secondo il quale: « *Nel mondo non c'è religione abbastanza, neanche solo per abbattere la religione* » (74).

Bonhöffer è dunque l'incarnazione stessa della religione nel supremo momento dialettico in cui *essa stessa* presagisce il proprio *toglimento*; e del tutto in linea con i presupposti *feuerbachiani*, che, scindendo una *teologia* da una *antropologia* nella *religione* e contrapponendole, vedevano nell'esito *antropologico* della religione il suo *divenir vero*.

Contrapponendo *religione* e *cristianesimo* e leggendo (sia pur non senza interne contraddizioni) il *cristianesimo* come *umano*, non pare che Bonhöffer sfugga alla prospettiva feuerbachiana. Tanto più che in una simile *antropologizzazione* del *cristianesimo*

74) Cfr. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, Mondadori 1965, p. 94.

si dichiara, a tutte lettere, e coscientemente, un post-feuerbachiano: « Dio come ipotesi di lavoro morale, politica, scientifica è eliminato e superato; ma anche come ipotesi di lavoro filosofica e religiosa (Feuerbach!). Lasciar cadere questa ipotesi di lavoro ovvero escluderla nella misura più ampia possibile è un atto di onestà intellettuale » (75).

« Non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo, *etsi deus non daretur*. Proprio questo noi riconosciamo al cospetto di Dio! » (76).

Tralasciamo, per ora, la contraddizione inerente all'accettazione della metodologia *groziana* del *come se non* e, contemporaneamente, della *fede* di essere *al cospetto* di un dio che *onestamente* non può essere *riconosciuto* né moralmente, né politicamente, né religiosamente, né filosoficamente, né scientificamente.

E sottolineiamo, invece, che, abbastanza *marxianamente*, per Bonhöffer, la *religione* è *spia* della *debolezza* e dell'*impotenza* dell'uomo, e che questa *dipendenza* non è affatto scambiabile — come fanno i *religiosi* — con alcunché di positivo: « Le persone religiose parlano di Dio quando la conoscenza umana è giunta al limite (talvolta per pigrizia di pensiero) oppure quando le forze umane vengono meno: si tratta sempre in verità del *deus ex machina* tirato fuori da costoro o per dare soluzioni apparenti a problemi insolubili, o come forza a sostegno della deficienza umana; dunque sempre per sfruttare la debolezza umana o i limiti umani; ma questo sistema funziona solo finché gli uomini riescono con le loro energie a spingere più avanti i limiti e Dio diventa superfluo come *deus ex machina*. In generale ho forti dubbi quando sento parlare dei limiti umani (sono ancora un vero limite la morte stessa, se gli uomini ormai quasi non la temono più, e il peccato, se gli uomini ormai non lo capiscono più?); ho sempre l'impressione che si voglia in tal modo timidamente fare spazio a Dio; io vorrei parlare a Dio non ai confini, ma al centro, non dalla debolezza, ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella bontà dell'uomo. Giunto ai limiti, mi pare meglio tacere, e lasciare irrisolto l'irrisolubile. La fede nella resurrezione *non è* la *soluzione* del problema della morte. L'*aldilà* di Dio non è l'aldilà delle nostre possibilità di conoscenza. La trascendenza della gno-

75) Cfr. D. Bonhöffer, *Resistenza e resa*, Bompiani 1969, lettera del 16-7-'44, p. 264.
76) Cfr. ibidem.

seologia non ha nulla a che fare con la trascendenza di Dio. Egli è al di là in mezzo alla nostra vita » (77).

Davanti alla *maturità* del mondo, alla *kantiana* (cfr. *Was ist Aufklärung?) maggiore età* dell'uomo, la *religione* si presenta a Bonhöffer con tutti i difetti di un *punto di vista infantile*, debole, impotente, bisognoso di protezione: celebra, insomma, non l'*indipendenza*, ma la *servitù*, la *dipendenza* dell'uomo.

« Ha raggiunto ai giorni nostri una certa compiutezza il movimento iniziatosi verso il XVIII secolo (non starò qui a imbarcarmi in una discusione sulle date), che aveva come obiettivo l'autonomia dell'uomo (intendo per autonomia la scoperta delle leggi, in base alle quali il mondo vive e basta a se stesso nella scienza, nella vita sociale e politica, nell'arte, nella morale, nella religione). L'uomo ha imparato a cavarsela da solo in tutte le questioni importanti, senza ricorrere alla *ipotesi di lavoro: Dio*. Il fatto è scontato ormai nelle questioni scientifiche, artistiche e anche etiche, e nessuno osa tornarci sopra; ma da un centinaio d'anni questo vale, e in misura sempre maggiore, anche per le questioni religiose; si è visto che tutto va avanti — esattamente come prima — anche senza *Dio*. Nell'ambito genericamente umano, come in quello scientifico, *Dio* è respinto sempre più lontano dalla vita, perde terreno. La storiografia cattolica e quella protestante sono concordi nel vedere in questa evoluzione la grande secessione da Dio, da Cristo: quanto più ci si richiama a Dio e a Cristo contro questa evoluzione, tanto più questa evoluzione interpreta se stessa come anticristiana. Il mondo, pervenuto alla consapevolezza di sé e delle proprie leggi di vita, è a tal punto sicuro di sé, che ne proviamo un penoso disagio (...). L'apologetica cristiana è scesa in campo contro questa sicurezza di sé, in varie guise. Si tenta di convincere il mondo, diventato adulto, che non potrebbe vivere senza il tutore *Dio*. Pur avendo capitolato in tutte le questioni mondane, rimangono sempre le cosiddette *questioni ultime*: la morte, la colpa, cui *Dio* solo può dare risposta e per le quali c'è ancora bisogno di Dio, della chiesa e del parroco. Noi viviamo, insomma, di queste cosiddette questioni ultime dell'uomo. E se un giorno non dovessero più essere ritenute tali, se dovessero anch'esse trovare una risposta *senza Dio*? Ma a questo punto arrivano le filiazioni secolarizzate della teologia cristiana, la filosofia dell'esistenza e gli psicoterapisti, che dimostrano al mondo, sicuro e soddisfatto

77) Cfr. ibidem, pp. 215-216, lettera del 30-4-'44.

di sé, felice, che, in realtà, è infelice e disperato e che non vuole ammettere di trovarsi in un vicolo cieco da cui non sa uscire e dal quale essi soltanto potrebbero salvarlo (...). Ce la mettono tutta per portare l'uomo alla disperazione, e il gioco è fatto. Questo è il metodismo secolarizzato (...). Io ritengo gli attacchi dell'apologetica cristiana al mondo diventato adulto, primo: assurdi; secondo: scadenti; terzo: non cristiani. Assurdi: perché mi sembrano il tentativo di ricondurre alla pubertà un individuo ormai uomo, cioè di riportarlo a dipendere da cose dalle quali egli si è reso di fatto indipendente, di ricacciarlo verso problemi che, di fatto, per lui non sono più tali. Scadenti: perché si tenta lo sfruttamento delle debolezze di un uomo a un fine che gli è estraneo e che non ha sottoscritto liberamente. Non cristiani: perché Cristo viene scambiato per un determinato grado della religiosità umana, quanto dire con una legge umana » (78).

A parte l'uso discutibilissimo dell'ingannevole categoria di *secolarizzazione* e il giudizio certamente unilaterale e sulla *psicoanalisi* e sull'*esistenzialismo*, è notevole che qui, sia la *teologia cristiana* che l'*apologetica cristiana* cadano sotto la categoria della *religione* e, con essa, siano valutate come strumenti che sfruttano l'*infantilismo* dell'uomo. Dunque — proprio come voleva Marx — la *forma* della *religione* non solo non è un *a-priori* stallante *al di sopra* della storia, ma è tanto storicamente *determinata* e *transitoria* che, addirittura, il *cristianesimo*, sua *forma suprema*, ormai non appare — se non vuole annichilirsi come *religione* — che come *preambolo* ad una totale *non-religiosità*, a meno che non si accetti di riconoscerlo retaggio di *disonesti* e *infelici*, che accettano di lasciarsi *violentare* religiosamente da chi fa merce dell'*oppio* della religione:

« È passato il tempo (...) della religione in generale. Andiamo incontro a un'epoca completamente non religiosa; gli uomini, così come sono, non possono più essere religiosi (...). L'intera nostra predicazione e teologia cristiana del ventesimo secolo è costruita sull'*a-priori religioso* dell'uomo. Il *cristianesimo* è sempre stato una forma (forse la vera forma) della religione. Ma quando un giorno sarà evidente che questo *apriori* non esiste affatto ma che è stato una forma espressiva dell'uomo, storicamente determinata e transitoria, quando cioè gli uomini diventeranno realmente non religiosi in maniera radicale (...) — che cosa significa allora questo

78) Cfr. ibidem, pp. 245-247, lettera dell'8-6-'44.

per il *cristianesimo*? (...). La *religiosità* funziona ancora soltanto con alcuni *ultimi paladini* e con qualche individuo intellettualmento disonesto (...). Dovremmo gettarci proprio su questo dubbio gruppo di persone per poter vendere la nostra merce, pieni di zelo, seccati o indignati? Dovremmo forse aggredire un paio d'infelici nei loro momenti di debolezza e per così dire violentarli religiosamente? Se noi non volessimo nulla di tutto ciò, se infine dovessimo giudicare la forma occidentale del cristianesimo nient'altro che il preambolo a una totale non-religiosità, quale situazione risulterebbe per noi, per la Chiesa? Come può Cristo diventare il Signore anche dei non religiosi? Esistono dei cristiani non religiosi? Se la religione è soltanto un abito del cristianesimo — e anche quest'abito ha assunto aspetti molto diversi in tempi diversi — che significa allora un cristianesimo senza religione? » (79).

Se la definizione, *negativa*, del *cristianesimo non religioso* viene giustamente presentata in forma del tutto aporetica, il contenuto *positivo* della religione (e della sua *vera forma*: il *cristianesimo*, ivi comprese *teologia e apologetica*) è spietatamente illuminato da Bonhöffer con una critica che, si potrebbe dire, ne sottolinea — marxianamente — la radicale *alienazione*. Una *alienazione* che, pur di sopravvivere, cerca rifugio in *recessi* dell'uomo che Bonhöffer non esita a chiamare col loro vero nome: respinta dal *mondo* e dall'*adulto*, la religione (e religiosità) si disloca nell'*intimità* dell'individuo, scindendola, con una tipica operazione *straniante*, dal suo essere pubblico, dalla sua dimensione collettiva, e, anzi, ad esse contrapponendola in modo da falsamente privilegiarla. È, scrive Bonhöffer, come se la religione trovasse il suo luogo ideale nella *toilette*: « L'estromissione di Dio dal mondo, dalla sfera pubblica della vita umana ha portato al tentativo di riservargli ancora, se non altro, la sfera del *personale*, *intimo*, *privato*. E siccome ogni uomo, da qualche parte, ha sempre una sfera del privato, lo si ritiene in quel punto più facilmente vulnerabile. I segreti del cameriere — per dirla grossolanamente — ossia la sfera dell'intimo (dalla preghiera alla sessualità) — diventano il territorio di caccia dei moderni direttori di coscienza (...). Come l'opinione del volgo riesce a esorcizzare una personalità altolocata solo raffigurandosela *nella vasca da bagno* o in qualche altra situazione grottesca, così succede qui. È una specie di soddisfazione maligna sapere che ognuno ha le sue debolezze e le sue nudità (...).

79) Cfr. *ibidem*, pp. 213-214, lettera del 30-4-'44.

Dal punto di vista teologico l'errore è doppio: primo, si crede di poter chiamare peccatore un uomo, soltanto dopo aver spiato le sue debolezze e le sue volgarità; secondo, si ritiene che l'essenza dell'uomo sia nei suoi secondi piani più intimi e reconditi, definendoli la sua *interiorità*; e proprio in questi tenebrosi nascondigli dell'uomo Dio dovrebbe avere i suoi domini! » (80).

Se è *in interiore homine* che si disloca la divinità, allora oggi sono molto più suo tramite la *filosofia esistenziale* e la *psicoanalisi* che non la *religione*: « Insomma, io pretendo che Dio non venga ficcato di contrabbando in qualche estremo e segreto ricettacolo, che si prenda molto semplicemente atto della età adulta del mondo e dell'uomo, che non si *stronchi* l'uomo nella sua mondanità, ma lo si metta a confronto con Dio nelle sue posizioni più forti, che si rinunci a qualsiasi trucco di preti e non si veda nella psicoterapia o nella filosofia dell'esistenza la preparazione alle vie del Signore » (81).

Tanto più, si potrebbe aggiungere, che vi sono anche *esistenzialismi* e *psicoanalisi* non *pii*, che non spianano affatto le *vie del signore*, ma ne dimostrano la nascita dai, diciamo così, precordi colpevolizzati e resi angosciosi dell'uomo.

Ma la religione, proprio perché insiste sull'*ignoranza*, la *debolezza*, la *paura*, l'*immaturità* dell'uomo, si presenta come l'eco negativa di una situazione negativa, *alienata*. Se per Marx *dio* fa parte dell'*oppio*, per Bonhöffer, nella *religione*, esso si presenta come mero *tappabuchi*:

« Non è possibile far comparire Dio come il tappabuchi dei nostri vuoti di conoscenza; quando poi — come è inevitabile — i confini della conoscenza vengono spostati più lontano, si finisce per far retrocedere con quelli anche Dio, che viene a trovarsi in continua ritirata (...) Dio esige d'essere compreso da noi non nelle questioni irrisolte, ma in quelle risolte. Il che vale per il rapporto Dio-conoscenza scientifica, ma vale anche per i problemi universalmente umani della morte, del dolore e della colpa. Anche per questi problemi esistono oggi risposte umane che possono astrarre completamente da Dio. Di fatto — e così è stato in tutti i tempi — gli uomini risolvono questi interrogativi anche senza Dio, ed è semplicemente falso, che il solo cristianesimo possieda la soluzione. Per quanto riguarda il concetto di *soluzione*, le ri-

80) Cfr. ibidem, pp. 258-259, lettera dell'8-7-'44.
81) Cfr. idem, p. 260, lettera dell'8-7-'44.

sposte cristiane sono né più né meno vincolanti delle altre possibili. Anche in questo caso Dio non è un tappabuchi; non bisogna riconoscerlo soltanto al momento in cui siamo allo stremo delle risorse, ma nel pieno della vita; nella vita e non quando la morte è vicina, nella salute e nel vigore, non nella sofferenza, nell'azione e non soltanto nel peccato » (82).

Un dio per l'uomo sano, gioioso, attivo e non per l'uomo storpiato, *alienato*: ma è proprio qui che si presenta l'*aporia* bonhöfferiana.

Su che cosa poggia questa *fede*? Che *bisogno* può avere un uomo disalienato, *onnilaterale*, di dio? La domanda *di* dio e *su* dio, che è indubbiamente prodotto *storico* dell'uomo storpiato e alienato, sarà ponibile e *avrà senso* per un uomo radicalmente diverso?

E, se si prescinde dalle *Scritture* (che d'altra parte una secolare critica biblica ha ormai storicamente ridimensionato), che plausibilità ha (al di là della soglia del puro soggettivo) una *fede* in Cristo?

Al di là di quest'*aporia*, certo Bonhöffer vede e denuncia e respinge anche la più radicale recente teologia, che, rispetto ai suoi principi, risulta *malposta*. Anche in questo settore, il suo intervento risulta dunque prezioso.

Tillich, per esempio, « intraprese — secondo lui — un'interpretazione religiosa del mondo — contro la volontà del medesimo — e una sua raffigurazione per mezzo della religione. Impresa ardita, ma il mondo lo disarcionò e continuò la sua corsa da solo (...). Senza dubbio è necessario capire il mondo meglio di quanto il mondo capisca se stesso, ma non sotto l'aspetto *religioso* come volevano i socialisti religiosi! » (83).

Tillich è dunque un retrovolto don Chisciotte della religiosità, in un mondo che non le dà più ospitalità: è il suo privilegiamento della sfera del religioso (e cioè di un'*alienazione*) giustamente al tramonto che Bonhöffer rimprovera a Tillich e, ancor a maggior ragione, a Kierkegaard, il quale, assieme alla *religione*, ovviamente privilegia tutto l'armamentario della *toilette* dell'uomo alienato: il *dolore*, l'angoscia, la sofferenza. Insomma, Kierkegaard ha fatto « della croce, ossia del dolore, un principio, e proprio di qui nasce un metodismo malsano, che toglie alla sofferenza il carattere contingente di una provvidenza divina » (84).

82) Cfr. ibidem, p. 241, lettera del 29-5-'44.
83) Cfr. ibidem, p. 274, lettera del 6-8-'44.
84) Cfr. ibidem, p. 274, lettera del 28-7-'44.

Nella *apparentemente* eguale distinzione e contrapposizione di *religione* (Kierkegaard avrebbe detto *cristianità*) e di *cristianesimo*, Bonhöffer è, in realtà, il rovescio di Kierkegaard: se per quest'ultimo, infatti, *cristianesimo* è sinonimo di *prescindere dal mondo*, per Bonhöffer, *cristianesimo* è, invece, *porsi nel mondo* intenti nella prassi che lo muta, rivolta all'attuazione di un felice (e non castrato) uomo *maggiorenne*.

Criticabile in Kierkegaard è, secondo Bonhöffer, anche la scissione dell'*estetico* dal *cristianesimo*. Anche in questo appunto Bonhöffer si dimostra un post-feuerbachiano; raccoglie, cioè, la ridignificazione feuerbachiana dell'*Empfindung* e, dunque, anche quella, prima schilleriana e, poi, marxiana, e, ai nostri giorni, marcusiana, della *Sinnlichkeit*: « Invece di essere espulsa dalla sfera della Chiesa, l'*esistenza estetica* (Kierkegaard) dovrebbe forse trovare il suo nuovo fondamento in essa? Io sono di questa opinione » (85).

Solo a Barth Bonhöffer attribuisce il merito di aver esorcizzato la religione: « Barth fu il primo a riconoscere l'errore di tutti questi tentativi (che tutto sommato si muovevano, senza volerlo, nell'ambito della teologia liberale) nella premessa di voler riservare alla religione uno spazio nel mondo o contro il mondo » (86).

E, tuttavia, anche Barth è criticabile.

« Barth — e questo resta il suo enorme merito — è stato il primo dei teologi a iniziare una critica della religione, ma poi ha finito per mettere al posto della religione una dottrina positivistica della rivelazione, che sa dirci soltanto *Prendere o lasciare*; si tratti della nascita virginale, della Trinità o di qualsiasi altro dogma, ognuno è un pezzo ugualmente importante e ugualmente necessario del tutto, che appunto come tutto deve essere o trangugiato o rifiutato. Ora, questa non è la Bibbia. Esistono gradi della conoscenza e gradi dell'importanza, voglio dire che deve essere ripristinata una disciplina dell'arcano, che protegga dalla profanazione i *misteri* della fede cristiana » (87).

Se Barth non si salva, agli occhi di Bonhöffer, Bultmann ha ancora meno grazia: « Due parole in aggiunta alle riflessioni sulla *non-religiosità*. Ricordi il saggio di Bultmann sulla *demitizzazione* del Nuovo Testamento? Ebbene, oggi la mia opinione sarebbe che non è andato — come pensano i più — *troppo in là*, ma anzi non abbastanza in là. Non soltanto i concetti *mitologici*, miracolo,

85) Cfr. ibidem, p. 174, lettera del 23-1-'44.
86) Cfr. ibidem, p. 248, lettera dell'8-6-'44.
87) Cfr. ibidem, p. 218, lettera del 5-5-'44.

ascensione, ecc. (che in linea di principio non possono essere disgiunti dall'idea di Dio, fede, ecc.) sono problematici, ma lo sono gli stessi concetti *religiosi*. Non è possibile scindere l'idea di Dio da quella di miracolo (come vuole Bultmann), ma deve essere possibile annunciarli e interpretarli *entrambi non religiosamente* » (88).

Come si vede, nella *pars destruens*, il vigore critico di Bonhöffer è vivacissimo. Molto più aporetica, e quindi discutibile, la *pars costruens*.

Che cos'è, infatti, il suo *cristianesimo* non religioso?

« Essere cristiano non significa essere religioso in un determinato modo (...), ma significa essere uomo » (89).

« L'*atto religioso* è sempre qualcosa di parziale, la *fede* qualcosa di totale, un atto vitale. Gesù non chiama a una nuova religione, ma alla vita » (90).

« Non *homo religiosus*, ma uomo, semplicemente, è il cristiano, come Gesù — a differenza certamente dal Battista — era uomo » (91).

« Il trascendere non è doveri infiniti, irraggiungibili, ma il prossimo, dato volta per volta, raggiungibile. Dio in forma umana (...) l'*uomo per gli altri*, quindi il Crocifisso. L'uomo che vive del trascendente » (92).

« Le creature sono per noi la cosa più importante nella vita » (93).

« Ho cercato la *perfezione* nell'umano, in ciò che vive, che è terreno » (94).

Simili affermazioni, per quanto suggestive, difficilmente riescono a delineare un concetto di *cristianesimo* che sia radicalmente differente da quello di una *religione*; a meno che qui *cristianesimo* non sia sinonimo di *puro umano*, vale a dire, marxianamente, di ciò che *ancora non c'è* e il cui avvento si fonda sulla *rivoluzione*. Ma occorre dire che ha poco senso definire specificamente Cristo l'*uomo per gli altri*.

Già *di per sé* l'uomo è *uomo per gli altri*.

Aristotele diceva che è ζωόν πολιτικόν.

88) Cfr. ibidem, p. 217, lettera del 5-5-'44.
89) Cfr. ibidem, p. 266, lettera del 18-7-'44.
90) Cfr. ibidem, p. 267, lettera del 18-7-'44.
91) Cfr. ibidem, p. 268, lettera del 21-7-'44.
92) Cfr. ibidem, *Schema per un saggio*, p. 278.
93) Cfr. ibidem, p. 281, lettera del 14-8-'44.
94) Cfr. ibidem, *Pensieri diversi*, p. 275.

Per Hegel, poi, non v'è *Autocoscienza*, senza *riconosciuto* radicamento nell'*altro*; per non parlare, infine, di Marx, che, su questo punto, riprende Aristotele ed Hegel.

Su che cosa si basa, dunque, il privilegiamento di Gesù come *uomo per gli altri*?

Se, come infatti si legge, sulla *crocifissione*, allora Bonhöffer introduce surrettiziamente l'apologia della sofferenza e della redenzione per l'uomo ancora colpevole di minore età: il Crocifisso è un ente irrimediabilmente *religioso* che inquina il *cristianesimo non religioso* di Bonhöffer.

E, infatti, si legge: « Cristo non aiuta in virtù della sua onnipotenza, ma in virtù della sua debolezza, della sua sofferenza »; « Dio è impotente e debole nel mondo e così e soltanto così rimane con noi e ci aiuta » (95).

« L'uomo viene chiamato a partecipare alle sofferenze di Dio per il mondo senza Dio » (96).

A parte l'antropomorfismo (*sofferenza* di dio), quando Bonhöffer fa simili affermazioni, non situa Cristo e il divino in quella sfera dell'*infelicità* che proprio l'*uomo maggiorenne* esorcizza e toglie? Non li pone, dunque, fra i relitti di un vecchio mondo da respingere, perché vampirescamente affondato nello sfruttamento del soffrire e radicato sull'affermazione dell'*essenzialità* del *dolore*? Non ne fa oggetti analoghi a quelli — criticatissimi — della *religione*, dell'*esistenzialismo* e della *psicoanalisi*?

Il Cristo di Bonhöffer è, poi, un ente della *fede* e di una *fede* (in *dio* e nei *miracoli*) che vuol essere interpretabile *non religiosamente*, ma di questa nuova interpretazione non fornisce le modalità. Riposa interamente *in sé* e, dunque, al di là del soggettivo, non ha alcuna *giustificazione*.

E se la giustificazione consistesse nel richiamo ai *misteri* e ad una *disciplina dell'arcano*, custodita da una chiesa, non si vede perché essa dovrebbe rifiutare il titolo di *religione*.

C'è infine da sospettare che — nonostante il dichiarato postfeuerbachismo — l'*esser-per-gli-altri* del Gesù bonhöfferiano, nel suo privilegiamento, riposi anche su una non sufficientemente radicalizzata conoscenza e valutazione della Bibbia, ancora *religiosamente* circondata dall'aura del libro *religioso*.

Che è quanto Bonhöffer stesso lascia intendere quando si ri-

95) Cfr. ibidem, p. 265, lettera del 16-7-'44.
96) Cfr. ibidem, p. 266, lettera del 18-7-'44.

ferisce all'episodio del Getsemani, a proposito della preghiera *senza testimoni* che Gesù rivolge a dio, allorché *tutti* gli altri se ne stavano addormentati: « Continua a restarmi oscura la ragione per la quale gli evangelisti riportano questa preghiera, che nessun'uomo può aver udito » (97).

Una critica biblica appena appena smaliziata sarebbe subito venuta a capo di una simile *oscurità*: i vangeli non sono *storici*, se non nel senso che rappresentano il risultato complesso dell'esperienza mistica e dei dogmi e dei riti di una comunità religiosa. Chi dunque era presente alla *preghiera di Gesù* nel Getsemani è quella comunità religiosa stessa che l'ha elaborata! Se si vuole, a tutti costi, ritenere i vangeli documenti storici *tout court*, allora il fatto che riportino una *preghiera* che nessuno *poteva* udire è un chiarissimo *lapsus* che ne denuncia la manipolazione.

Il fatto che tutto ciò a Bonhöffer risulti *oscuro* è una ingenuità indiscutibilmente *religiosa*!

Il suo è dunque un Gesù della *religione*.

Come può credere in esso l'uomo affrancatosi dalla minore età? Cioè quello stesso uomo appassionatamente difeso dagli inganni della *religione* dallo stesso Bonhöffer?

E come può questo stesso uomo dare un senso a termini quali *disciplina dell'arcano* e *mistero*?

Forse Bonhöffer stesso si rendeva conto di simili *aporie* e proprio per questo rinunciava a meglio delineare il suo *cristianesimo senza religione*, ed anzi, additava nell'*ammutolimento* una delle condizioni di esso.

È a questo punto che emerge anche la prospettiva *politica* di Bonhöffer: la chiesa di questo cristianesimo, che, nel passato (e nel recente passato nazifascista) ha fin troppo *religiosamente* parlato (e non sempre *cristianamente*!) deve adesso *farsi muta*, silenziosamente convergere nella *prassi*:

« La nostra Chiesa, che in questi anni ha lottato solo per la propria sopravvivenza, quasi essa fosse il suo proprio fine, è incapace di farsi portatrice della parola riconciliatrice e redentrice per gli uomini e per il mondo. Ed è per questo che le parole antiche devono svigorirsi e ammutolire e il nostro esser cristiani si riduce oggi a due cose: pregare e operare tra gli uomini secondo giustizia » (98).

97) Cfr. ibidem, p. 174, lettera del 23-1-'44.
98) Cfr. ibidem, p. 237, maggio 1944.

È questo cristiano *ammutolito* (e, dunque, *senza teoria*, portatore solo di una critica radicale alla religione) che, secondo Bonhöffer, può instaurare un *dialogo* col marxista: « Io rifletto molto sull'aspetto di questo cristianesimo non religioso, sulla forma che può avere (...). Forse proprio qui ci toccherà svolgere una missione importante tra est e ovest » (99).

La *forma* del *cristianesimo senza religione* pare dunque essere solamente la testimonianza della negazione della *forma della religione* e la convergenza nella *prassi* con chi voglia *operare secondo giustizia*.

Più che gli esegeti che vogliono ricoprire il suo *scandaloso* testamento con i testi del Bonhöffer anteriore, mi pare che il vero *esecutore* testamentario del pastore assassinato da Hitler sia un altro martire: quel Camilo Torres, a sua volta assassinato dai carnefici del capitale, che ne potenzia il messaggio in maniera direttamente rivoluzionaria. Mi sembra, infatti, che sia abbastanza visibile un ideale tramite fra il cristianesimo *ammutolito* di Bonhöffer, intento alla *preghiera* ma soprattutto alla *prassi*, che deve rendere *uomo* l'uomo disalienato (e non può, perciò, che essere *rivoluzionaria*) e il cristianesimo di Camilo Torres (e di tutti coloro che lo hanno seguito e lo seguono) che è rivoluzione di una fede *muta*, che rimanda a *dopo la rivoluzione* la domanda sulla sua stessa sopravvivenza a quell'evento.

Di Bonhöffer Ved Metha ha scritto che « probabilmente ha esercitato sui teologi cristiani e, attraverso loro, sui cristiani di ogni tipo, un influsso maggiore di quello d'ogni altro teologo del nostro tempo. Bonhöffer era al centro del labirinto rivelato da *Honest to God* (100); ogni percorso sembrava ricondurre a lui. Un osservatore di queste cose si è espresso dicendo: *Bonhöffer ha attraversato il mondo teologico come un incendio spazza un bosco. Per rendersene conto non c'è che da scorrere le note a pie' di pagina di tutti i testi teologici usciti da una decina d'anni a questa parte* » (101).

Ma il paradosso è che non il Bonhöffer pubblicato, ma quello *inedito* delle lettere dirette a Bethge dal campo di concentramento nazista è diventato, per la teologia (e non solo per essa), un Feuerbach (torrente di fuoco)! E che ha messo nel sacco i teologi e i

99) Cfr. ibidem, p. 216, lettera del 30-4-'44.
100) La citazione si riferisce al libro di J. H. T. Robinson, *Dio non è così*, Vallecchi 1975.
101) Cfr. Ved Metha, *Teologi senza Dio*, Einaudi 1969, pp. 142-143.

religiosi parlando del cristianesimo e nello stesso tempo rendendolo muto: « Nelle lettere teologiche di Bonhöffer, per un paradosso o una metafora o un esempio concreto, ci si trova in presenza di conclusioni così palesemente terrene nelle loro implicazioni, che diventa alla fine difficile ricordarsi talora che si sta discutendo il cristianesimo » (102).

Da questo parlare del cristianesimo togliendogli la parola, da questo *ammutolimento* che sbocca irresistibilmente nel privilegiamento della *prassi rivoluzionaria*, molto avrebbero da imparare non pochi, garruli *dialoganti*, nonché quei teologi della *morte di dio* che a Bonhöffer pur si richiamano, ma che lo tradiscono, arrestandosi alla teologale loquacità, reinvischiandolo in una *religione* che egli ha sepellito nel *silenzio*, coinvolgendolo, innocente, in artifici dialettici, che ottengono di gabellare per *morto* un dio da essi semplicemente (e semplicisticamente) *ibernato*, e, ahimé, di stornare e di occultare il tema, invece radicalmente primario, della *rivoluzione*.

102) Cfr. ibidem, p. 186.

L'ATEISMO DI MARX: UNA LEGGENDA

La canonizzazione di Marx

Si può leggere, nell'edizione 1949 della *Grande enciclopedia sovietica*, alla voce *ateismo*: « Una teoria autenticamente scientifica dell'ateismo militante si trova negli studi geniali di Marx, Engels, Lenin, Stalin. L'ateismo marxista-leninista si distingue in maniera radicale da tutte le forme di ateismo che lo precedono, e apre una nuova era nella lotta contro le credenze religiose. L'ateismo proletario formato da Marx e Engels è un ateismo conseguente dal principio alla fine, e combattivo. Mentre l'ateismo borghese premarxista si fondava su di un materialismo metafisico, quello proletario si fonda sulle granitiche basi del materialismo storico e dialettico, possente strumento di conoscenza scientifica della realtà e di trasformazione rivoluzionaria della realtà stessa (...). L'ateismo proletario è un'ideologia materialistica che ha trionfato nel paese del socialismo, l'Unione Sovietica e unisce in tutto il mondo sterminate masse di lavoratori » (1).

L'affermazione che quella dell'*ateismo proletario* è un'*ideologia* non è una *confessione*: si tratta solo dell'uso del significato *debole*, leninista, di un termine che, invece, in Marx, è indissolubilmente collegato alla complessa nozione di *falsa coscienza*.

Se per il *Dia-mat* l'*ateismo* fosse veramente un'*ideologia* in senso autenticamente marxiano non vi sarebbe nulla da eccepire sulla correttezza di quella formulazione. Invece, per esso, *ideologia* ha il significato neutro di *concezione filosofica* e, in questo caso, la definizione diventa marxianamente inaccettabile, tanto più che è basata anche sulla *presupposizione* che le teorie di Marx, Engels,

1) Cfr. *La religione nell'URSS*, a cura di A. Bausani, Feltrinelli 1961, pp. 23-24.

Lenin e Stalin, *a priori*, rappresentino un *corpo dogmatico* di ferrea e catechistica unità e continuità.

Una corretta *analisi storico-filosofica* solleverebbe certamente non pochi dubbi in proposito, anche se la storia (la storia dello *stalinismo*) può abbastanza agevolmente spiegare l'accaduto.

« Lo stalinismo » — ebbe a dichiarare non molto tempo fa Lukács — « non ha nemmeno assolto questo compito elementare », vale a dire, quello di « pubblicare tutti i testi di Marx, cosa che sarebbe stata facilissima, e oggi abbiamo a disposizione solo la minima parte dell'opera completa di Marx » (2).

E fra i manoscritti marxiani che, a suo tempo, Stalin non volle fossero editi nel *canone* dogmatico del *Dia-mat* si trovano, tra l'altro, quei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* in cui Marx esplicitamente dichiara *non-ateistico* il proprio punto di vista.

L'ignoranza di un tale fondamentale testo non è tuttavia di per sé sufficiente a giustificare l'*ideologia dia-matiana* del preteso *ateismo marxiano*.

Ne *La sacra famiglia*, per esempio, si rinviene un passo, nel quale si definisce l'*ateismo* come « der letzen Stufe des Theismus, der *negativen* Anerkennung Gottes (l'ultimo grado del teismo, l'ammissione di dio *per negazione*) » (3), che avrebbe dovuto mettere sull'avviso gli *ideologi* sovietici.

Né il preteso *ateismo* marxiano va unicamente esplicato come effetto del testuale *ut unum sint* voluto da Stalin.

Anche nell'*eretica* Jugoslavia, e secondo la non dogmatica rivista *Praxis*, si continua a parlare tuttavia dell'*ateismo marxista*, pur ammettendo che esso abbia « un significato del tutto diverso dall'ateismo illuminista » (4).

Se si sfoglia, poi, *Les marxistes et la religion* di Michel Verret (significativamente tradotto in italiano col titolo *L'ateismo moderno*) vi si trova una del tutto marxianamente inammissibile equazione fra *proletariato* ed *ateismo*: « L'ateismo proletario, di cui l'ateismo comunista non è che l'espressione teorica conseguente, è (...) anch'esso il prodotto del mondo moderno. Esso esprime la lezione concorde del lavoro, della rivoluzione e della scienza. Per

2) Cfr. Abendroth, Heinz-Holz, Kofler, *Conversazioni con Lukàcs*, De Donato 1968, p. 175.
3) Cfr. Marx-Engels, *Die heilige Familie*, Europa Verlag Wien 1967, p. 116.
4) Cfr. Branco Bosnyak, *Il socialismo e la religione*, in *La rivolta di Praxis*, Longanesi 1969, p. 155.

eliminare l'ateismo di classe bisognerebbe eliminare la classe stessa (...). Questa classe atea annuncia una umanità atea » (5).

Dove Verret non tiene conto, tra l'altro, del fatto che, nell'autentica prospettiva *marxiana*, il *proletariato* va soppresso (insieme a tutta la *divisione di classe* della società) e che dunque anche l'*ateismo*, suo preteso *predicato essenziale*, lungi dal caratterizzare la *futura* nuova *umanità* sorta dalla *rivoluzione*, è totalmente confinato *all'interno* della *preistoria*, della *alienazione*.

Non desta dunque meraviglia che anche gli *ideologi* francesi del *Dia-mat* — ufficialmente *destalinizzati* — nell'*Avant-propos* di un *recueil* (che significativamente ignora i *Manoscritti del '44*) di testi marx-engelsiani *Sur la religion* (traduzione francese di una traduzione tedesca di una edizione sovietica che ha trovato, qualche tempo fa, anche una traduzione italiana, per i tipi della Samonà e Savelli) non abbiano trascurato di cogliere l'occasione per affermare che Marx e Engels avrebbero nientemeno stabilito *les fondements théoriques de l'athéisme* (6).

In quali testi marxiani sia rinvenibile una tale *fondazione teorica* non veniva tuttavia rivelato, ma è un fatto che la *leggenda* che concerne quell'*ateismo* è dura a morire e s'aggira anche in cervelli italiani, come si può constatare, tra l'altro, leggendo la *non-recensione* fatta da Carlo Cardia a una nuova raccolta, da me curata, di testi marxiani sulla religione (7), nel corso della quale egli auspica che *resti ferma l'istanza ateistica del marxismo* (8).

Alla concordia dei *Dia-mat-marxisti* sul preteso *ateismo* marxiano fa, d'altra parte, riscontro quella, senza eccezioni, dei teologi e pubblicisti *cristiani*, anche se ovviamente, il valore conferito a quell'*ateismo* è di segno reciprocamente opposto.

A proposito della bibliografia teologale sull'*ateismo* marxiano è inutile fare citazioni: sarebbero legione. Vale solo la pena di richiamare, forse, per la notorietà, la diffusione e la fama, che lo accompagna, di essere un libro *progressista*, un unico testo, quello del salesiano Giulio Girardi (9), secondo il quale « il carattere ateo del marxismo non è contestato da nessun studioso serio » (10).

5) Cfr. M. Verret, *L'ateismo moderno*, Editori Riuniti 1963, p. 133.
6) Cfr. Marx-Engels, *Sur la religion*, textes choisis, traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et E. Bottigelli, Editions sociales, Paris 1968.
7) Cfr. K. Marx, *Sulla religione*, a cura di L. Parinetto, Sapere edizioni 1972.
8) Cfr. *Quale società*, maggio-giugno 1972, p. 92.
9) Cfr. G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, Cittadella editrice 1970.
10) Cfr. ibidem, p. 47.

Marx *non era marxista*, ma finora, nessuno gli aveva rinfacciato di non essere uno *studioso serio*.

Certo, la confusione di padre Girardi fra *Marx* e il *Dia-mat-marxismo* è comprensibile, quando si consideri che perfino tra i marxisti dichiaratamente *non-stalinisti* si trova chi, come Lucio Lombardo Radice, *memorabilmente* giunge a leggere *alla rovescia* (falsificandolo irrimediabilmente) il pur limpido testo marxiano. E ritiene coerente ad esso l'affermazione che « una religione è quale i credenti la fanno, perciò non è a priori, per definizione, né conservatrice né rivoluzionaria » (11), laddove Marx, evidentissimamente, dice l'*opposto*, cioè che « è l'uomo che fa la religione, e non la religione che fa l'uomo », ma sottolineando, nel contempo, che « precisamente la religione è la coscienza di sé e la consapevolezza del proprio valore dell'uomo, il quale *o non ha ancora acquistato la propria autonomia o l'ha già perduta* » (12). È dunque l'*uomo alienato* che *fa la religione* e la religione è (come s'è accennato anche nei saggi precedenti), almeno per Marx, una *forma alienata* che, nel *regno della storia*, non sussisterà più.

Questa *abolizione* non è tuttavia, per nulla, come si vedrà, identificabile con l'*ateismo*.

Davanti alle mistificanti letture marxiane di non pochi marxisti, le distorsioni dei teologi sono già più comprensibili, ma non per questo giustificabili. Non pare, infatti, pretesa eccessiva quella di chiedere a chi discute Marx di conoscerne direttamente il testo e di adeguatamente valutarlo, senza la mediazione di una *canonizzazione* che *può* anche sfigurarlo.

Né un simile *ritorno a Marx* è solo una corretta istanza filologica: dietro ogni *ritorno* (a Gesù, a Paolo di Tarso, etc. etc., come Marx stesso insegna nel *Diciotto Brumaio*) *può* infatti celarsi una *contestazione* del presente, un *andare avanti* che, opponendosi alle *sclerotizzazioni dottrinarie* (indubbiamente collegate alla prassi) *può* anche presentare un, più o meno mediato, rilievo politico.

Le cornacchie

In una bella rielaborazione di leggende chassidiche dovuta a Martin Buber si legge che le cornacchie « hanno tre singolari

11) Cfr. AA. VV., *Il dialogo alla prova*, Vallecchi 1964, p. 87.
12) Cfr. K. Marx, *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, p. 394.

caratteristiche. La prima è che nessuna non-cornacchia può trattare con loro perché non è da loro ascoltata; con i loro schiamazzi coprono la sua voce. La seconda è che esse sono dell'opinione che nel mondo degli uccelli non esistono altro che cornacchie, tutti quegli uccelli che si considerano appartenenti a un altro tipo sono cornacchie travestite e devono essere indotti, con schiamazzi che superano ogni limite, a manifestare la loro vera natura. La terza è che nessuna di esse sopporta di essere sola con se stessa; la cornacchia che si allontana dal suo stormo muore di spavento per la solitudine » (13).

I costumi delle cornacchie buberiane sono singolarmente simili a quelli dei teologi, che sovente non sono in grado di evitare quella sorta di *terrorismo* ideologico di cui si ha già un notevole esempio nella concezione anselmina (tuttavia difesa da Barth) per la quale chi non è in grado di riempire di significato il termine *dio* sarebbe irrimediabilmente *insipiens*.

Recentemente anche Maritain ha ripreso una simile prospettiva, modernizzandola con un pizzico di psicanalisi, e sostenendo che almeno alcuni atei « credono di non credere in Dio, ma (...) in realtà credono inconsciamente in Lui, perché il Dio di cui negano l'esistenza non è Dio, ma qualcos'altro » (14).

Più sottile — anche se egualmente inaccettabile — è la posizione di chi crede di aver ragione dell'*ateismo* mutando il nome di dio (e il luogo del suo soggiorno).

Al dio che esiste *remoto dal mondo* — come « una ricca zia in Australia », ha detto non senza corrosiva efficacia Johan A.T. Robinson in *Honest to God* (15) — si è cercato di sostituire un dio *connesso al mondo*; al dio *estraneo* e incombente dall'*alto*, un dio del *profondo*: se è permesso riprendere l'ironia di Robinson, un *cantiniere* o *minatore* del mondo. E si è così creduto che nessuno potesse permettersi di negare il cantiniere!

Così, per esempio, ha fatto Paul Tillich, ritenendo di mettere le cose a posto semplicemente mutando il nome di dio in quello di *profondità*: « Il nome di questa infinita ed inesauribile profondità, fondamento di ogni essere, è Dio. È a questa profondità che si riferisce la parola Dio. E se tale parola non ha più ormai per voi molto significato, traducetela, e parlate delle profondità della

13) Cfr. M. Buber, *Gog e Magog*, Bompiani 1964, pp. 92-93.
14) Cfr. *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, Brescia 1950, p. 9.
15) Cfr. J. A. T. Robinson, *Dio non è così*, Vallecchi 1965, p. 52.

vostra vita, della sorgente del vostro essere, di ciò che veramente vi importa, di ciò che prendete veramente sul serio, senza riserve. Per farlo dovrete forse dimenticare qualcuna delle nozioni tradizionali di Dio, dovrete forse dimenticare questa stessa parola. Ma se sapete che Dio significa profondità, sapete già molto di lui. *Non potrete allora definirvi atei*, o non-credenti, *perché non potrete dire: la vita non ha profondità*, la vita è superficiale, l'Essere stesso è soltanto superficiale! Solo se vi sentiste in grado di dire tutto questo in piena serietà, sareste atei; altrimenti non lo siete. Chi conosce la profondità, conosce Dio » (16).

Si tratta di una *leggerezza* filosofica che manco si sogna di impostare un rapporto tra il termine *profondità* e il termine *dio* e che non si chiede per nulla se la predicazione di esistenza sia fattibile, in egual guisa, sia per l'uno che per l'altro termine.

Siamo veramente al *fumetto* teologale.

Quando, poi, si argomenti, con Robinson, che il dio *cantiniere* è più accettabile del *vecchio che sta in cielo*, perché si riconnette alla *psicologia del profondo* e « il linguaggio egualmente mitologico che Freud adopera a proposito dei conflitti dell'inconscio risulta perfettamente accettabile » alla mentalità attuale (17), occorre stare ben attenti al rischio che si corre: connettendolo al *profondo* (e spostandolo dal *cielo - super-io* e dintorni) i cristiani rischiano di demonizzare il loro vecchio dio. *Diavolo* infatti, per Freud, non è che un *altro nome* per *profondo, inconscio*. E, una volta allogato dio nell'*inconscio*, chi potrebbe impedire di affermare che anch'esso non è che un *altro nome* dell'*inconscio* stesso? Cioè, che esiste non dio, ma l'*inconscio*?

Come si vede, abbastanza concordemente per i teologi, dio sarebbe definibile, insomma, come quell'ente che sfugge alla negazione perché, quando è negato, diventa *altro* da quello che si riteneva che fosse! In altre parole: tutte le cornacchie hanno un dio e non vi possono essere al mondo che cornacchie.

Se la concordia teologale sull'*ateismo* di Marx viene considerata all'interno di questa prospettiva, si può dunque anche pensare che l'inquinamento *dia-matiano* sia solo secondariamente responsabile, in ambito religioso, del relegamento di Marx nella bolgia degli *atei*.

16) Cfr. P. Tillich, *La profondità dell'esistenza*, Pelican 1962, p. 63, cit. in Robinson, cit., p. 43.
17) Cfr. J. A. T. Robinson, *Dio non è così*, cit., p. 70.

Quando si giunge a ritenere che una qualsiasi posizione che non collima con quella religioso-teologale non sia altro, in verità, che una posizione identica ad essa (sebbene superficialmente *deviata*), non c'è bisogno del soccorso del *dia-mat* stalinistico per giungere a vanificare ogni possibilità di colloquio con chi si consideri realmente *altro*. Qui si ha a che fare ancora con l'arcaica concezione che il teologo (sarebbe meglio dire *l'inquisitore*) ha comunque sempre ragione e che *l'altro* è comunque sempre irrimediabilmente *insipiens*. Per una simile concezione *totalitaria* non esiste dunque che la credenza in Dio e il suo opposto (che è poi *inconsciamente* la *stessa cosa*): *tertium non datur*! Se Marx non condivide il punto di vista teologale-religioso, allora non può essere che *ateo*, vale a dire, a suo modo, ancora *religioso*.

L'evacuazione

La *ideologia* della *secolarizzazione*, di cui non a caso Marx è uno dei principali bersagli, non è che l'applicazione alla *storiografia* di un simile terrorismo ideologico.

Se ne può prendere a specifico esempio il volume del *neotomista* Georges Cottier, che dedica quasi quattrocento pagine a *L'athéisme du jeune Marx* (18) scivolando con incredibile disinvoltura sul fatto che *dichiaratamente* il giovane Marx respinga e il punto di vista *ateistico* e quello *teistico*.

Per Marx, insomma, come si vedrà, *tertium datur*, ma questa radicale *alterità* non può essere coglibile, per i teologi, che come *non-ragione* e difatti Cottier scrive che il preteso *ateismo* marxiano « non è la conclusione di un ragionamento », non è una deduzione di *ordine razionale* (19).

Si vedrà, fra poco, se quest'opinione sia accettabile.

Per ora vale la pena di indugiare sulla *categoria* (difficilmente considerabile come correttamente storiografica) di *secolarizzazione*, della quale, più o meno dichiaratamente, volentieri fanno uso (od abuso) coloro che, come padre Cottier, o per citare un nome ben noto, il protestante Karl Löwith, manipolano teologicamente la storia della filosofia moderna e contemporanea riducendola quasi *in toto* ad un'*eresia* della *dogmatica* cristiana.

18) Cfr. Paris, Vrin 1959.
19) Cfr. G. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, cit., p. 358.

La *categoria* della *secolarizzazione* ha cioè l'ambizione di mostrare come almeno alcuni dei più importanti pensatori non religiosi od atei della filosofia moderna e contemporanea presentino concezioni che, sotto un'apparente veste *totalmente altra* rispetto a quella *teologale* non sono invece che la *riduzione allo stato laicale* di nozioni un tempo dogmatiche, sicché (come nell'esemplare caso del *ritorno del rimosso*) nel cuore stesso dell'ateismo o della non-religione la teologia rispunterebbe trionfalmente.

Il libro di Cottier — al quale non si può disconoscere l'erudità informazione — è un esempio rilevante della mistificazione cui può condurre l'uso della categoria di *secolarizzazione*.

Che cos'è, per questo libro, infatti, la *alienazione*, vale a dire la nozione che sottende ampiamente al pensiero moderno e contemporaneo, almeno da Rousseau a Hegel, da Feuerbach a Marx, dal marxismo all'esistenzialismo e a certe scuole psicanalitiche? Non molto più che una *variazione* (in peggio) sul tema (rimosso) della κένωσις (evacuatio) paolina! Tant'è vero che Cottier addirittura traduce sistematicamente i testi marxiani di cui usufruisce la sua esposizione sostituendo al termine *Entaüsserung* il termine κένωσις per sottolinearne la teologicità o, meglio ancora, talvolta, addirittura, la *cristologia*.

Ed è proprio a questo proposito che la sua *storiografia* tradisce il proprio segreto. La traduzione di *Entaüsserung* con κένωσις è infatti dichiaratamente usata « al fine di sottolineare un'implicazione del pensiero di Marx *della quale forse egli non era conscio* » (20).

Si annuncia qui una nuova era della storiografia filosofica: quella in cui sapremo non ciò che hanno *veramente* pensato Hegel o Cartesio, ma quello che *inconsciamente, teste David cum Sybilla*, si agitava nei loro precordi e che solo qualche *illuminato* ci può *rivelare*.

D'altra parte, la paradossale *macchina* costruita da Cottier presenta alcuni *particolari* filologali abbastanza pregevoli (per esempio, il richiamo della *traduzione luterana* dell'ἐκένωσε del testo paolino con *hat sich selbst geeussert*), ma si rivela un *trompe-l'oeil* grottescamente mistificante e decisamente inaccettabile quando enfatizza *unilateralmente* la diretta discendenza della *esteriorizzazione* hegeliana e marxista dallo *svuotamento divino* (κένωσις) in Cristo,

20) Cfr. ibidem, p. 246.

quasi che quest'ultimo fosse l'autentico ed esclusivo *archetipo* del *divenir-altro* dell'*Entaüsserung*.

Se proprio si voleva far un uso più credibile di un non disprezzabile apparato filologico, presentando almeno la κένωσις, non nel suo aspetto *retro-volto* e conservatore, ma in quello *eversivo*, si sarebbe dovuto darle per madrina la teologia di Thomas Münzer, un po' più vicino, almeno nel tempo, a Hegel che non a Paolo di Tarso. In Münzer, infatti, il tema dello *svuotamento* (*Entwerdung*) — mediato da Tauler — « trasportato dal piano della metafisica dell'essere a quello dell'impegno etico si tradurrà in un rifiuto dell'iniquo ordine sociale esistente » (21).

L'*evacuatio* — « termine tecnico della mistica [che] indica l'atto mediante il quale l'uomo è svuotato dalle cure del mondo » (22) — rovescia la consueta rotta del proprio significato, nel pensiero di Münzer, e da *fuga dal mondo* passa, invece, ad indicare (mediante quella tendenziale *conversione* verso l'*ateismo* che Bloch ha sottolineato nella *mistica* cristiana) un *impegno nel mondo*, sicché è semmai in questa *inversione di tendenza* che lo *svuotarsi* (*leherwerden*) teologale (originariamente uno *straniarsi dal mondo*) si converte in un *divenir-altro* mondano, in una alienazione *positiva* che può preludere, per esempio, a quella di Rousseau.

Ma anche nel caso che si intendesse collegare l'*aliénation* roussoiana alla *teologia eversiva* di Münzer, piuttosto che a quella *padronale* di Paolo di Tarso, che importanza potrebbe rivestire, per il rinvenimento e la descrizione del senso caratteristico e del contenuto *storico-specifico* della nozione roussoiana (o dell'*Entaüsserung* o dell'*Entfremdung* hegeliana, feuerbachiana e marxiana), l'insistere prevalentemente sull'*Entwerdung* o sul *leherwerden* münzeriani? Non sarebbe un cadere dalla *ideologia* della fede nella *partenogenesi* delle *idee* in quella, ancor più contestabile, nella *partenogenesi* delle *parole*, come se il rapporto *teoria-prassi, filosofia-storia* non fosse mai stato sottolineato, come se *L'ideologia tedesca*, nella sua totalità, veramente non fosse scampata alla *rodente critica dei topi*?

Nessuno può negare la profonda preparazione culturale che presuppone la emersione della categoria di *aliénation*, per esempio, in Rousseau, ma è dubbio che tutto quanto si può conoscere sulla κένωσις paolina, sulla sua traduzione luterana o sull'*Entwerdung*

21) Cfr. Thomas Münzer, *Scritti politici*, Claudiana 1972, introduzione, versione e note a cura di E. Campi, *Introduzione*, p. 22.
22) Cfr. ibidem, p. 80.

münzeriana ci potrebbe ridare, se fossero andati perduti, lo *storico-specifico* dei testi di Rousseau.

E a maggior ragione dicasi per quelli di Hegel o di Marx, anche se non ha certamente torto Enrico De Negri a scrivere che « il sistema dell'Hegel si compendia in un tremendo amalgama di teologia protestante, riformata essa stessa, e di geniali visioni gnoseologiche »; anche se giustamente sottolinea « quanto teologismo sia passato — per una via da cui si staccano, a destra, nonché a sinistra, innumerevoli sentieri, — nel pensiero che si dice laico » (23).

Ferma restando, infatti, l'eredità teologica presente nel sistema hegeliano, occorre insistere sul fatto che la sua *specificità* è appunto un *tremendo amalgama* e non, semplicemente, un'*eresia* cristologica da recuperare o da confutare da parte di una pretesa *genuina* cristologia, come pare essere l'intenzione dei portatori della categoria di *secolarizzazione*.

Che dunque il tema della *Menschwerdung* (incarnazione) sia certamente riferibile, in una originale *variazione*, anche alla *Fenomenologia*, non muta il fatto che, una volta asserito, come fa Cottier (24), che l'opera hegeliana è un'enorme esemplificazione della κένωσις-*Menschwerdung*, non sia colto ancora che molto parzialmente lo *storico-specifico* che la caratterizza. Così quando si afferma che il *processo dialettico* (Fortsetzung) deriva dalla *processio* delle figure della trinità (25).

Dato poi, ma non concesso, che la *cristologia* di Hegel non sia che un'immensa *eresia* della teologia cristiana; dato, ma non concesso, che il pensiero marxiano rappresenti, a sua volta, un'eresia dell'eresia hegeliana, e dunque sia, a sua volta, un'eresia *deviata*, che se ne vorrebbe sensatamente concludere?

Che quindi siamo tutti irrimediabilmente *cornacchie*?

O che la teologia cristiana, bene o male, porta alla teorizzazione della rivoluzione proletaria?

Libero chi vuole di opinarlo, purché dia mano all'attuazione di questa rivoluzione, poiché è questo che finalmente importa, anche se gioverebbe immensamente intraprenderla con lo stimolo di un bagaglio concettuale *teorico* e non *ideologico*.

Se, invece, la *cristologizzazione* di Marx ha di mira la *padronale* riduzione di Marx a un impotente dolce Gesù protettore della manipolazione, allora val la pena di armarsi di uno spietato rigore filologico e di dimostrare non solo che Marx ha denunciato, a più riprese, la *teologia* di Hegel, sottolineandone precisamente le mistificazioni col riportarle alla rispettiva mistificazione *archetipa* della *mitologia* cristiana, ma che ha sempre e *dichiaratamente* rifiutato il cristianesimo, sia sotto l'aspetto dogmatico, che sotto quello pratico, dell'*ideologico* amore cristiano, come parecchi testi possono provare (26).

Questa risoluta contrapposizione all'*ideologia* e all'*alienazione* della religione (e del cristianesimo in particolare) non sono tuttavia considerabili, come si vedrà, alla stregua di un *ateismo*.

Ateismo e *religione* non sono solo, marxianamente *opposti* irreali, in quanto confluiscono reciprocamente l'uno nell'altra, sono un dialettico rovescio l'uno dell'altra, e pertanto sono *una sola cosa*; ma *per essa* (per la *coscienza religiosa* stessa) non è detto che l'*ateismo* escluda la religione, almeno *talvolta*, come può mostrare il significativo esempio del *buddismo*, religione *atea* per eccellenza.

D'altra parte, la stessa *teologia negativa*, anche quella *cristiana*, dallo pseudo-Dionigi al cardinal Cusano, giunge a pensare (e sia pure nel *rovesciamento* dell'*ottica* religiosa), che l'*essere non si addica a dio*: « In deo non est ens nec esse (...). Esse formaliter non est in deo (...) Deo ergo non competit esse » (27).

Per non parlare della *mistica*, che, prima di Ernst Bloch, Gottfried Keller ha significativamente avvicinato — almeno in alcuni suoi rappresentanti — all'*ateismo* di Feuerbach. Ed infatti, nel *Pellegrino cherubico* di Angelo Silesio si può leggere: « Io son grande come Dio, Egli è piccol come me, / Non sopra di me Egli può essere, né io sotto di lui ». E ancora: « Io so che senza me Dio non può vivere un istante. / Se io mi annullo, di necessità Egli deve morire ». Oppure: « Io sono ricco quanto Dio; non ci può essere granellino / Che (credimi uomo!) io non abbia comune con lui ». Citando questi versi, Keller domanda: « Non si crederebbe di sentire il nostro Lodovico Feuerbach? » (28).

Se dunque la posizione *religiosa* può essere *atea*, la posizione marxiana, *non più atea*, può essere radicalmente *anti-religiosa*.

Dio e religione sono due problemi *distinti* e distinguibili.

23) Cfr. E. De Negri, *Teologia e storicismo*, introduzione a *I principi di Hegel*, La Nuova Italia 1949, p. 15 e 25.
24) Cfr. G. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, cit., p. 29.
25) Cfr. ibidem, p. 32.
26) Cfr. K. Marx, *Sulla religione*, a cura di Luciano Parinetto, Sapere 1972: in particolare l'*Anti-Kriege*.
27) Cfr. Meister Eckhart, *La nascita eterna*, Sansoni 1953, pp. 8-10.
28) Cfr. G. Keller, *Enrico il Verde*, Einaudi 1944, p. 568.

La *categoria* della *secolarizzazione* è dunque *mistificante* ed ha perfettamente ragione Ernst Bloch, discutendola in Löwith, a non usarle alcun riguardo e a definirla, con sferzante ironia, « quella specie di ricerca genealogica (...) sulla nonna nella mitologia; per lo meno con il suo fine secondario di rappresentare il nipote come uno che manda in rovina gli antichi beni del tempio » (29).

Si tratta, per Bloch, di un'operazione *revisionistica*, correlativa a quella che tenta di manipolare il marxismo proprio col risalire da esso « ad una presunta origine classica unica », sicché « il marxismo (...) senza riguardo alle sue fonti più peculiari, proletario-rivoluzionarie, viene estenuato e ridotto a una dottrina per lo meno ancora razionale, anche se decisamente non materialistica. Ma ecco che nella tarda borghesia, soprattutto tedesca, si manifestò in misura crescente la diffusione dell'irrazionalismo; grazie ad essa si poté procedere alla denigrazione di Marx, contrapponendo originali assolutamente mitici a presunte scimiottature. Di conseguenza, in luogo della kantianizzazione od anche dell'hegelizzazione che di Marx si faceva un tempo, subentrò un radicale tentativo d'annientamento con una specie di denuncia di plagio. Fiorisce così una sorta davvero ineffabile di feticismo delle fonti, per cui da Marx si risale a Gioacchino da Fiore o ad Agostino o addirittura, infine, alle mitiche attese di salvezza della protostoria (...). Ciò che si ha di mira, è quel caso serio che si chiama Marx; lo si arresta e lo si smaschera come *soi-disant* ladro sacrilego. Tutto questo, solo allorché si ha un *decrescendo* della secolarizzazione, e d'una secolarizzazione che sente il puzzo di carogne della rivoluzione. Dopo di che, l'umanità non è nient'altro che il trivializzato Figlio dell'Uomo, la solidarietà proletaria è solo una scadente riedizione del comunismo caritativo dei primi cristiani, il regno della libertà equivale esclusivamente al Regno dei Figli di Dio, e tutto questo al livello del più scadente pseudo-illuminismo ateo (...). Il materialismo storico qui è nel suo insieme ' storia della salvezza nel linguaggio dell'economia politica ' e ' la fede comunista ' è ' una pseudomorfosi del messianismo ebraico-cristiano '. Di un marxismo battezzato in tale misura, totalmente mascherato come plagio, liquidato magicamente, non arreca scandalo,

29) Cfr. Ernst Bloch, *Karl Marx*, Il Mulino 1972, pp. 52-53.

né meraviglia che si possa affermare: ' paragonata a quella di Marx, la filosofia di Hegel è realistica ' » (30).

La conclusione di Bloch è che dunque « *un buon contenuto* (...) *non diventa più debole per il fatto di essere stato rettificato e, ancora più ovviamente, non è secolarizzato per il fatto di essere realizzato col venire messo in piedi* » (31).

Il giudizio blochiano non colpisce solo Löwith ma, indirettamente, anche Cottier e tutti coloro che, alla loro stregua, ammaniscono orgiastiche indigestioni di sussurrati incesti fra *hegelismo, marxismo e teologia cristiana.*

Ma vale la pena di trarre qualche esemplificazione di *ricerca della nonna* dal libro di Cottier.

Per esso, ad esempio, l'*Aufhebung* è la secolarizzazione della *esaltazione* paolina (32); l'*Entfremdung* è la secolarizzazione dell'*estraneazione* da dio per opera del peccatore (33); il *Gattungswesen* è una *laicizzazione dello Spirito Santo* (34); « l'idea marxiana di alienazione è nient'altro che l'esplicazione della trascendenza, data dal punto di vista dell'immanentismo » (35); « il Proletariato, carico della sofferenza universale, è l'eco del servo sofferente di Isaia. È il messia e, come il Cristo di una certa teologia d'ispirazione luterana, per compiere la propria missione redentrice, deve innanzitutto essere peccato e maledizione (...). Il Proletariato è il protagonista d'una sorta di mistero pasquale » (36); « il *lavoro* marxiano è l'ultima espressione (...) della cristologia » di Hegel (37); v'è « in Marx quasi un manicheismo latente » (38); « il mondo senza Dio di Marx è popolato di entità. La prima di esse è l'Uomo stesso in quanto *Gattungswesen* » (39).

Ovviamente il *museo degli orrori* della *confraternita* della *secolarizzazione* non si ferma qui.

Anche un autore che recentemente è entrato a farne parte, Ferdinando Ormea, propone, per esempio, ai suoi « amici marxisti » l'ennesima *secolarizzazione* di Marx ammanita nell'« *accurato*

30) Cfr. ibidem, pp. 52-53.
31) Cfr. ibidem, p. 54.
32) Cfr. G. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, cit., p. 32.
33) Cfr. ibidem, p. 34.
34) Cfr. ibidem, p. 67.
35) Cfr. ibidem, p. 158.
36) Cfr. ibidem, p. 176.
37) Cfr. ibidem, p. 258.
38) Cfr. ibidem, p. 268.
39) Cfr. ibidem, p. 368.

e, oserei dire, raffinato commento di (...) Claude Trésmontant [il quale] fa notare che le tesi di Marx sono autentiche tesi metafisiche, ontologiche: Marx afferma [nei *Manoscritti del '44*] che il mondo, la natura non devono il loro essere ad alcun altro essere, esistono *per se stessi*, sono ontologicamente sufficienti. Marx attribuisce al mondo e alla natura ciò che i teologi attribuiscono a Dio: l'esistenza per sé, a sé (...). Non vi è dubbio secondo noi, che l'affermazione che il mondo esiste di per sé, che è autosufficiente, che l'evoluzione è autocreatrice è una affermazione che scientificamente è oggetto di accurati studi che deve quindi ancora essere provata, mentre così come è pronunciata da Marx si riallaccia all'ontologia e alla metafisica » (40).

Su questa *specie di ricerca genealogica sulla nonna nella mitologia* (che qui confonde volentieri Marx con Darwin) e sulle precedenti gioverà finalmente far luce col testo di Marx alla mano, non senza tener d'occhio un passo de *La sacra famiglia*, che esorcizza la *filosofia speculativa* (e quindi anche la teologia) semplicemente col descriverne il procedimento: « Dopo aver falsato la *mia* domanda e avermi messo sulle labbra, come fa il catechismo, la *sua* domanda, essa poteva naturalmente, come il catechismo, aver bell'e pronta la risposta ad ogni mia domanda » (41).

Il non-più-ateismo

È ben vero che, almeno una volta, e proprio ne *La sacra famiglia*, Marx definisce l'*ateismo* come « die Aufhebung der Religion » (toglimento della religione) (42), ma lo fa espressamente riferendosi alla concezione *alienata* che ne aveva Bruno Bauer. La sua propria concezione, ancora nello stesso testo, è dichiarata molto più rigorosamente da una frase che si è già ricordata, vale a dire quella che, ancora contro Bauer, qualifica l'ateismo come « ultimo grado del *teismo*, ammissione di dio *per negazione* » (43). Si tratta di un concetto di sorprendente attualità, che considera l'*ateismo* alla stregua di una *religione capovolta*.

In altre parole, come si legge espressamente nei *Manoscritti del '44*, secondo Marx, l'*ateismo* è una « *negazione di Dio* » che « pone attraverso questa negazione l'*esistenza dell'uomo* » (44), il quale, quindi, non si può definire e giustificare che *in relazione*, con la mediazione, di quell'*oggetto religioso* che va negando e sulla cui *negazione* si *costituisce* e dal quale dunque essenzialmente *dipende*, come da un *presupposto* insostituibile. Dipendendo — sia pure *per negazione* — dall'*oggetto religioso*, l'*ateo* è dunque *religioso* (45).

Se si vede la cosa nella prospettiva hegeliana della *dialettica dell'Autocoscienza*, secondo la quale l'uomo *diviene* uomo in quanto è *riconosciuto* da un *altro* uomo (e viceversa), l'*ateo* (come il *religioso*) non sono dunque ancora *uomini*, in quanto il loro *riconoscimento*, negativamente o positivamente, non riposa sull'*uomo*, ma su un ente *altro*.

L'*umanismo* — se così proprio lo si vuol chiamare — di Marx è dunque coerente quando rifiuta il punto di vista *religioso*, sia esso *ateo* che *teista*, poiché esso non è un riconoscimento dell'uomo in *quanto tale*, ma dell'uomo in quanto *sub-uomo*, ente *dipendente* da *altro* e, per dirla con Kant-Bonhöffer, ancora immerso in un colpevole *stato di minorità*.

La prospettiva del *comunismo marxiano* non è dunque atea.

Marx sa infatti benissimo che « il comunismo comincia subito con l'ateismo (*Owen*), ma l'ateismo è ancora in principio ben lungi dall'essere *comunismo* » (46).

È il comunismo *pre-marxiano* che si proclama *ateo*; quello *marxiano* è *non-più-ateo* nel senso che rappresenta una totalmente nuova *posizione*, vale a dire, come si vedrà, l'*autoposizione dell'uomo* sopra se stesso.

Quello che, con una terminologia *imitata* da Bloch, si potrebbe definire (forse non molto felicemente) il *non-più-ateismo* marxiano va considerato all'interno di una *duplice prospettiva*: quella *storica* e quella *teorica*.

40) Cfr. F. Ormea, *La religione del giovane Hegel*, Quale società, Napoleone 1972, p. 21.
41) Cfr. Marx-Engels, *La sacra famiglia*, Rinascita 1954, p. 97.
42) Cfr. Marx-Engels, *Die heilige Familie*, cit., p. 93.
43) Cfr. K. Marx, *Die heilige Familie*, cit., p. 116.
44) Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 125.
45) Anche la linguistica contemporanea è d'accordo nell'ammettere che la *negazione* non è che una *posizione per negazione*, la quale non è in grado di « annuler que ce qui est énoncé, qu'elle doit poser explicitement pour supprimer », sicché « un jugement de non existence a nécessairement aussi statut formel d'un jugement d'existence. Ainsi la négation est d'abord admission » (cfr. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard 1966, p. 84).
46) Cfr. K. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 113.

Secondo la *prima* (sviluppata soprattutto nel famoso frammento sulla *storia del materialismo* che si legge ne *La sacra famiglia*), Marx mostra come l'*ateismo* sia tanto poco un *predicato essenziale* del proprio *comunismo* da essere stato, invece, una prospettiva fondamentale nella lotta per l'emancipazione rivoluzionaria della *borghesia* dai residui, anche *ideologici*, del potere feudale.

Non è certo un caso che Marx si richiami, come ho scritto tempo fa, a « Pierre Bayle ed alla dimostrazione che egli dava *che può esistere una società di tutti atei e che un ateo può essere un uomo retto, che l'uomo si degrada non con l'ateismo, ma con la superstizione e l'idolatria.* Bayle, cioè, sulla fine del secolo XVII, aveva annunciato *la società atea che doveva presto cominciare ad esistere*, vale a dire aveva preparato l'avvento della cultura borghese che sarebbe stata portata a riflettere nella propria filosofia anti-teologica e antimetafisica quella lotta che praticamente portava avanti contro i residui del feudalesimo. L'ateismo è quindi uno degli aspetti storicamente specifici della cultura illuministica borghese, una delle armi ideologiche che aiutarono l'attuazione della rivoluzione borghese. Non va quindi confuso con l'atteggiamento culturale e pratico che deve caratterizzare chi voglia la rivoluzione proletaria. E, d'altra parte, (...) l'ateismo è una posizione *religiosa* che il comunismo scientifico rifiuta, anche se è stata storicamente importante » (47).

La posizione di Marx non è dunque da confondere con quella *borghese*, come fanno volentieri alcuni cattolici, accettando il preteso *ateismo* marxiano almeno fin dove può rappresentare una critica della *superstizione* e della *idolatria* alle quali *può* esser degradata la divinità cristiana. A questo può servire egregiamente l'*ateismo* borghese, ma per una simile operazione è ingiustificata l'evocazione di Marx, il quale, anche *teoricamente*, respinge *l'ateismo* e questo *rifiuto* non è sbrigativamente occultabile con la pretesa — che potrebbe essere avanzata — della scarsa rilevanza delle poche righe dei *Manoscritti del '44* sulle quali esso trova il suo fondamento, perché esso è invece proprio fra gli elementi costitutivi del *comunismo positivo* e quindi dell'*utopia* marxiana, quali sono delineati in quell'opera.

Il *rifiuto dell'ateismo*, da parte di Marx, riposa, infatti, sulla

47) Cfr. K. Marx, *Sulla religione*, a cura di Luciano Parinetto, Sapere 1972, p. 264.

fondamentale *distinzione* del comunismo marxiano da ogni precedente forma di *comunismo* e sulla concezione del *rapporto dialettico* uomo-uomo ed uomo-natura che ne rappresenta uno dei *presupposti* cardine.

Com'è noto, nei *Manoscritti del '44*, vengono distinte *tre* forme di *comunismo* (non dialetticamente connesse fra loro): il *comunismo rozzo*, che non è che una *generalizzazione della proprietà privata*, il quale nega la personalità dell'uomo (per esempio, con la *comunanza delle donne*) ed essendo l'espressione dell'*invidia universale* e dell'*avidità*, poiché poggia sulla alienante *riduzione* di tutti i sensi umani al senso dell'*avere*, non risulta essere che la *Vollendung* (compimento) della società della *proprietà privata* e della concorrenza.

Una *seconda forma* di comunismo è quella del *comunismo politico* (democratico o dispotico) o, anche, di quel comunismo che giunge persino alla *soppressione dello stato*. Questa *seconda forma* non corrisponde al comunismo come è proposto da Marx in quanto si tratta di un comunismo *non ancora giunto al proprio compimento*, vale a dire *pur sempre affetto dalla proprietà privata*, cioè *dall'estraneazione dell'uomo*, in quanto non ha ancora a fondo *compreso la natura umana del bisogno* e proprio perciò *rimane ancora avvinghiato e infetto dalla proprietà privata*, pur negandola. Si potrebbe perciò definire *comunismo negativo*.

La *terza forma* di comunismo, che si potrebbe definire *comunismo positivo* ed è la forma di comunismo preconizzata da Marx, rappresenta veramente la *soppressione positiva* della *proprietà privata intesa come autoestraneazione dell'uomo*, è l'approdo *all'uomo per sé*, maturato *entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico sino ad oggi*. È l'identificazione di *umanismo* e *naturalismo*. È la vera *risoluzione* dell'*antagonismo* uomo-uomo e uomo-natura; è la *consapevole soluzione dell'enigma della storia*.

Questa *terza forma* di comunismo è dunque l'autentico *concetto-progetto* marxiano per la *rivoluzione*: Marx sa benissimo che si tratta, per usare un termine blochiano, di un *non-essere-ancora* che *utopicamente* urge dal *futuro* (« struttura necessaria e principio propulsore del prossimo futuro ») e sa anche che la *dialettica*, radicalmente legata alla *praxis*, e quindi anche all'*attività* dell'uomo *futuro*, non più lavoratore alienato, ma *creatore*, non cesserà nella fase del *comunismo positivo*, anche perché esso « non è come tale la meta dello svolgimento storico, la struttura della società umana », non è la *fine* della storia, ma invece, il suo *principio* e non è

quindi ipotizzabile che l'umanità, ad esso finalmente pervenuta, cessi *adialetticamente* la propria libera autoprogettazione, sempre *in vista* dell'utopico *uomo totale*.

La radicalmente nuova *posizione* del *comunismo positivo* non è dunque — come pensa Cottier (48) — un'uscita « dall'universo della dialettica », sicché Marx dovrebbe « ammettere un punto di riposo, uno stato definitivo ».

In realtà la domanda del *neotomista* (« perché il movimento dialettico dovrebbe arrestarsi? ») è incoerente, se si pensa che per Marx il *comunismo positivo* non è, e *dichiaratamente, una meta finale* (vale a dire una sorta di *secolarizzazione* di un grottesco contemplativo e *non-più-dialettico Spirito Assoluto* della *Fenomenologia*, che si accontenti di *stare a vedere*, dal punto di vista del *für uns*) ma, invece, l'*inizio della storia*, dopo il travaglio dell'alienata *preistoria*; e che, comunque, la *rivoluzione* (e dunque la *dialettica*) è, marxianamente, *ininterrotta*.

D'altra parte, autoprogettarsi creativamente, è caratteristica essenziale del *futuro* uomo *storico*, che perciò è *dialettico*, visto che la dialettica è il legame che pone in relazione fra loro uomini e natura, i quali, in questo rapporto, reciprocamente si trovano ad *essere-altri* perpetuamente.

Che relazione ha il *non-più-ateismo* con quella che Marx stesso, nei *Manoscritti*, definisce « l'ipotesi del socialismo » (o, con parole nostre, l'*utopia concreta* del *comunismo positivo*)?

Pare evidente, a questo punto, il parallelismo che corre fra l'*ateismo*, in quanto *riconoscimento negativo di Dio*, e il *comunismo negativo*, in quanto *riconoscimento negativo della proprietà privata*. In ambedue i casi (l'uno da ambientare sul piano *sovrastrutturale* e l'altro su quello *strutturale*), l'uomo si fonda sulla *dipendenza da ciò che nega*. Non è cioè *per sé*.

Ben diversa è la situazione del *comunismo positivo*, una radicalmente *nuova posizione*, un *salto* dalla *preistoria* alla *storia*, in cui l'uomo non ha più necessità di definirsi *per negazione*, ma riposa *positivamente* su se stesso e così come non si riconosce in quanto *posto per negazione* della *proprietà privata*, altrettanto non si riconosce in quanto *posto per negazione* di *dio*, come si dichiara *non più proletario*, così si dichiara *non più ateo*.

La nuova *posizione* del *non-più-ateismo* marxiano si colloca dunque al cuore stesso dell'*utopia concreta* del *comunismo positivo*.

48) Cfr. G. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, cit., pp. 359-360.

Negare dio per amore dell'uomo *non è* perciò il punto di vista marxiano, bensì di un *comunismo pre-marxiano*: « La filantropia dell'ateismo (...) è anzitutto soltanto una astratta filantropia *filosofica*; quella del comunismo è subito reale e immediatamente tesa verso il *risultato effettivo* » (49).

La domanda assurda

Su quale *presupposto* riposa l'*utopia* dell'*autoposizione* dell'uomo *su se stesso* (e conseguentemente anche quella, ad essa legata, del *non-più-ateismo*)?

I *presupposti* del discorso marxiano non sono certamente quelli (indicati, invece, da citati e non citati teologi) di una *originaria scelta etica* o di un *dover essere* posto *ab initio* e poi *razionalizzato*, di un processo *assiologico* o *postulatorio* o comunque di un *arbitrio iniziale*, che pertanto si porrebbe *sullo stesso piano* di altri *arbitrî*, quelli della *teologia*, per esempio.

Marx certo ammette — nell'*Ideologia tedesca* — (soprattutto *contro* Hegel e contro la *critica critica*) che la propria teoria *ha dei presupposti*, ma non *arbitrariamente scelti*, sicché si tratta, *dichiaratamente*, di *presupposti reali constatabili per via puramente empirica*, vale a dire, *gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione* (50).

Non sono, questi, *dogmi* (51) ma *presupposti dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione* (52).

Come, del resto, non è un presupposto *arbitrario* quello dell'*operaio alienato* analizzato dai *Manoscritti del '44* fino al *Capitale*.

La *categoria* dell'*alienazione* non si origina, cioè, da una *assiologica* o *postulatoria pietas* genericamente *umanistica*, ma, *dichiaratamente* parte « da un *fatto* dell'economia politica, da un fatto *presente*. L'operaio diventa tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce (...). L'operaio diventa una merce tanto più vile, quanto più grande è la quantità di merce che produce » (53).

49) Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, cit., p. 113.
50) Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, p. 8.
51) Cfr. idem.
52) Cfr. idem.
53) Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 71.

E la *prefazione* dei *Manoscritti del '44* parla di risultati che « sono stati raggiunti con una analisi del tutto empirica, fondata su uno studio critico scrupoloso dell'economia politica » (54).

Questo *partire dai fatti* non equivale, d'altra parte, come parrebbe pretendere, fra gli altri, Virgilio Melchiorre (55), alla sottomissione ad una « linea meramente positivistica ». Asserire l'intoglibilità di determinati presupposti *non arbitrari* ai fini di un discorso sensato e coerente è tutt'altro che esclusiva del *positivismo*, portatore, del resto, di una *metafisica* che non pare rinvenibile nel pensiero marxiano.

Ma Marx non si accontenta di *indicare presupposti* irrinunciabili per un discorso sensato, ne giustifica anche la non arbitrarietà.

Ed è proprio a questo proposito che, di nuovo, affiora il tema dell'*ateismo*.

Nei *Manoscritti del '44* si dimostra, infatti, che, comunque, non è fattibile un discorso sensato che non riconosca come *presupposto* l'uomo stesso; o, meglio ancora, quel *non-ente* che progetta, con la *rivoluzione*, di diventare uomo (ma *ancora non lo è*).

Questa *dimostrazione* è occasionata dalla discussione del tema della *creazione* del mondo e dell'uomo da parte di dio.

Si tratta, per Marx, di un problema *mal posto*, cioè non *sensatamente proponibile*, in quanto la sua *posizione* contraddittoriamente negherebbe e affermerebbe, nello stesso tempo, il presupposto dell'uomo: « Quando tu ti poni la domanda intorno alla creazione della natura e dell'uomo, fai astrazione dall'uomo e dalla natura. Tu li poni come *non esistenti* (...). Ed ora io ti dico: se rinunci alla tua astrazione, devi rinuciare pure alla tua domanda; se vuoi invece rimaner fedele alla tua astrazione, devi essere conseguente, e se pensi l'uomo e la natura come non esistenti, allora pensa come non esistente anche te stesso, perché tu stesso sei pure natura ed uomo. Non pensare, non interrogarmi, perché non appena pensi e interroghi, la tua *astrazione* dall'essere della natura e dell'uomo perde ogni senso. Oppure sei tu un tale egoista che ogni cosa poni nel nulla, ma ciò nonostante vuoi essere? » (56).

Non molto diversamente da quanto pensava Hegel della domanda sulla kantiana *cosa in sé*, vale a dire, come si legge nella *Logica*, che « so ist die Frage gedankenloser Weise die Unmöglichkeit der Beantwortung gelegt » (nella domanda è insita impensatamente l'impossibilità della risposta) (57); così, in Marx, la domanda sull'*aseità* di dio, su ciò che sarebbe precedente all'uomo e alla natura e considerabile indipendentemente da essi, *non è ponibile*: « Domandati come hai fatto ad arrivare a questa domanda; domandati se la tua domanda non proceda da un punto di vista, a cui non posso rispondere perché assurdo. Domandati se quel problema esista come tale per un pensiero razionale » (58).

Nel fare astrazione da se stesso e dalla natura, l'uomo non può non *presupporre* surrettiziamente ancora se stesso e la natura, che quindi diventano gli invalicabili *presupposti* di ogni suo tentativo, chiamiamolo così, di *Weltvernichtung* (epochizzazione).

Sicché l'*astrazione* da essi non gli è lecita.

Ma è proprio mediante quest'illecita *astrazione* che egli può (falsamente) porsi, tra l'altro, il problema di dio come *ente a sé*.

In conclusione, non può pensare *sensatamente* di essere stato *creato*; nello stesso tempo irresistibilmente la storia gli prova, mediante *fatti constatabili per via puramente empirica* che egli ha origine, non nella sua *immediatezza animale*, ma nella sua *socialità umana*, dal *lavoro* suo proprio connesso al lavoro degli altri uomini che vivono in collettività e trasformano per i loro bisogni sociali la *natura*. *Uomo* e *natura* sono dunque i *termini* (non reciprocamente *disarticolabili* ed isolatamente *assolutizzabili*, bensì connessi in inscindibile *dialettica*) oltre i quali il pensiero umano non può spingersi, sia che parli di una *divinità in sé* che di una *natura in sé*.

Il sesso, la fame, il desiderio, la brama, i bisogni, le passioni *dimostrano* irresistibilmente all'uomo *l'esteriorità* dell'*oggetto* e della *natura*; il *lavoro* stesso non può esplicarsi che col presupposto dell'esteriorità dell'oggetto da *negare* lavorativamente; ma non è possibile, marxianamente, proporre un discorso sulla *natura* o sulla *materia* non presupponendo già l'uomo che pone quel discorso con un *linguaggio* il cui *presupposto* è, di nuovo, una collettività umana ad un certo stadio di civilizzazione.

Marxianamente, dunque, qualora si volesse *porre* un discorso *ontologico* sull'*inseità* di dio (o della natura), bisognerebbe *sca-*

54) Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 4.
55) Cfr. V. Melchiorre, *Osservazioni su una recente raccolta di scritti marxiani sulla religione*, in *Humanitas*, luglio 1972, p. 552.
56) Cfr. K. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 124.
57) Cfr. G. F. Hegel, *Scienza della logica*, I, Laterza 1974, p. 142 (la traduzione è lievemente diversa).
58) Cfr. K. Marx, *Manoscritti*, cit., p. 124.

valcare quel *movimento circolare* « in base al quale l'uomo nella generazione riproduce se stesso, e l'*uomo* rimane dunque sempre soggetto » (59).

E questo, come s'è visto, non è possibile.

Il *problema* di dio perciò assume senso solo *all'interno* del mondo dell'uomo.

La struttura *duplicata* dell'*Autocoscienza* umana (e non semplicemente una *proiezione* di desideri) sottolineata in Hegel, Feuerbach e, più implicitamente, in Marx, rende conto dell'*origine* della credenza nell'*oggetto* religioso e quindi della *forma* e delle *modalità* della *religione*: un'*alienazione* che assume, via via, aspetti storico-specifici tanto indissolubilmente e dialetticamente connessi alla rispettiva struttura socio-economica da poterne, addirittura, costituire la *spia* incielata.

È quindi evidente che col dimostrare *assurda* la domanda su dio, Marx non ritiene affatto di aver già risolto — quasi fosse un precursore del *neopositivismo logico* — anche il problema del *perché* essa dunque sia stata posta con tanta insistenza durante tutta la *preistoria*.

L'analisi delle *modalità* dell'*alienazione religiosa* risponde appunto a quel *perchè*.

L'*uomo* è dunque — marxianamente — il vero *presupposto* di *dio*.

Ma non l'uomo *alienato*, che (come notava Marx, contro Kant, già al tempo della *Tesi di dottorato*) non ha ancora percepito come, sia l'oggettività di *dio*, che quella della *carta moneta*, dipendano dal *conferimento di valore* che dà ad essi una collettività umana (60); bensì l'uomo liberato dalla alienazione (almeno da quella religiosa), che sa, invece, di essere ormai il proprio *presupposto*.

L'autoposizione

Quest'uomo, dunque, si *autopone* sopra se stesso e non ha bisogno, a questo fine, di disconoscere una, d'altronde non concettualmente determinabile, divinità.

Solo *alla fine* della dimostrazione dell'improvabilità della *dipendenza* (per creazione) dell'uomo da dio Marx afferma che « siccome

59) Cfr. ibidem.
60) Cfr. K. Marx, *Sulla religione*, a cura di Luciano Parinetto, Sapere 1972, pp. 105-110.

per l'uomo socialista *tutta la cosiddetta storia del mondo* non è altro che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo, egli ha la prova evidente, irresistibile, della sua *nascita* mediante se stesso, del *processo della sua origine* » (61).

Sicché « dal momento che la essenzialità dell'uomo e della natura è diventata praticamente sensibile e visibile, dal momento che è divenuto praticamente sensibile e visibile l'uomo per l'uomo come esistenza della natura, e la natura per l'uomo come esistenza dell'uomo, è *diventato praticamente improponibile il problema di un essere estraneo, di un essere superiore alla natura e all'uomo, dato che questo problema implica l'ammissione della inessenzialità della natura e dell'uomo* » (62).

E si sa, ormai, che ogni *posizione di problema* presuppone invece chi lo pone, vale a dire l'essenzialità dell'uomo.

Quella della improponibilità di dio non è dunque una *scelta etica originaria*, immotivata da parte di Marx, come vorrebbero parecchi teologi. Si tratta invece della *constatazione* della non ponibilità *logica* del problema di dio.

Una simile *constatazione* non è affatto qualificabile come *ateismo* o come *anti-teismo* (lotta contro dio), poiché l'« *ateismo*, in quanto negazione di questa inessenzialità [dell'uomo e della natura] non ha più alcun senso; infatti l'ateismo è, sì, una *negazione di Dio* e pone attraverso questa negazione l'*esistenza dell'uomo*, ma il socialismo in quanto tale non ha più bisogno di questa mediazione. Esso comincia dalla coscienza *teoreticamente e praticamente sensibile* dell'uomo e della natura nella loro essenzialità. Esso è *l'autocoscienza positiva* dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della religione, allo stesso modo che la *vita reale* è la realtà positiva dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della proprietà privata, dal *comunismo* » (63).

Avere presenti queste pagine marxiane, *citarle* e, tuttavia, continuare a parlare dell'*ateismo di Marx* — come fa, per esempio, Orlando Todisco nel recentissimo *Marx e la religione* — non è solo una lampante incoerenza, ma sintomo d'una mentalità teologale di ben fievole consistenza teoretica. Come, del resto, proclamarsi in tutto e per tutto d'accordo col congedo marxiano di dio,

61) Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 125.
62) Cfr. idem (sottolineatura mia).
63) Cfr. ibidem.

per poi sostenere che, tuttavia, dio (in particolare quello *cattolico*) è tutt'altra cosa da colui che si ritiene giustamente licenziato. In questa maniera si rende Marx un *purificatore della religione* e non un pensatore che, invece, ne vuole totalmente prescindere. Ma, come s'è visto, Marx non si limita a porre in discussione alcuni *attributi* di dio, lasciando così spazio ad altri *attributi*; *dimostra*, invece, la *non ponibilità* del ' problema ' di dio: leggerlo come chi — mediante una critica radicale — ripristina la possibilità di ritrovare un dio autentico al di sotto delle incrostazioni degli attributi alienati che la religione vi ha sovrapposto è veramente aberrante. Ed è proprio quello che fa il su citato Todisco (63 a).

Se, dunque, *teoreticamente*, il *non-più-ateismo* è prospettabile anche *prima* dell'avvento della collettività comunista *positiva* (e proprio perciò può correttamente coesistere con la radicale *critica della religione*, in attesa che se ne verifichi l'utopica *abolizione*), *teoreticamente e praticamente*, si attua compiutamente solo in essa. Sicché, in queste ultime righe, abbiamo la prova che il *non-più ateismo* è radicalmente inserito nell'*utopia* del comunismo *positivo* marxiano, secondo quella *svolta copernicana* che già era stata annunciata in una bella immagine, al tempo degli *Annali franco-tedeschi*: « La religione non è che un sole illusorio, che si muove attorno all'uomo finché questi non giunge a muoversi attorno a se stesso » (64).

L'uomo marxiano-utopico, che finalmente *si muove attorno a se stesso*, è dunque *non-più-ateo* e la sua *nuova posizione* non è certo effetto di una *costrizione*.

Ancora negli *Annali franco-tedeschi* Marx infatti osservava — a proposito di un *ateismo* proposto dallo stato — che « l'uomo, anche se si proclama ateo tramite lo Stato, resta pur sempre religiosamente vincolato, proprio perché riconosce se stesso solo con un giro vizioso, solo con l'aiuto di un mezzo. La religione è precisamente il riconoscersi dell'uomo con un giro vizioso, per mezzo di un mediatore » (65).

Un *ateismo di stato* è dunque analogo ad una *religione di stato* e non è affatto un preludio al *non-più-ateismo* del comunismo *positivo* marxiano.

Né questa è, semplicemente, una posizione *giovanile* e puramente *teoretica* di Marx.

Ateismo ed anarchismo

Nell'aspra contrapposizione *politica* della *Prima Internazionale* a Bakunin, nel 1871, fra gli elementi di *radicale dissenso* nei confronti dell'*Alleanza anarchica*, Marx segnala, non a caso, l'*ateismo* da essa *imposto come dogma agli aderenti* (66).

Ed è molto significativo che la stigmatizzazione d'ateismo colpisca Bakunin *all'interno* di una globale critica marxiana della *religione dell'anarchismo*.

Come il paragone demistificante con l'alienazione religiosa è

63 a) Cfr. *Marx e la religione, a cura di Orlando Todisco*, Città Nuova editrice 1975, pp. 248 ss.

Orlando Todisco, docente di « storia della filosofia e scotismo presso la Facoltà teologica di S. Bonaventura in Roma » nel *suo* (si fa per dire) testo, non si è accontentato di *copiare* (sia nel taglio dei testi che, perfino, nei *titoletti* da me ad essi preposti) *interamente* il *mio Karl Marx: Sulla religione* (a cura di Luciano Parinetto, Sapere 1972) per una buona settantina di pagine (cfr. la parte del *suo* libro intitolata *Testi antologici*, pp. 263-337), ma ha usufruito a piene mani dell'apparato critico-bibliografico usati nel *mio* libro, citandolo (guarda caso!) quasi perpetuamente per gli stessi passi da me citati, ma senza mai (o quasi mai) indicare nel *mio* libro la *sua* vera *fonte*. D'altra parte, Todisco (che, proprio come il *mio* libro, fa una ricostruzione *cronologica* del pensiero di Marx sulla religione) mi cita spesso, ma, ancor più spesso, mi *usa*, senza citarmi. E si capisce: se mi avesse citato ogni qual volta ne fosse stato il doveroso caso, si sarebbe immediatamente compreso che tre quarti buoni del *suo* (si fa per dire) testo erano, in realtà, citazioni (dirette o indirette) del *mio* e che, dunque, quel libro costituiva un *doppione* sfigurato, utile, forse, solo per confondere, con una sovrapposizione teologale, ideologica, (questa sì tutta di Todisco) il chiaro discorso *marxista* del *mio* testo. Si trattava, probabilmente (e a cominciare dal *titolo*) di confezionare un *surrogato*, di mettere un preservativo al *Karl Marx: Sulla religione*, sicché la sua penetrazione nell'ambito delle persone *pie* avvenisse senza rischio di fecondazione. Il padre Dante metterebbe, probabilmente, all'inferno Todisco (e il suo editore, che ha la disinvoltura di annunciare che *tutti i diritti di traduzione, di riproduzione e di adattamento* sono *riservati per tutti i paesi*, quando il *suo* testo è un esempio macroscopico di *riproduzione* e di *adattamento* surrettizi di un testo *altrui*). Non avendo a disposizione un inferno, mi limito, come ritengo mio diritto, a definire il libro di (si fa per dire) Todisco *sfruttamento del sudato lavoro altrui*: un lavoro, tra l'altro, da lui poco capito, mal digerito e mal copiato.

64) Cfr. K. Marx, *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Scritti politici giovanili*, cit., p. 395.

65) Cfr. K. Marx, *Il problema ebraico*, in *Scritti politici giovanili*, cit., p. 364.

66) Cfr. K. Marx, *Contro l'anarchismo*, Rinascita 1950, p. 58.

uno dei fulcri della critica marxiana dell'economia politica, così qui esso si mostra sostegno non secondario della critica della *politica* anarchica.

Religione e *ateismo*, in quanto *recto* e *verso* della medesima *moneta*, sono già coerentemente riconosciuti *ambedue* come non rappresentabili in seno all'*Internazionale* controllata da Marx.

Nel 1871, infatti, essa respinge la richiesta di ammissione di una *Sezione degli atei socialisti* (controllata dall'*Alleanza* di Bakunin), argomentando, tra l'altro, che « il Consiglio aveva già dichiarato alle società operaie cristiane inglesi (Young men's Christian Association) che l'Internazionale non riconosceva le sezioni teologiche » (67).

Qui, dunque, e proprio secondo la genuina concezione marxiana, l'*ateismo* rientra nell'ambito della *teologia*.

Non meraviglierà, dunque, che Marx colpisca l'*ateo* Bakunin (e i suoi seguaci) con stigmatizzazioni *religiose*.

L'abbondanza di testi è, a questo proposito, assai significativa e val la pena di tenerne conto.

Se si dovesse prestare orecchio a Bakunin, « come i conventi del medioevo rappresentavano l'immagine della vita celeste, così l'Internazionale deve divenire l'immagine della nuova Gerusalemme, di cui l'Alleanza porta l'*embrione* nel ventre » (68).

Soci dell'*Alleanza* bakuniniana erano, in Italia, quei « liberi pensatori dogmatici che sotto il vessillo di Stefanoni, hanno appena fondato una *Società Universale dei Razionalisti* con sede obbligatoria a Roma, una organizzazione *autoritaria* e *gerarchica*, con conventi di monaci e monache atei » (69).

Sulla falsariga di quest'accusa di *monachesimo ateo*, Bakunin e i suoi vengono, volta per volta, definiti da Marx « moderna società di Gesù » (70) e il loro ateo *vangelo anarchico* (71) riceve tutte le caratterizzazioni della *estraneazione* religiosa, imposta *dal di fuori* e *dall'alto* al proletariato.

Infatti, « affermare che i cento confratelli internazionali debbano *servire da intermediari tra l'idea rivoluzionaria e gli istinti popolari*, significa scavare un abisso insormontabile tra l'idea rivoluzionaria dell'Alleanza e le masse proletarie; significa proclamare

67) Cfr. Marx-Engels, *Critica dell'anarchismo*, Einaudi 1972, p. 42.
68) Cfr. ibidem, p. 68.
69) Cfr. ibidem, p. 73.
70) Cfr. ibidem, p. 105.
71) Cfr. ibidem, p. 115.

l'impossibilità di reclutare queste cento-guardie al di fuori delle classi privilegiate » (72).

Ateismo bakuniniano e *cristianesimo* sono poi solidali anche nella tipica *impotenza* dei programmi: se, come volevano i bakuninisti, si fosse « ridotta a puro *sentimento di solidarietà*, l'Internazionale sarebbe ancora più platonica della carità cristiana » (73).

Sicché è politicamente assai mordente il fatto che Bakunin venga, almeno una decina di volte, definito *papa* e *santo padre* (74), e, conseguentemente gli venga concesso, nella figura di *un certo Jacobi*, il suo « vero legato pontificio » (75); autofruisca di « dispense papali » (76) e la sua *religione nuova ed unica* (come scrive effettivamente Bakunin a Necaev il 2 Giugno 1870) (77), che alimentava « il vangelo dell'autonomia assoluta delle sezioni » (78) si rapporti alle sette anarchiche secondo la dialettica dell'*infallibilità papale* nei confronti della *disciplina ecclesiastica* (79) e abbia le sue brave « tre virtù cardinali (...): Ateismo, Anarchia, Collettivismo » (80) e i suoi bravi *anatemi*, poiché, « al di fuori della loro chiesa ortodossa non vi era speranza di salvezza » (81), sicché, come a un novello Cristo, a Bakunin si addiceva il motto: « Chi non è con me è contro di me » (82).

Che l'*ateismo* di Bakunin e seguaci sia una *religione* è dimostrato anche dai *riti* che contempla.

Per esempio, la bakuniniana « *Parola evangelica* », che svolse « un ruolo importante nella cospirazione di Necaev », « veniva letta in modo misterioso a ogni neofita prima della sua iniziazione » (83).

Per i *correligionari* (come essi stessi si definivano) (84) vigevano « tre gradi di iniziazione » (85), una « morale (...) ripresa da Loyola » (86) e, a corollario, una « santa inquisizione » (87).

72) Cfr. ibidem, p. 118.
73) Cfr. ibidem, p. 134.
74) Cfr. ibidem, pp. 135, 139, 148, 149, 156, 177, 182.
75) Cfr. ibidem, p. 156.
76) Cfr. ibidem, p. 178.
77) Cfr. ibidem, p. 428.
78) Cfr. ibidem, p. 168.
79) Cfr. ibidem, p. 139.
80) Cfr. ibidem, p. 141.
81) Cfr. ibidem, p. 160.
82) Cfr. idem.
83) Cfr. ibidem, p. 174.
84) Cfr. ibidem, p. 178.
85) Cfr. ibidem, p. 181.
86) Cfr. ibidem, p. 182.
87) Cfr. idem.

D'altronde, i « dogmi » della « morale alleanzista » risultano « d'origine prettamente cristiana », anche se « l'Alleanza ne esalta i termini sino al ridicolo, e alla santa chiesa cattolica, apostolica e romana dei gesuiti sostituisce la sua *santa opera rivoluzionaria* arcianarchica e pandistruttiva » (88), che, tuttavia, esibisce della *società futura* un'*immagine* peggiore di quella del *Paraguay dei gesuiti* (89) e riesce perfino a prevedere che il *popolo russo* « creerà (...) *una religione nuova* » (90) *dopo* la rivoluzione!

Questa stigmatizzazione *religiosa* dell'*ateo* Bakunin (la cui *sacra* manifestazione non esclude apparizioni *non cristiane*, per esempio, nelle vesti di un *Maometto senza Corano* e relativa *egira*) (91) procede alla pari con la svalutazione marxiana di Necaev (comicamente immortalato, nei suoi seguaci, da *Gli indemoniati* di Dostoevskij), il cui *catechismo* è intriso di cristianesimo *apocalittico* ed *escatologico*, che, cioè, crede nella « distruzione imminente e totale » della società capitalistica e dello stato e a questa credenza sacrifica gli affetti per padre, madre e fratelli (92).

Del resto, la liquidazione dell'*ateismo* bakuninista, stigmatizzato come *religione*, non è un trattamento riservato esclusivamente agli anarchici, ma rientra in una più ampia politica da Marx perseguita nell'Internazionale.

Come testimonia Lessner: « Specialmente nei primi tempi ogni sorta di gente faceva ressa attorno all'Internazionale, tra l'altro anche *il prete degli atei* Bradloug. *Si deve soprattutto a Marx* l'aver fatto capire a questa gente che l'Associazione internazionale operaia *non era un vivaio per settarismi religiosi* » (93).

Anche chi frequentava Marx e ne intravedeva il pensiero aveva dunque accolto la genuina lezione marxiana della *religiosità* dell'*ateismo*.

Una simile battaglia *su due fronti*, contro l'*ateismo* e contro la *religione*, non solo conferma *teoricamente* nel Marx *maturo* le concezioni del *giovane* Marx, ma diventa addirittura *pratica*, applicazione *politica*.

C'è niente di più stolto che parlare ancora di un *ateismo* di Marx?

88) Cfr. ibidem, p. 203.
89) Cfr. ibidem, p. 217.
90) Cfr. ibidem, p. 230.
91) Cfr. ibidem, pp. 400, 219, 221.
92) Cfr. ibidem, p. 206.
93) Cfr. F. Lessner, *Ricordi di un operaio*, in *Ricordi su Marx*, Rinascita 1951, p. 12, sottolineature mie.

D'altra parte, ancora nel *primo libro* del *Capitale*, Marx andava sottolineando la sterilità dell'*Atheismus-streit*, osservando che, agli occhi stessi della religione, « oggi perfino l'ateismo è *culpa levis*, in confronto alla critica dei rapporti di proprietà ». Anche la chiesa, cioè, di fronte ad un *attacco* alle sue « entrate in denaro » (il *vero* dio!) è pronta a scatenare — ben più che contro l'innocuo *ateismo* — « le Furie dell'interesse privato » (94). È dunque soprattutto nella struttura economica che essa dev'essere colpita.

Il *non-più-ateismo* marxiano era, del resto, tanto poco una dottrina *esoterica* o *provvisoria*, che, ancora negli anni '70, lo stesso Engels, la cui critica alla religione si differenzia da quella marxiana, come ha osservato Fetscher (95), in quanto « assume elementi del darwinismo e del positivismo, per svilupparsi poi in questa forma nella stragrande maggioranza degli altri autori » marxisti, teneva tuttavia fermo questo aspetto originale del pensiero dell'amico, tanto da scrivere: « Di un'enorme maggioranza dei socialdemocratici tedeschi si può dire che l'ateismo è per essi un gradino già sorpassato. Questa parola di significato puramente negativo, non si applica ad essi in quanto sono avversari non più teorici ma soltanto pratici della religione » (96).

Il preteso *ateismo marxista* che inquina il *Diamat* non è dunque sensatamente deducibile né da Marx né da Engels.

D'altra parte, il *non-più-ateismo marxiano* non è teologicamente accalappiabile né come *ateismo assertorio*, né come *antiteismo* (97) sebbene proprio chi conia simili definizioni ammetta che *l'uso dei termini è nel nostro campo* (cioè in teologia) *un po' fluttuante!* (98).

Neppure si tratta di un pacifico *agnosticismo*, perché non esclude affatto, nel travaglio della *preistoria*, la lotta *indiretta* contro la religione (99).

Ma già sappiamo che *dio* e *religione* sono *distinguibili*.

La religione è una *forma alienata* perfettamente descrivibile nelle sue presentazioni storico-specifiche ed è una istituzione con-

94) Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, Editori Riuniti 1964, p. 34.
95) Cfr. I. Fetscher, *Il marxismo*, I, Feltrinelli 1970, p. 10.
96) Cfr. F. Engels, *Saggi degli anni* 1971-1875: *I blanquisti*, cit. in Lunakarskij, *Religione e socialismo*, Guaraldi 1973, p. 19.
97) Per queste definizioni, cfr. V. Miano, *Religione e ateismo nel mondo contemporaneo*, in *Dio è morto?*, Mondadori 1969.
98) Cfr. ibidem, p. 88.
99) Cfr. K. Marx, *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Scritti politici giovanili*, cit., p. 395.

statabilmente umana: nei suoi riguardi è dunque più che lecito prendere posizione.

L'alienazione religiosa è una visibilissima *metafora* che è in grado di esemplificare paradigmaticamente ogni altra alienazione: per questo Marx la tiene continuamente d'occhio, dagli scritti giovanili al *Capitale* compreso, in quanto la *critica della religione* è un'indispensabile *arma* che aiuta la *critica* rivoluzionaria *delle armi*.

Il *non-più-ateismo* non toglie dunque dal calendario marxiano San Prometeo, ma, anzi, è inscindibile da quella *critica della religione* che *metodologicamente* costituisce, per Marx, addirittura il *presupposto di ogni critica*.

Il *non-più-ateismo* esclude, anche, che il *Gattungswesen* marxiano sia, come sostiene Cottier (100), una *secolarizzazione* di dio e dunque porti « il marchio della trascendenza », sicché « il mondo senza Dio di Marx » sarebbe « popolato di entità » e « la prima di esse » sarebbe « l'Uomo stesso in quanto Gattungswesen ».

L'*autonomia* dell'uomo non è certo da Marx strappata a dio o da esso dedotta; essa è invece dedotta, come s'è visto, dalla storia del *lavoro* umano.

L'*essenza* del *Gattungswesen* non è considerabile alla stregua di un'*entità* della teologia scolastica: come affermano le *Tesi su Feuerbach*, l'*essenza umana* è *nella sua realtà l'insieme dei rapporti sociali*. Non si tratta di un'entità *metastorica*, ontologica, metafisica, a meno che non si intendano queste qualificazioni nello specialissimo senso *blochiano*: ontologia del *non-essere-ancora* e metafisica come temporale *trascendenza orizzontale*. Solo in questo caso, vale a dire, solo nell'esplicito collegamento al tema marxiano dell'*utopia concreta*, può essere accettabile la definizione del *Gattungswesen* come *entità metafisica* e può correttamente essere inteso il senso in cui Marx, nei *Manoscritti del '44*, usa il termine *ontologia*.

Infatti, tutte le volte che Marx nomina il *Gattungswesen* allude chiaramente ad esso non tanto come ad un essere (all'*insieme dei rapporti sociali* presenti, *alienati*) ma come ad un *non-essere-ancora* che, in quanto tale, ha per sinonimi i termini di *uomo totale, onnilaterale*, libero e creativo *lavoratore*. La *trascendenza* del *Gattungswesen* non è tanto quella della *collettività* rispetto al *singolo*, ad essa dialetticamente collegato, quanto soprattutto quella

100) Cfr. G. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, cit., p. 368.

di un *futurum* che urge rivoluzionariamente *contro* il *presente*, perché venga dissolto.

E questo *concetto-progetto* non è un gratuito *dover essere*, è invece elaborato nell'*esperienza della alienazione*, ha presupposti empirici *non arbitrari*.

Ogni accaparramento, da parte della vecchia teologia metafisica ed ontologica, del *Gattungswesen* marxiano pare dunque, anche filologicamente, *improponibile*.

Come, del resto, è improponibile un accaparramento di Marx anche da parte di quella teologia *dernier cri* che, da *coscienza religiosa*, sia pure *vedovata* dell'*oggetto religioso*, lamenta inconsolabilmente, e non senza perturbanti ambiguità, la *morte di dio*.

Ein Kind wird geschlagen

« C'era dunque al principio di questo secolo un generale (...). Un giorno un servitorello, un ragazzetto sugli otto anni, nel giocare tirò un sasso e ferì ad una gamba la cagna preferita del generale. ' Come mai la mia cagna preferita zoppica? ' (...) 'Ah, sei stato tu ' e il generale lo squadrò da capo a piedi. ' Prendetelo! '. Lo presero, lo strapparono alla madre, e passò tutta la notte in guardina. La mattina, appena giorno, il generale parte per la caccia in grande parata: monta a cavallo, e intorno a lui ecco la muta dei cani, ecco i suoi bracchieri, i suoi parassiti, i cacciatori tutti a cavallo. Si raduna la servitù perché assista alla punizione, e davanti a tutti c'è la madre del ragazzo colpevole. Tirano fuori il ragazzo dalla cella. È una giornata d'autunno, fredda, buia, nebbiosa, ottima per la caccia. Il generale ordina di spogliare il ragazzo: lo denudano completamente, il bambino trema, è istupidito dallo spavento, non ha il coraggio di dire una parola. ' Fatelo correre! ' comanda il generale. ' Corri, corri! ' gli gridano i bracchieri, e il ragazzo corre... ' Piglialo! ' urla il generale, e gli lancia dietro tutta la muta dei suoi levrieri. Gli dette la caccia sotto gli occhi della madre, e i cani fecero a pezzi il ragazzo! » (101).

« Io ho un libro nel quale si parla di un certo processo contro un ebreo, che prima tagliò tutti i ditini delle mani a un bambino di quattro anni e poi lo crocifisse a un muro, lo inchiodò e lo crocifisse, e dopo al processo disse che il bambino era morto pre-

101) Cfr. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Casini 1954, pp. 297-298.

sto, in quattro ore. Presto davvero! L'ebreo raccontò che il bambino gemeva, continuava a gemere, e lui stava lì e se lo rimirava. Che bellezza! (...). A volte penso di essere stata io a crocifiggere quel bambino. Lui è inchiodato al muro e geme, e io gli sto seduta di fronte e mangio la marmellata di ananas. A me la marmellata di ananas piace molto. A voi piace? » (102).

« Immagina: un poppante fra le braccia della madre che trema, e intorno i turchi che hanno invaso la casa. Hanno inventato un bello scherzetto: accarezzano il piccino, ridono per farlo divertire, e ci riescono, il bambino si mette a ridere anche lui. A questo punto un turco gli punta la pistola a quattro dita dal viso. Il bambino ride felice, tende le manine per acchiappare la pistola, e allora quel bell'artista gli spara proprio sul viso, e gli sfracella la testolina... Artistico, vero? » (103).

« Lo scudiscio e le verghe sono cose proprio nostre, e nessuno ce le può togliere (...). Ecco qui un signore intelligente e istruito e la sua gentile signora, che picchiano a sangue con le verghe la propria figlioletta, una piccina di sette anni (...). Il babbino è contento che le bacchette siano nodose: ' carezzeranno meglio ' dice, e comincia a ' carezzare ' la sua creatura (...). Questi bene educati genitori sottoponevano la povera piccina a tutte le torture possibili e immaginabili. La picchiavano, la frustavano, la prendevano a calci, senza sapere neanche loro il perché, e le riducevano il corpicino tutto un livido. Alla fine raggiunsero l'estrema raffinatezza: col freddo, col gelo, la richiudevano tutta la notte nel cesso, e siccome non chiamava mai in tempo (...) per punirla le imbrattavano tutto il viso coi suoi escrementi e la obbligavano a mangiarli » (104).

Nonostante le inaudite crudeltà, le fustigazioni e la merda, non si tratta di una piccola antologia di testi sadiani.

Tutti questi passi si possono leggere ne *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij e tre di essi sono raccontati da Ivan Karamazov, il quale, in verità molto sadianamente, insiste — proprio a proposito della *flagellazione* — sul nesso *crudeltà-voluttà*: « Io so con sicurezza che ci sono degli uomini i quali, a ogni colpo che danno, si eccitano progressivamente, sempre di più, sempre di più, fino alla voluttà, letteralmente fino alla voluttà » (105).

102) Cfr. ibidem, p. 711.
103) Cfr. ibidem, pp. 292-293.
104) Cfr. ibidem, pp. 293, 295, 297.
105) Cfr. ibidem, p. 296.

Ma più che il *mezzo*, è l'*oggetto* sul quale il mezzo è diretto a provocare la voluttà.

The ceremony of innocence is drowned, direbbe John Keats.

Molto più realisticamente Ivan Karamazov dice: « Esiste in molti uomini un'inclinazione speciale, e cioè la passione di torturare i bambini, ma soltanto i bambini (...). È appunto l'aria indifesa di queste creature che eccita gli aguzzini, l'angelica fiducia del bambino, che non sa dove rifugiarsi; è proprio questo che accende il sangue schifoso del carnefice » (106).

Il rapporto *carnefice-vittima* si configura qui specialissimamente come un rapporto *adulto-bambino*.

E la *teologia* dà una mano necessarissima a questa specialissima voluttà.

Il *carnefice* si può eccitare nel torturare i bambini solo se sa, o intuisce, che v'è un salto qualitativo fra essi e se stesso (e il resto del genere umano).

In maniera del tutto arcaica, del tutto pre-freudiana, i bambini, per Ivan-Dostoevskij, lungi dall'essere considerati *perversi-polimorfi*, sono forse funzionalmente, *angelicati*: « Finché sono piccoli, per esempio fino ai sette anni, differiscono enormemente dagli uomini, come se si trattasse di esseri completamente diversi, di un'altra natura » (107).

È proprio perché li considera una *natura altra* dall'umana che macchiarsi di una colpa nei riguardi dei bambini è, da Ivan, ritenuto *senza riscatto*.

D'altra parte, proprio perché è contro una *natura angelica*, proprio perché per essa non può esserci *riscatto*, proprio perché le sofferenze dei bambini non possono *in assoluto* trovare giustificazione, la *crudeltà* nei loro riguardi diventa *fascinante*, una orrorosa *voluttà*, uno *sfacelo* cosmico: si tratta infatti della *degradazione*, altrettanto assolutizzata, di un oggetto assolutizzato, posto vertiginosamente più in alto di tutti.

Quale sia il legame necessario fra erotismo, degradazione, delitto, morte e religione si può leggere proficuamente in Bataille, che, proprio in Sade ha visto il massimo teorizzatore di un simile nesso: « Sade consacrò opere interminabili all'affermazione dei valori inaccettabili: la vita era, a suo avviso, la ricerca del piacere, e il piacere era proporzionato alla distruzione della vita. In altre

106) Cfr. ibidem, p. 296.
107) Cfr. ibidem, p. 292.

parole, la vita attingeva al più alto grado d'intensità in una mostruosa negazione del suo principio (...). Sempre e dovunque, un principio di divinità affascinò e oppresse gli uomini: essi riconobbero, col nome di *sacro*, una sorta di ribollimento segreto, una violenza che s'impadroniva di un dato oggetto, consumandolo come fuoco, trascinandolo senza indugio alla rovina (...). Questo aspetto violento e deleterio del *divino* era generalmente manifesto nei riti del sacrificio. Spesso tali riti ebbero un'eccessiva crudeltà: si offrirono bambini a mostri di metallo incandescente (...). Queste ricerche dell'orrore erano rare, non erano necessarie al sacrificio, ma ne costituivano il senso » (108).

Se si dà ascolto a Bataille, *la voluttà di distruggere, di oltraggiare l'innocente è religiosa!*

Parrebbe, dunque, che Ivan-Dostoevskij angelichi i bambini proprio in vista della incalcolabile *degradazione* che se ne può operare e dalla quale scaturisce una *voluttà* che si può dire *sacra*.

Ma la *teologia* aggiunge altre spezie al già carico intingolo.

Il *sacro* godimento della profanazione dei bambini diventa ancor più enorme qualora si creda all'esistenza di un *divino* testimone delle loro inaudite sofferenze, da torturare, a sua volta, blasfemamente e prometeicamente, con l'accusa di correo di tanto scempio: infatti dio non è in grado di giustificare la profanazione dell'innocenza e neppure di evitarla. Davanti ad una simile mostruosità, afferma Ivan, « non è che io non accetti Dio (...) soltanto, Gli restituisco rispettosamente il biglietto » (109).

Si tratta di un del tutto speciale *ateismo*, che nega dio *alla presenza* di dio!

E, date le premesse, se ne capisce benissimo la ragione.

Dio finisce qui per essere il *garante* e dell'enormità della sofferenza degli innocenti e, conseguentemente, del correlativo supremo e blasfemo *godimento* che da quella deriva.

Come si evince dalla teologia del *santo* decano Zòsima: « *Se non c'è Dio, che delitto ci può essere?* » (110).

Diventando il basamento della possibilità stessa della *trasgressione*, dio diventa dunque anche il mallevadore del *godimento* del trasgredire.

L'atteggiamento più prometeico, nei suoi confronti, non è quindi quello della *negazione*, ma quello di una specie di ambigua

108) Cfr. G. Bataille, *L'erotismo*, Mondadori 1969, pp. 191-192.
109) Cfr. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 301.
110) Cfr. ibidem, p. 387.

Aufhebung (toglimento-mantenimento); o anche quello di *metterlo fra parentesi* ' come se ' non ci fosse, ma, in realtà, mantenendolo bene *in vista*, provocatoriamente, come essenzialissimo *testimone*.

Si tratta di un atteggiamento che un riconosciuto *esperto* delle perversioni teologiche come Sören Kierkegaard aveva ben presente: « Come nella vita politica uno si dà importanza facendo parte dell'opposizione e alla fine desidera che ci sia un governo per avere qualcosa a cui opporsi, così alla fine non si vuole abolire Dio che per poter darsi maggiore importanza col mettersi in opposizione. E tutto ciò che nei tempi antichi si considerava con orrore come espressione di empia ribellione, ora diventa genialità, segno di una natura profonda » (111).

Ogni eresia è sensuale, dicevano, non senza un pizzico di ragione, i *patres*.

Ma, se ci mettiamo *all'interno* della teologia, è vero anche il contrario. Questo dio è dunque necessario che ci sia, e, nello stesso tempo, c'è per essere *sfidato* con una *messa fuori gioco*: è il prezzo stesso della *voluttà* (come è teologalmente concepibile).

Nei libri (e nella vita) di Dostoevskij, il tema dell'infanzia profanata al cospetto di dio è tutt'altro che secondario; e, se anche col *surrealista* Alberto Savinio si può essere d'accordo che « non sarebbe di buon gusto stare a indagare se le *Confessioni di Stavròghin* hanno sì o no un certo carattere autobiografico », non si può tuttavia dimenticare — come del resto non fa neppure Savinio — che « l'autore di Stavròghin (...) a sua stessa confessione ha violato e strangolato una ragazzina undicenne » (112).

Quando nei *Karamazov* (ma non solo qui) si parla dei bambini torturati, lo si fa quasi con compiacenza, quasi *godendo* dell'orrore, quasi con una malata, malsana partecipazione alle torture.

« Ce qu'il y a de plus sale, de plus infâme et de plus défendu est ce qui irrite le mieux la tête... C'est toujours ce qui nous fait le plus délicieusement décharger » (113).

« Un de mes plus grands plaisirs est de jurer Dieu quand je bande. Il me semble que mon ésprit, alors mille fois plus exalté, abhorre et méprise bien mieux cette dégoûtante chimère » (114).

111) Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, in *Opere*, Sansoni 1972, p. 683.
112) Cfr. A. Savinio, *Maupassant e l'« altro »*, Il Saggiatore 1960, p. 17.
113) Cfr. Sade, *La philosophie dans le boudoir*, Pauvert 1970, p. 90.
114) Cfr. ibidem, p. 168.

Soprattutto quest'ultima frase sadiana, pronunciata in occasione di una *fustigazione*, potrebbe essere sottoscritta (complicazioni teologiche a parte) da qualche personaggio di Dostoevskij.

Ma il richiamo a Sade potrebbe non essere solamente tematico.

Filologicamente potrebbe non essere senza probabilità.

Nei *Karamazov* il *marchese De Sade* è nominato da Karamazov padre (115).

Ma è nel *melodramma grottesco* de *Gli indemoniati* che è soprattutto presente.

In quest'*opera* vera e propria, che adotta, pare, le stesse *forme* del melodramma classico italiano (si vedano, ad esempio, i *concertati finali* al termine delle varie *parti* del romanzo, che melodrammaticamente radunano *tutti*, o quasi tutti, i principali personaggi, dopo un gran colpo di scena, nell'imminenza del calar del sipario) viene chiesto a Stavròghin (il più *indemoniato* dei personaggi): « È vero che avete appartenuto a Pietroburgo a una società segreta di persone che si abbandonavano ad una sensualità bestiale? È vero che il marchese De Sade avrebbe potuto imparare da voi? È vero che voi adeschevate e corrompevate i bambini? » (116).

La contiguità fra la menzione di Sade e il tema della profanazione dell'infanzia dà ovviamente da pensare.

Tanto più che qui, più ancora che ne *I Karamazov*, la profanazione dell'infanzia è strettamente legata alla *morte di dio*, come si vede nella finale appendice della *Confessione di Stavròghin*.

Per la verità, si deve anzi dire che tutto il discorso sui bambini da parte di Ivan Karamazov, introduttivo alle pagine della *Leggenda del grande Inquisitore*, non viene tanto legato alla *morte di dio*, quanto al suo *congedo*; mentre ne *La confessione di Stavròghin* il tema della profanazione dell'infanzia è direttamente collegato alla *morte* o, meglio ancora, all'*uccisione di dio*.

Matrioscia non ha l'età canonica degli *angeli* dostoeskiani, ma « nonostante che avesse già più di undici anni » (117), era « ancora bambina all'aspetto » (118).

È dunque anch'essa *angelicata*, sicché, sadianamente, Stavròghin, con uno stratagemma, può cominciare a godere della colpevolizzazione, da lui stesso provocata, di quest'innocente, che viene castigata con le verghe dalla madre: « La donna divenne furiosa (...) e fustigò la bambina sotto i miei occhi, sino a farle venire i lividi (...). In simili momenti — confessa Stavròghin — mi si mozza sempre il respiro (...). Ogni situazione estremamente ignominiosa, oltremodo umiliante, vile e, soprattutto, ridicola, in cui mi è capitato di trovarmi in vita mia, ha sempre suscitato in me, accanto ad uno sdegno smisurato, un'incredibile delizia (...). Ma riuscendo a trattenere lo sdegno, la delizia supera qualsiasi immaginazione » (119).

115) Cfr. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 165-166.
116) Cfr. F. Dostoevskij, *I démoni*, Mondadori 1953, I, p. 280.
117) Cfr. ibidem, II, p. 380.
118) Cfr. ibidem, p. 379.

Degno discendente della *kantiana* Juliette sadiana, Stavròghin non è tuttavia sommerso completamente da una simile *delizia*, ma la *padroneggia*: « Questo sentimento non mi ha mai soggiogato per intero (...). Pur giungendo dentro di me alla completa incandescenza, potevo nello stesso tempo domarlo interamente, e persino fermarlo al suo punto culminante (...). Sono convinto che potrei passare tutta la vita, come un monaco, malgrado la sensualità bestiale di cui sono dotato e che ho sempre stimolata. Sono sempre padrone di me stesso, quando voglio » (120).

È all'interno di questa razionale *protrazione dell'orgasmo*, di questa kantiana *padronanza sulla sensibilità*, sadianamente applicata alla *formale* ricerca del male, che Stavròghin progetta la seduzione di Matrioscia, non poco messa in forse dall'iniziale ingenuo entusiasmo della *bambina*, a causa del quale, confessa Stavròghin, « fui lì lì per alzarmi e per andarmene » (121).

Anche qui, dunque, l'innocenza dev'essere degradata *suo malgrado*, la voluttà nasce dalla *violenza* fatta all'infanzia.

Alla fine, la seduzione ha l'effetto desiderato da Stavròghin: « Suppongo che tutto l'accaduto dovesse alla fine presentarsi a lei come una mostruosità, smisurata, piena di orrore, mortale » (122).

Ed è proprio a questo punto che si innesta il tema dell'*uccisione di dio*: « Doveva esserle parso di aver commesso un delitto incredibile, e d'esserne mortalmente colpevole, d'aver *ucciso Dio* » (123).

In seguito alla seduzione, Matrioscia si ammala, cade in delirio: « nel delirio parlava di *sfaceli*, di *aver ucciso Dio* » (124).

Alla fine si impicca: esito massimo della voluttuosa degrada-

119) Cfr. ibidem, pp. 380-381.
120) Cfr. ibidem, p. 381.
121) Cfr. ibidem, p. 384.
122) Cfr. idem.
123) Cfr. idem.
124) Cfr. ibidem, p. 389.

zione perpetrata su lei da Stavròghin, che, proprio in questa occasione, nietzschianamente formula dentro di sé « questo severo pensiero (...): che non conosco e non sento né il male né il bene e che non solo ne ho perduto il senso, ma so che il male e il bene in realtà non esistono nemmeno » (125).

Se per Ivan Karamazov l'innocenza degradata presuppone dio e, insieme, il suo *congedo*, la sua *epochizzazione*; per Stavròghin la voluttà raggiunge il suo punto massimo nel condurre l'innocente a sentirsi *assassino di dio*; e, anche per godere di questo sentimento, c'è bisogno che dio ci sia!

Di ambedue le posizioni comune denominatore resta comunque *la profanazione dell'infanzia al cospetto* (impotente) *di dio*.

Di ambedue le posizioni di questa paradossale *teologia della morte di dio* stanno dunque a fondamento Sade, e il diavolo (*libido*)!

Lo conferma, implicitamente, Benjamin quando nota il proto-*surrealismo* della *Confessione di Stavròghin* (e, del resto, si sa che Sade è *riscoperto* proprio dai *surrealisti*).

Secondo Benjamin, *La confessione di Stavròghin*, già *cronologicamente* d'epoca surrealistica (fu infatti pubblicata *postuma* nel 1915), è addirittura paragonabile al III dei *Canti di Maldoror* e « contiene una giustificazione del male che esprime certi motivi del surrealismo più efficacemente di quanto non sia finora riuscito ad alcuno dei suoi attuali portavoce » (126); e Stavròghin è un « surrealista ante-litteram » perché, tra l'altro, « nella stessa infamia egli ha visto qualcosa di preformato nel corso del mondo, ma anche in noi stessi (...). Il Dio di Dostoevskij (...) ha creato anche la bassezza, la vendetta, la crudeltà » (127).

È un vecchio stratagemma di Sade rivolgere la creazione e la creatura *contro* il creatore, onde aggiungere un blasfemo *surplus* al *godimento* nel dimostrargli che quanto più l'offende è proprio sua fattura; e, anche da questo punto di vista, Dostoevskij sembra essere andato a scuola da Sade.

La sua *teologia della morte di dio*, centrata sulla *libido di trasgressione*, è dunque ancora discretamente *illuministica* (oltreché *satanica*) e meraviglia che abbia finito per costituire uno dei pilastri della odierna (!) *teologia radicale* della *morte di dio*.

125) Cfr. idem.
126) Cfr. W. Benjamin, *Il surrealismo*, in *Avanguardia e rivoluzione*, Einaudi 1973, p. 21.
127) Cfr. idem.

Se, infatti, sfogliamo il *manifesto* di questa *nuova* teologia, troviamo una sintomatica *confessione* di William Hamilton: « Fu l'immersione in Dostoevskij (...) a darmi lo stimolo decisivo per il mio passaggio dal modello di pensiero teologico neo-ortodosso a quello radicale. Se dovessi indicare i responsabili di questa mia trasformazione, indicherei, senza pensarci due volte, Ivan Karamazov e Dietrich Bonhöffer » (128).

Hamilton afferma — a proposito di Ivan Karamazov —: « Il Dio che è morto per lui, è morto anche per noi; e il suo Dio karamazoviano (...) è spesso il solo Dio che riusciamo a trovare » (129).

Molto più che su Bonhöffer (il cui *etsi Deus non daretur* ' alla presenza di dio ' non è per nulla sollecitato dal desiderio di un *surplus* di godimento e che dubito possa far da padrino alla *teologia radicale*, se non a costo di essere *riteologizzato* e, dunque, maldigerito) e su Nietzsche (un Nietzsche col saio), la *teologia della morte di dio* poggia dunque su Dostoevskij.

E può effettivamente darsi che Hamilton, con quel tipico *strabismo teologico* che gli fa ritenere che, non la *sifilide*, ma l'assillo del problema della *morte di dio*, « portò alla follia Nietzsche » (130), non abbia debitamente intravisto le fondamenta *perverse* di questa teologia; ma è un fatto che è non piccola vittoria del *divino marchese* aver tenuto a battesimo la più sofisticata formula della teologia contemporanea e averla, nello stesso tempo, irrimediabilmente minata alla base, ponendo, sotto l'*ateismo religioso* di essa, una incoercibile vittoriosa e quanto mai compromettente *ricerca della voluttà*.

L'ibernazione di dio

Ogni eresia è sensuale!

Ma proprio perché *eresia* (e, cioè, *religione*) la *teologia della morte di dio* è *pre-marxiana*, anche se esibisce una (del tutto premarxiana) *dialettica*, e anche se, essa pure, *civetta* con Marx e vorrebbe *secolarizzarlo* mediante la (falsa) affermazione che « in Marx la realtà divina diventa processo storico » (131), sicché an-

128) Cfr. T. H. J. J. Altizer e W. Hamilton, *La morte di Dio*, Feltrinelli 1969, p. 69.
129) Cfr. ibidem, p. 100.
130) Cfr. ibidem, p. 77.
131) Cfr. ibidem, p. 187.

ch'egli parrebbe diventare un *annunziatore* del *Verbo diveniente che si autonega.*

Anche la *teologia dialettica* della *morte di dio* a sua volta rispolvera e ripropone « un movimento autenticamente *cenotico* di incarnazione » (132), mediante il quale « il Dio primordiale del Principio deve morire » (133), attraverso « una accettazione o una affermazione della *realtà* del profano » (134) che « dopo la caduta può permettere la nascita di una fede che affronti le *condizioni reali del mondo* e che possa muoversi in *avanti*, attraverso l'*alienazione* e l'*estraniamento, verso una Fine escatologica*, che trascenda un *Principio primordiale* » (135).

La *dialettica del cristianesimo*, secondo questa nuova (!) *teologia*, consisterebbe, appunto, nella « negazione della partecipazione originaria », che, « può permettersi una partecipazione finale (...) che si può raggiungere solo col passare attraverso la caduta e la morte, verso una riconciliazione finale e definitiva tra il sacro e il profano » (136).

« Attraverso questa negazione della negazione *lo stesso sacro originario verrà negato* » (137), sicché la *morte di dio* (annunciata dal Cristo *cenotico*, cioè *svuotato della divinità* e *non più Signore* o *Logos cosmico*) è qui da intendersi dialetticamente, come una negazione in vista del proprio *toglimento*, cioè del *ritorno di dio*, come *conciliazione finale e definitiva tra il sacro e il profano.*

A ben vedere, non si tratta dunque di una vera, radicale *morte di dio*, ma, più semplicemente, dell'*ibernazione* della sua larva primordiale in attesa della trionfale *trasformazione* finale.

L'*ateismo* non è qui che la *pausa* negativa dialetticamente collegante due *affermazioni* di dio.

Aveva dunque ben ragione Marx a respingerlo in quanto *forma di religione* e a contrapporgli il proprio *non-più-ateismo*, che neanche la più scaltrita *teologia dialettica* può, invece, utilizzare.

V'è poi una evidente contraddizione fra l'affermazione dei *teologi dialettici* che ogni *testimonianza* neo-testamentaria sulla divinità di Gesù e su Gesù stesso oggi non è più che « il guscio vuoto di una fede un tempo vitale » (138) e la contemporanea, del

132) Cfr. ibidem, p. 170.
133) Cfr. ibidem, p. 172.
134) Cfr. ibidem, p. 166.
135) Cfr. idem.
136) Cfr. ibidem, pp. 166-167.
137) Cfr. ibidem, p. 169.
138) Cfr. ibidem, p. 154.

tutto ingiustificata, affermazione che Gesù è *il Verbo* (e sia pure un « Verbo che si manifesta privo di Dio ») (139), che verrebbe genericissimamente *testimoniato* « *solo* nell'esistenza di un'umanità affranta e sofferente » (140).

Pare, infatti, che il Vietnam non *testimoni*, nel genocidio cui venne sottoposto, Gesù, ma la poco gradevole, sebbene significativa alleanza di questa *teologia* coll'*ottimismo* dell'ideologia della *Nuova Frontiera*, che riteneva (nonostante i massacri dell'imperialismo americano) che « gli anni sessanta possono benissimo diventare gli anni del gioco, della celebrazione, del piacere e della speranza » (141).

Vale la pena dunque di ricordare una pagina marxiana che demistifica radicalmente lo hegelismo della *teologia della morte di dio*; un hegelismo, del resto, giustificabile anche *filologicamente*, poiché proprio Hegel, nel finale del giovanile *Fede e sapere* (1802) sostiene — ben prima di Nietzsche — che « quel sentimento su cui riposa la religione dei tempi moderni », vale a dire, « Dio stesso è morto », deve dar luogo al « Venerdì Santo speculativo, che fu già storico, e deve ristabilire quest'ultimo in tutta la verità e la durezza della sua assenza di Dio (Gottlosigkeit) » (142).

Lo schema principale sul quale essa si fonda, non è, infatti, altro che una *processio* del seguente tipo: si pone dio (il dio *primordiale*); lo si nega (*Cristo cenotico, morte di dio*) e si resta *ottimisticamente* in attesa della sua dialetticamente trasfigurata *ripresentazione escatologica*: una *negazione della negazione* tanto ortodossamente hegeliana da *togliere* il dio originario nella *conciliazione* della finale e totale *coincidentia oppositorum*, di *sacro* e *profano.*

A quest'ennesimo accalappiamento teologico dell'*ateismo* ben si addice dunque la critica marxiana della *mistificazione* secondo la quale « Hegel prende le mosse dall'estraneazione (logicamente, dall'infinito, dall'universale astratto) (...) vale a dire, con espressione popolare, dalla religione e dalla teologia. In secondo luogo: egli sopprime l'infinito, e pone l'effettivo, il sensibile, il finito, il particolare (la filosofia, la soppressione della religione e della teologia). In *terzo luogo*: egli sopprime di nuovo il positivo, e pone

139) Cfr. ibidem, p. 153.
140) Cfr. ibidem, p. 154.
141) Cfr. ibidem, p. 184.
142) Cfr. G. W. F. Hegel, *Fede e sapere*, in *Primi scritti*, Mursia 1971, pp. 252-253.

di nuovo l'astrazione, l'infinito. Ristabilimento della religione e della teologia (...). È ciò che Feuerbach indica come la posizione, la negazione e la ricostruzione della religione o della teologia » (143).

Ma, « se io so della religione che è l'autocoscienza umana *alienata*, so dunque che in essa come religione è confermata non la mia autocoscienza, ma la mia autocoscienza alienata. E allora so che la mia autocoscienza, in quanto appartenente a se stessa, alla propria essenza, è confermata non nella religione ma piuttosto nella religione *annullata, soppressa.* In Hegel la negazione della negazione non è pertanto la conferma dell'essere vero, raggiunta appunto mediante la negazione dell'essere apparente, ma è la conferma dell'essere apparente » (144).

Se la *teologia della morte* di dio avesse inteso a fondo questa critica e il senso del *non-più-ateismo* di Marx non si sarebbe probabilmente impigliata nelle arcaiche secche hegeliane dell'alienazione e avrebbe potuto forse giungere (e il discorso vale anche per la teologia tradizionale) ad una *evacuazione* ben più radicale di quella da essa predicata: l'*evacuatio* di se stessa.

Solo così forse avrebbe potuto *convertirsi* all'*imperativo categorico* indicato da Marx come necessaria conseguenza della vera critica della religione: « rovesciare tutti i rapporti in cui l'uomo è un essere umiliato, assoggettato, abbandonato, spregevole » (145).

143) Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 161.
144) Cfr. ibidem, p. 177.
145) Cfr. K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione*, in *Scritti politici giovanili*, Einaudi 1950, p. 404.

ERNST BLOCH: UN TEOLOGO?

Il caso Bloch

La filosofia blochiana, nel suo complesso, è stata accolta in maniere molto differenziate dalla cultura contemporanea e veramente sussiste in essa quasi come un *segno di contraddizione.*

C'è, infatti, chi, come Habermas, s'è chiesto polemicamente se Bloch non sia *Ein marxisticher Schelling* (1) e chi, come Cases, ha potuto invece affermare che, se non dal punto di vista dell'elaborazione della teoria marxista, almeno da quello della politica culturale, il suo ruolo « nelle vicende e problemi della R.D.T. » è stato talmente rilevante che « se egli non fosse esistito lo si sarebbe dovuto inventare » (2).

V'è chi ha trovato troppo poco negatore, troppo *trionfalistico* l'utopico *principio-speranza* che sorregge tutta la filosofia blochiana e chi invece s'è lamentato che l'attuabilità di quella *speranza* non fosse sufficientemente garantita, mancandole un *divino* mallevadore.

Del rapporto istituito da Bloch fra *escatologia* e *utopia*, Renato Solmi ha scritto che per esser fondato sulla « prospettiva comunista della società senza classi » esso ha perduto il *fascino* e il *contenuto simbolico-emotivo* che, situato invece sullo sfondo « della disperazione e della mancanza di prospettive della società capitalistica » esso conserva in Benjamin (3).

D'altra parte, molti teologi strizzano l'occhio al marxista Bloch, spesso e volentieri trascurato, quando non addirittura perseguitato (4) in determinati ambiti politici ' comunisti '.

1) Cfr. *Merkur* 1960, n. 11.
2) Cfr. C. Cases, *Saggi e note di letteratura tedesca*, Einaudi 1963, p. 123.
3) Cfr. W. Benjamin, *Angelus novus*, Einaudi 1962, *Introduzione*, p. 36, nota.
4) Per le persecuzioni anti-blochiane nella R.D.T. cfr. il testo di Cases sopra citato.

Si tratta del risultato di scelte politiche e di letture contrastanti, che, in parte, sono anche autorizzate dallo stile del testo blochiano, spesso *cifrato*, e dalla reale, *creativa* ambiguità di certe categorie fondamentali del suo pensiero.

Si prenda tra le altre, la definizione di *ontologia* del *non-essere-ancora* (5). È, evidentemente, più che una definizione *infelice*, una ritorsione probabilmente *polemica*, sicché abbastanza giustamente Enzo Paci (6) la esclude, scrivendo che « anche nella direzione di Bloch (...) tale termine dovrebbe essere ricusato: non essere, ma fare; non essere, ma lavoro e trasformazione; non materia, ma il trasformabile » (7). E difatti una *ontologia* del *non-essere-ancora* sarebbe una lampante *contraddizione in termini*, a meno che non la si interpreti, blochianamente e *polemicamente*, come *discorso sulla possibilità*, non su *ciò che è*, ma su *ciò che sarà*, anche se ha le sue radici nel *passato* (non attuato) e nel *presente* (in tensione verso il futuro) come *potenzialità*: *Meta-fisica* nel senso che tende al *di là* temporale, al *futuro*. Il che però dà al termine un significato opposto a quello che solitamente sottintende.

È lo stesso Bloch, d'altra parte, a criticare serratamente ogni *ontologia* tradizionalmente intesa.

Per lui, infatti, il discorso sull'ὄντως ὄν è fondamentalmente privo di prospettiva utopica, conservatore, *padronale* e non è un caso che, all'interno di una simile valutazione, egli stigmatizzi, per esempio la *non-più-metafisica* di Heidegger e l'« interesse statico di tipo reazionario » e l'« immobilismo di natura reazionaria » della nozione *volgare* di *tempo in sé* esibita da quell'*ontologia* di Nicolai Hartmann (8), che, del resto, si basa su un indimostrato realismo ingenuo-metafisico, che disarticola il marxianamente irrinunciabile presupposto del legame dialettico uomo-natura, sicché non ingiustificatamente, in altri luoghi, viene da Bloch definito « ontologo di princisbecco » che « ha banalizzato Hegel fino a farne una specie di Scheler » (9) e che « si lascia affatto alle spalle la materia (...) considerandola il cosiddetto gradino più basso dell'essere, ossia la cosa più infima e spregevole » (10).

5) Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli 1971, p. 100.
6) Cfr. *Aut-Aut*, n. 125, interamente dedicato a Ernst Bloch.
7) Cfr. ibidem, p. 21.
8) Cfr. E. Bloch, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in *Dialettica e speranza*, Vallecchi 1967, p. 28.
9) Cfr. E. Bloch, *Soggetto-oggetto: introduzione a Hegel*, Il Mulino 1975, p. 401.
10) Cfr. ibidem, p. 448.

Un altro esempio dell'ambiguità terministica di Bloch è rappresentato dal significato che nelle sue opere assume la nozione di *archetipo*.

Si potrebbe ritenere che Bloch faccia ricorso ad una concezione che parrebbe junghiana; in realtà si tratta invece ancora di una definizione *polemica*, studiata quasi apposta per provocare gli ambienti psicanalitici e controbatterne il punto di vista.

« L'utopico negli archetipi non è (...) fissabile, in generale, nell'arcaico; vaga piuttosto molto utilmente attraverso la storia » (11).

« Ciò che nell'Orco del già-stato è ancora Euridice, che non è morta, lo trova solo Orfeo, e soltanto per lui ciò è solo Euridice. Solo questo aspetto utopico in alcuni archetipi rende possibile il fruttuoso riferimento verso il futuro e non già lo sguardo al passato » (12).

Per Bloch (come si può leggere nel *Prinzip Hoffnung*) è il *collaboratore fascista* (13) Jung che usa *erroneamente* il termine *archetipo*, poiché col suo mezzo ricaccia tutte le immagini di desideri nella *notte del passato* e non vede, invece, la fondazione *dal futuro* dei più importanti di essi, sicché, con Freud e con tutta la scuola psicanalitica, si chiude nell'ergastolo del *già-stato*, che costituisce la fondazione *reazionaria* (perché *retro-volta*) della psicologia del profondo e le impedisce di rinvenire nella nozione di *inconscio* quella *coscienza del non-ancora* che potrebbe per essa costituire un liberatorio *elemento di progressione*.

Anche la psicanalisi (e non solo per questi motivi), con ogni tipo tradizionale di *ontologia*, è quindi giudicata da Bloch negativamente per la mancanza di ogni tensione verso il futuro.

In particolare, Freud « considera tutti i sogni solo come itinerario verso le rimozioni, conosce solo la realtà della società borghese e del suo mondo attuale, indica conseguentemente nel sogno ad occhi aperti (Tagtraum) il primo grado verso quello notturno » (14), mentre Bloch, seguendo il *Che fare?* di Lenin, vede nel *sogno ad occhi aperti* del rivoluzionario, tutto volto al *futuro*, uno dei fulcri della prassi utopica.

Ma occorre osservare che non *tutto* il pensiero di Freud è *retrovolto*.

11) Cfr. E. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, p. 186, 1959, cit. in S. Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo*, Feltrinelli 1974, p. 80.
12) Cfr. ibidem, p. 182; e S. Zecchi cit., p. 79.
13) Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 100.
14) Cfr. E. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, cit., p. 97 e S. Zecchi, cit., p. 65.

Ciò che Bloch è portato a pregiare, per esempio, nell'*espressionismo*, vale a dire la sovrapposizione di *immagini arcaiche* e di *fantasie rivoluzionarie*, che costituisce l'« inserimento del non-più-conscio nel non-ancora-conscio, di ciò che da moltissimo tempo è trascorso in ciò che non è ancora assolutamente apparso, di ciò che è arcaicamente incapsulato, in un disvelamento utopico » (15), non dovrebbe renderlo totalmente critico di Freud, o per lo meno, insensibile alle aperture *utopiche* che si rinvengono nel pensiero soprattutto dell'ultimo Freud e che sono in particolare legate alla previsione del *prosciugamento* dell'abisso dell'*Es* e del suo conseguente *toglimento* in un *Io* a sua volta trasformato: *Wo Es war, soll Ich werden* (Dove era l'Es, deve diventare l'Io) (16).

Non sono del tutto limpide, almeno a prima vista, neppure le prospettive dell'ultimo importante testo blochiano, *Ateismo nel cristianesimo.*

Vale dunque la pena, per la sua relativa novità, di soffermarsi proprio su di esso e di considerarne alcuni temi essenziali per verificare quale sia la vera direzione del pensiero blochiano a proposito della religione (argomento principale del libro), non con la pretesa di chiudere l'indagine, ma con quella, piuttosto, di *iniziare* un discorso (17).

La valutazione blochiana dell'*illuminismo* e il giudizio sulla *teologia contemporanea* appaiono due dei settori più idonei a una simile verifica.

Illuminismo e religione

Horkheimer e Adorno (per loro stessa ammissione debitori a Bloch del potenziamento di alcuni temi fondamentali del loro pensiero) utilizzano, com'è noto, il *concetto di illuminismo* non tanto come una categoria *storiografica* quanto come una categoria *teorico-valutativa*, in polemica funzione anti-*neo-positivistica*, sicché per loro, per esempio, già « l'*Odissea* nel suo complesso, testimonia della dialettica dell'illuminismo » (18).

15) Cfr. E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt/M. 1962, p. 260, cit. in S. Zecchi, cit., p. 189.
16) Cfr. S. Freud, *Introduzione allo studio della psicoanalisi*, Boringhieri 1969, p. 485.
17) Già frettolosamente accennato nell'*Introduzione* a K. Marx, *Sulla religione*, a cura di L. Parinetto, Sapere edizioni 1972.
18) Cfr. Horkheimer-Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi 1966, p. 52.

Ma non è in una simile discutibile *dilatazione* del termine *illuminismo*, che ne scavalca amplissimamente l'epoca *storico-specifica*, che consiste la differenza fra l'interpretazione blochiana e quella horkheimeriano-adorniana. Anche per Bloch, infatti, l'*illuminismo* è un *atteggiamento* che può benissimo catalogare tendenze di pensiero le più distanti tra loro nel tempo, da quelle di Giobbe e dei profeti ebrei a quelle (almeno in parte) di Marx e di certo marxismo.

Dove, piuttosto, Bloch diverge irrimediabilmente da Horkheimer-Adorno è nella *lettura* di questa categoria *valutativa* che forse, in maniera che può apparire sostanzialmente *riduttiva*, per la *Dialettica dell'illuminismo* riguarda prevalentemente il rovesciamento della ragione illuministica in astratto *intelletto calcolante*, tecnicistico-macchinistico, manipolante, mercificante, malefico strumento di dominio di quel *soggetto logico* dell'illuminismo che è il *borghese* (19) e radice di quella irrimediabile *reificazione* in cui si dibatte l'attuale società capitalistico-industriale.

Non è infatti un caso che, proprio a proposito di una simile lettura dell'illuminismo, Bloch stigmatizzi la *moda* della *eccessiva esaltazione della disperazione* che traspare nel « *jargon* di Adorno della inautenticità del bene. Questa visione va al di là del borbottio fine a se stesso, che si serve di una *dialettica* soltanto *negativa* che relativizzò Marx e persino Hegel e che pertanto non si può certo definire lotta e tanto meno *algebra della rivoluzione*. La *disperazione reificata* ha allora lo stesso valore (beninteso su un piano assai diverso, ma altrettanto non autentico) della sicurezza reificata che fin dall'antichità l'autorità della chiesa ci tramanda in un *siate consolati* del tutto conformistico » (20).

Il *borbottio* di quei *pessimisti*, che già Lukács collocava nell'Hotel *Abgrund* di Schopenhauer e che qui vengono vestiti da *chierichetti* (sia pur di segno rovesciato) è dunque, per Bloch, lungi dall'esaurire un discorso sull'*illuminismo*, che si presenta molto più complesso nella molteplicità dei suoi significati.

Intanto il *vecchio e autentico illuminismo* (cioè quello storico-specifico) non va ricoperto ed occultato con significati che — per esserglisi aggiunti *poi* — lo rendono *altro* da quello che veramente fu, vale a dire il *manifesto* della *liberazione dall'oppressione e dall'ignoranza* e della *uscita da un colpevole stato di mino-*

19) Cfr. ibidem, p. 92.
20) Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., pp. 304-305.

rità (21). Se è su questa definizione *kantiana* (cfr. *Was ist Aufklärung?*) che va essenzialmente definito l'illuminismo *storico*, allora non è difficile scoprire la ragione dell'ampiezza e della fecondità interpretativa della *categoria valutativa* che, per Bloch, ad esso si richiama e che può servire a circoscrivere concettualmente personaggi, da Giobbe a Bonhöffer, che ovviamente sfuggono all'ambito puramente storico dell'illuminismo.

Se, infatti, illuminismo è *uscita dallo stato di minorità* da parte dell'uomo, esso è anche fine di ogni servile dipendenza dell'uomo da dio e quindi fine di ogni *teodicea*, di ogni *giustificazione di dio nella storia umana*, la cui contestazione inizia, secondo Bloch, appunto con Giobbe (un Giobbe che *non giustifica* dio per l'esistenza del male) per terminare, almeno per ora, coll'esaltazione dell'*uomo maggiorenne* e col rifiuto bonhöfferiani di ogni ipotesi di un *dio-tappabuchi* (Bonhöffer non viene mai nominato in *Ateismo nel cristianesimo*, ma è l'espressione *dio-tappabuchi* che lo evoca irresistibilmente) (22).

La *luce dell'illuminismo di Lessing* (23) non va dunque confusa con la « semplice e fondamentalmente banalizzante risciacquatura (per essere esatti questo termine proviene da Lessing) che ha preso il posto del reale illuminismo così nominato dalla luce che sale » (24).

Come il *vero illuminismo* è una categoria interpretativa che attinge un vastissimo arco della storia dell'uomo (appunto da Giobbe a Bonhöffer), così il pericoloso *falso illuminismo* (che è *non pensare*, ovverossia *ortodossia*, banalità — e *la banalità*, osserva Isaak Babel, *è la controrivoluzione* (25) — è sovente *positivismo*, anche e soprattutto quando *nomina invano* il nome di Haeckel! (26).

Esempi di questa *risciacquatura*, di questo *illuminismo dimezzato* (27) sono, tra l'altro, oltre all'*ateismo positivistico*, la positivisticizzazione del marxismo di tipo kautskyano, incarnata, per esempio, in quei « *socialisti religiosi* di ieri e di oggi che sono già paghi di dipingere di rosso rosato la chiesa dei signori che

21) Cfr. ibidem, p. 49.
22) Cfr. ibidem, p. 26 e p. 46.
23) Cfr. ibidem, p. 31.
24) Cfr. idem.
25) Cfr. ibidem, p. 30.
26) Cfr. ibidem, p. 31.
27) Cfr. ibidem, p. 32.

hanno lasciato immutata » (28), nonché quell'*establishment* borghese o quei regimi « a metà zaristi e a metà socialisti » (29) in cui l'annullamento di dio e della religione (provocato o avvenuto per inedia) non è servito a togliere l'uomo dallo *stato di minorità*, sicché « per la folta schiera degli impiegati assennati, i superiori e l'autorità in genere si trovano soltanto qui in basso; ciò basta loro per genuflettersi, e questa loro *coscienza a metà disincantata* si rivela molto più utile sia per l'ordinata vita di tutti i giorni sia per le modeste baldorie » (30).

Rispetto a Horkheimer-Adorno, qui addormentante-reificante è dunque decisamente il *falso illuminismo*, cioè quell'illuminismo *positivistico*, sia *borghese* che *falso-socialista*, per il quale l'*a-dialettica* eliminazione della religione non è *toglimento* dell'*oppio del popolo*, ma solo eliminazione del *lamento della creatura oppressa* che, pure, marxianamente, da quell'*oppio* si sprigiona, contribuendo, in parte, a denunciarlo, se non ad eliminarlo. O, per dirla con Bloch, « quella nebbia a cui non si credeva più, nel momento del bisogno poté dileguarsi » (31).

L'afflosciarsi, cioè, dell'*ideologia* (anche di quella *religiosa*), qualora non corrisponda al dialettico *toglimento* dell'ideologia stessa, è peggiore del sussistere stesso di essa, che almeno è un segno, una *spia* dell'alienazione, come accade appunto al *polo* del *gemito* della ideologica *coscienza religiosa*.

Questo illuminismo *positivistico*, dal quale non lievita più neppure l'alone talvolta accusatore dell'ideologia, si limita ad una superficiale *negazione* della religione (non una *negazione determinata, in vista di*, pronta alla sostituzione di quanto nega) e non è molto più apprezzabile dell'atteggiamento *nazista*, poiché « una volta che il diritto del più forte insieme alla selezione naturale prese il posto della predicazione dell'amore, apparve che abolire la Bibbia non significa illuminismo, e che anzi è proprio allora che le fiamme di Nerone divampano meglio » (32).

L'illuminismo dimezzato, falso, positivistico è dunque, in realtà, il *rovesciamento dell'illuminismo*, che, in questa involuzione, segue fedelmente l'involuzione di quella classe borghese che, all'inizio, s'era fatta portatrice del vero, *radicale* illuminismo.

28) Cfr. ibidem, p. 96.
29) Cfr. ibidem, p. 25.
30) Cfr. ibidem, p. 46.
31) Cfr. idem.
32) Cfr. ibidem, p. 48.

L'illuminismo *radicale* osserva poi Bloch, certo più sensibile alla storia che non Horkheimer-Adorno, non è solo e semplicemente uno *strumento* della borghesia, neppure nella sua fase rivoluzionaria. La *contestazione* illuministica della borghesia rivoluzionaria fu invero anticipata — almeno in Germania — da quella della *rivolta dei contadini*: si trattava infatti di « una protesta contro la contraffazione della parola della Scrittura al servizio degli oppressori e delle sanguisughe; e l'uomo che voleva diventare maggiorenne si presentò come chi non è più colpito sulla bocca. Ancora sconfitti, i contadini lasciarono il posto ai cittadini razionali, nel cui illuminismo si nota l'indomito impegno a diventare maggiorenni. Nel XVIII secolo il rifiuto dei signori elargitori di terreni andò di pari passo con il rifiuto di un Olimpo nell'aldilà. Dal momento in cui il cittadino francese osò servirsi del proprio intelletto, non eliminò soltanto l'apparizione terrena del Signore che concede la grazia, ma al tempo stesso ridusse a spettro la sua rappresentazione sovraterrena. È certo però che nella successiva epoca borghese i signori non furono per nulla aboliti; semplicemente ne giunsero dei nuovi, economicamente dipendenti, nella posizione servo-signore che poi sostanzialmente fu insuperabile. La religione dell'Altissimo e il vecchio mito della signoria dell'alto dovettero dunque venir conservati per il popolo » (33).

L'*illuminismo autentico* coincide dunque con una critica *radicale* della religione (e della società) che non ha ancora esaurito la sua carica eversiva poiché — come nel caso della rivolta dei contadini — è stato conculcato (e, dunque, s'è conservato come una *potenzialità* latente e quindi *utopica*, anche se giace nel passato); quello *dimezzato*, con la critica superficiale (o meglio con la non-critica) della religione (e insieme della società), col soffocamento della lievitazione ideologica.

La mormorazione biblica

Proprio per andare alle radici, l'*illuminismo autentico* non può non considerare la complessità del fenomeno religioso; non può, per esempio, trascurare che la Bibbia non è semplicemente monopolizzabile dai preti, ma può rappresentare la *cattiva coscienza* stessa della chiesa, sicché, per esempio, Tolstoi poté invocare contro di essa non « Haeckel ma le frasi di Gesù » (34).

33) Cfr. idem.
34) Cfr. ibidem, p. 49.

« Dunque l'illuminismo diventa più profondo quando non disprezza il sano (diciamo così) intelletto che tocca tutti gli uomini: quello della Scrittura » (35).

È infatti parere di Bloch (non si sa fino a che punto accettabile dal punto di vista del *materialismo storico*) (36), che la Bibbia sia *fabula tua* per *ogni* uomo.

Ciò può essere, tuttavia, sostenuto, fino a un certo punto, a patto di rinvenire in essa non solo l'unilaterale *padronale* linguaggio del *dio dell'alto* e dei signori che lo servono (e se ne servono), ma anche la *mormorazione dal basso* di chi è servo di quel dio e di quei signori e che, contro la loro sussistenza (confortata filosoficamente dalla tradizionale *ontologia!*), invoca un dio *totalmente altro*, che *non-è-ancora*, che *sarà-quel-che-sarà*, il quale, contro l'ideologica (ed ontologica) pretesa di inamovibilità di *quanto è*, ivi compreso il dio dei signori e soprattutto i signori ed i loro averi, propone — e sia pure ideologicamente — un nuovo cielo, una nuova terra e soprattutto un nuovo uomo-dio, liberato dalla servitù.

Se si legge infatti la Bibbia (come del resto le *fiabe* ed alcuni pochi *miti*, quello di Prometeo, per esempio) come un *linguaggio alla Sc'veik*, sotto lo strato *padronale* superficiale di quel testo, si può rinvenire il *linguaggio dei mormoranti*, dei servi che recalcitrano e che *contestano* e si aggrappano alla speranza di un *totalmente altro* che *in questo mondo* li tolga al servaggio.

Questo *linguaggio profondo* annuncia la religioso-escatologica preparazione della prospettiva marxiana dell'utopia rivoluzionaria. L'*ideologia* dell'escatologia *può* rovesciarsi e *togliersi* nell'utopia rivoluzionaria marxiana.

A chi la consideri *radicalmente*, la religione, almeno quella biblica, rivela dunque un *dialettico* compenetrarsi di *opposti*: se per *ateismo* qui s'intende la contestazione negatrice del *dio-che-è* (e *che-è* copertura di tutto ciò che vuol sussistere come inamovibile: signori, gerarchia ecclesiastica, organizzazione *verticale* della chiesa, proprietà, privilegi, diseguaglianze ecc.) in nome del *dio-che-sarà* (e che sarà il *volto disvelato* dell'uomo, giunto utopicamente alla *disalienazione*), è chiaro che il *polo* della *mormorazione* biblica (ancorato al dio del *roveto ardente*, di Giobbe, dei profeti, del Gesù ribelle contro l'*Io-padre*, la famiglia, i ricchi, i romani) si

35) Cfr. idem.
36) Cfr. in questo stesso volume, il saggio *Né dio, né capitale*.

rivela come l'*opposto* dell'altro *polo* dell'*ideologia* religiosa, quello — occultante — della *teodicea* biblica e di ogni *despotodicea* ad essa collegata, sicché la tensione vicendevole fra quei due poli — ambedue *ideologici* — *può* portare — circostanze *socio-politiche* permettendo — al superamento della stessa *lacerazione* della *bipolarità* della coscienza religiosa, oltre la *coscienza religiosa* stessa.

L'illuminismo di Marx

Se già l'illuminismo di un Herder o di un Lessing aveva intuito la complessa dialetticità della religione (*errore* necessario nella *Bildung* di un popolo), non meraviglierà che Bloch definisca *illuminista* (e illuminista *vero*) anche il marxismo veramente critico della religione.

Ciò che tuttavia distingue l'*illuminismo marxista* da quello *vero*, storico, della borghesia rivoluzionaria, è, per Bloch, la *mancanza di ideologia*: « Il movimento operaio fece proprie non solo le azioni e i mezzi che prima appartenevano alla borghesia, ma anche tutte le sue aperte negazioni in materia di trono e di altare; e vi aggiunse un nuovo specifico illuminismo, possibilmente privo di ideologia » (37).

È, infatti, con Marx che « la critica della religione riacquistò l'antico impeto dell'illuminismo: la convenienza cioè di collegare nuovamente i fumi del cielo all'ideologia dell'inganno; e, naturalmente, non a quello intenzionale e soggettivo, insostenibile per i tempi più antichi, ma a quello oggettivo e socialmente ineluttabile. La religione fu qui per la prima volta storicamente collegata alla società di classe (...). Di qui nascono le critiche marxiste dell'oppio del popolo, che non consistono tanto come nel XVIII secolo, in oltraggi ed ingiurie, quanto in qualcosa di più acuto: nelle analisi economiche » (38).

Marx cioè non vede, come prevalentemente l'illuminismo *storico*, solo il lato della *coscienza falsa* (inganno dei preti) nella religione; ne sottolinea, invece, in modo particolare, quello della *falsa coscienza*, vedendo nella religione una *concezione di classe* che, inconsapevolmente, la classe oppressa assume — senza rendersi conto che si tratta di una *ideologia padronale* — dalla classe

37) Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 27.
38) Cfr. ibidem, pp. 94-95.

dominante, che ne fa uno degli strumenti conservatori del suo proprio dominio economico-politico.

Del resto, la *critica alla religione* è una caratteristica costante anche nel materialismo *pre-marxiano*, che fu sempre, tendenzialmente, un *vero* illuminismo. Ad esso, infatti, spettò « sempre un ruolo umanamente liberatorio; esso contrappone il portamento di chi sta ben diritto all'atteggiamento di chi curva la schiena sotto l'alto. Esso contrappone il sapere (il *sapere aude*, osa servirti del tuo intelletto) al destino in cui non si penetra e che s'innalza addirittura fino al cielo (...). Il portamento diritto e la volontà di sapere danno l'impronta alla grande critica della religione; qui non vi è Tersite, ma sempre e solo Prometeo con la sua fiaccola » (39).

E si sa che il Marx della *Dissertazione di dottorato* considerava (con la rivoluzione francese, con Goethe e con Beethoven) Prometeo « il più gran santo e martire del calendario filosofico ».

Marx tuttavia è più che vero *illuminista* e classico *materialista* perché ha visto — senza veli ideologici — la *bipolarità* della *coscienza religiosa* in un celebre testo (40) « in cui sono presenti il *sospiro* e la *protesta* contro il cattivo stato presente e la sua voce chiara non parla solo di addormentamento » (41), a proposito della religione.

Contro ogni mutilazione positivistico-kautskyana, giustamente Bloch richiama la complessità dialettica della nozione marxiana che propone la religione come *oppio del popolo* e insiste sul valore del radicalismo illuministico di essa: « Una chiesa che *nolens volens* si vuotasse della sua ideologia restauratrice lo dovrebbe confessare davanti al marxismo e riflettervi sopra (...). Riflettere sul passo dell'oppio (...) non dovrebbe invero suscitare alcuna meraviglia ma per i credenti liberati dall'ideologia e per i non credenti senza tabù aprirebbe infine almeno il cosiddetto spazio del dialogo » (42).

Il *dialogo* marxismo-cristianesimo è dunque giustamente da Bloch concepito come colloquio fra non credenti e *credenti liberati dall'ideologia*. Ma, come vedremo meglio in seguito, posto che per Bloch « dove è religione non è presente una speranza che

39) Cfr. ibidem, p. 95.
40) Cfr. K. Marx, *Introduzione alla critica della filosofia hegeliana del diritto*.
41) Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 96.
42) Cfr. ibidem, p. 97.

non sia *trasposta ideologicamente* » (43), che senso bisogna dare all'espressione *credenti liberati dalla ideologia?* Quello, indubbiamente paradossale, di *credenti senza religione?* Il testo blochiano non lo esclude.

Qualunque cosa si pensi sull'oscurità blochiana a proposito di questo punto fondamentale, è sicuro, comunque, che per Bloch il *dialogo* cristianesimo-marxismo non si costruisce — come hanno pensato Garaudy ed altri con lui — sul ripudio o sull'occultamento dell'*illuminismo* marxiano, ma, anzi, sul suo inflessibile ribadimento. Solo, cioè, un ebreo o un cristiano *atei* (che, cioè, non credono più in una divinità allogata in una extramondana *trascendenza verticale*) possono confrontare utilmente la loro *religione* (!) col *marxista.*

D'altra parte, per il marxista che ne colga lo strato *mormorante*, la Bibbia non deve affatto rimanere un libro chiuso coi sette sigilli: la « Bibbia è meno che mai esaurita, anzi: lo stesso ateismo non danneggia in alcun modo l'inesaurito, al contrario » (44).

Bloch vuol dire che, così come c'è sempre qualcosa di inesaurito nelle grandi opere d'arte, anch'esse sostanzialmente *non-essere-ancora*, pure le potenzialità contestatrici ed eversive della Bibbia, che non si sono ancora attuate o consumate, permangono aperte sul futuro.

Si tratta di una lettura della Bibbia che tuttavia la *teologia contemporanea* non ha quasi mai rischiato di intraprendere. Per questo essa trova in Bloch un giudice giustamente impietoso, laica o religiosa che essa sia.

Destructio theologorum

A Karl Barth, per esempio, Bloch non nega la qualifica di *fermo antifascista* e di *energico cristologo* (45) ma non lo assolve neppure dall'accusa — decisiva — di alienazione, di *scissione* dell'*umano* dal *divino.*

Il dio della *Römerbrief* (1919) è un *totalmente altro* non certo nel senso di una *trascendenza* utopica *orizzontale*, ma nel senso di una *trascendenza verticale* (e perciò *padronale*). Per

43) Cfr. ibidem, p. 325.
44) Cfr. ibidem, p. 30.
45) Cfr. ibidem, p. 80.

Barth, « il divino pronuncia un no permanente nei confronti del mondo » (46).

Questa *estraneazione* reciproca di dio e uomo rende il *fermo antifascista* Barth un *reazionario assoluto* (47), che « considera ogni umana attività (Stato e Chiesa compresi) alla stregua di semplici cose create, collocandole al livello più basso in rapporto all'attività divina » (48). Tagliando alla radice « ogni correlazione tra l'al di qua e l'al di là » (49) e impiegando a questo scopo « una sorta di ontologismo fondamentale, a volte radicale, a volte ridotto ad un miscuglio dialettico in cui nessuno più riconosce l'oste dall'ospite, né sa dove stia di casa l'eterno e dove il temporale » (50), Barth fa « un gioco a favore di una fortissima trascendenza » — vale a dire di un *altissimo padrone* — che pone l'uomo al grado infimo del servaggio, sicché il suo rapporto con dio, « la realtà della religione è l'orrore dell'uomo dinnanzi a se stesso » (51).

Si tratta di un atteggiamento *anti-prometeico* che rinnova il *tabu* dell'inconoscibilità ed incommensurabile *altezza* di dio, *conoscibile-irriconoscibile* nel suo aldilà alla stregua degli abitanti del *Castello* kafkiano (52).

Quali sono le differenze — si chiede giustamente Bloch — fra « l'essenza terrestre del tutto ineluttabile » del « divino votato a questo assoluto eteronomo » e « l'antica Moira, la cieca dea del destino? » (53).

Sia questo *divino*, che la sua rappresentazione sono poi necessariamente « del tutto astorici »; non v'è in essi prospettiva di *novum* e di *futurum*, sicché il barthismo (che esorcizza l'*escatologia* con la trovata che *in ogni tempo la fine della storia è prossima*) « non offre spazio per il nuovo eone, per nessun'opera in cammino, per nessun luogo della storia e della natura in cui viva l'*eschaton* » (54).

L'*utopia della rivoluzione*, sia pure *ideologicamente* prospettata dall'*escatologia*, non trova, cioè, posto nel pensiero di Barth,

46) Cfr. idem.
47) Cfr. idem.
48) Cfr. idem.
49) Cfr. ibidem, pp. 80-81.
50) Cfr. idem.
51) Cfr. ibidem, p. 82.
52) Cfr. ibidem, p. 83.
53) Cfr. idem.
54) Cfr. ibidem, p. 84.

che propone un'immagine *canina* dell'uomo in totale dipendenza dall'assoluto, sicché a lui ben si addicono le parole che Hegel già rivolgeva a Schleiermacher: « Così il cane sarebbe il miglior cristiano... » (55).

Barth ha dunque « lavorato in maniera insostenibile con l'alienazione » (56).

Ancor più duro è il giudizio blochiano su Bultmann.

La sua *demitologizzazione* — agli occhi di Bloch nient'altro che un *maquillage* che tenta di ridare una fallace freschezza a ciò che è irrimediabilmente decrepito — è paragonabile al meschino espediente « di portare il jazz in chiesa » ed ha in comune con esso il fine mistificante di « giungere di nuovo al dolce Gesù che non morde e non costa nulla » (57).

Allogato nel suo « bel salotto religioso », Bultmann « ha legato la demitologizzazione (cioè la moderna coscienza scientifica) con l'esistenzialismo di tipo heideggeriano (cioè con la moderna situazione di fondo dell'esser-sempre-mio) » sicché la sua *religiosità* è « un tipico fatto individualistico a cui manca il *si* sociale e l'*esistente* mondano » (58).

L'*avanzo di cristiani* alla Bultmann « non han bisogno di occuparsi dell'anima dal punto di vista corporale, sociale e cosmico: tutto ciò cade al di fuori della loro religiosità, poiché *mondano*, anche in questo mondo » (59). Con un'*operazione à la Kierkegaard* (a sua volta accanito esaltatore dell'*ultracanina obbedienza del servo Abramo*, esatto *pendant* del *divertimento dispotico* del suo dio) (60), Bultmann strappa l'*escatologismo* biblico dal *mondo*

55) Cfr. ibidem, p. 85.
In *Soggetto-oggetto*, cit., p. 328, Bloch trascrive l'intero passo hegeliano proveniente dalla *Vorrede zu Hinrich's Religionphilosophie*: « Nel caso in cui si fondi la religione nell'uomo solo sul sentimento, questo non ha certo alcuna ulteriore determinazione se non quella di essere il sentimento della sua dipendenza, e, se così fosse, il cane sarebbe il miglior cristiano, poiché questo sentimento è in lui fortissimo ed egli vive soprattutto in esso. Il cane prova anche sentimenti di redenzione, quando la sua fame viene soddisfatta con un osso. Lo spirito ha invece nella religione la sua liberazione ed il sentimento della sua divina libertà; solo lo spirito libero ha e può avere religione ».
56) Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 85.
57) Cfr. ibidem, p. 40.
58) Cfr. idem.
59) Cfr. idem.
60) Cfr. ibidem, p. 123.
Bloch interviene duramente contro Kierkegaard anche in *Soggetto-oggetto* (cit., pp. 406-413), dove parla del « mandato reazionario » da

e lo riduce al cerchio soggettivo ed assolutizzato dell'*anima* individuale (61), sicché è conseguente che il κήρυγμα del suo Gesù inviti alla paolina e padronale *pazienza della croce*, sia cioè un discorso a pro dei signori.

D'altra parte, la *demitologizzazione* non permette più una disarticolazione nella religione (soprattutto nella Bibbia) fra l'elemento alienante e quello *non illusorio*, contestatore, che, presentandosi come *ideale ipostatizzato dell'essere umano non ancora attuato nella sua realtà* (62) dà spazio, con questo concetto del *divino*, all'*utopia*, vale a dire alla progettazione — come direbbe Marx — della « eliminazione di tutti i rapporti in cui l'uomo appare solo come essere oppresso, spregevole, annientato » (63).

La *demitologizzazione*, non permettendo più di distinguere Prometeo o Baal dal κήρυγμα finisce così per paralizzare quell'*ipostasi di dio* che, per essere veramente *entelechia utopica dell'uomo*, deve camminare *con i nostri piedi* (64). Letta bultmannianamente la Bibbia dunque non presenta quelle parti da salvare che invece blochianamente ci sono e sono precisamente tutte quelle che si aprono al *trascendere senza trascendenza* dell'uomo verso la propria totale autoliberazione.

Mito e storia

Per bene intendere la portata della critica blochiana alla *demitizzazione*, occorre soffermarsi sulla differente valutazione che Bloch dà del *mito*, della *saga* e della *fiaba* nei rispettivi rapporti con la *storia*.

lui assunto, con « l'ausilio di tisane di pentimento e di espiazione », su cui fonda « l'interiore che annusa se stesso », vale a dire quel *singolo* che egli contrappone all'*universale* hegeliano (falsamente additato come *astratto*) e ritiene di poter assolutizzare, ma che, mentre « si rifugia in una casa come sempre non confortevole, si chiude dentro e si stacca dai rapporti sociali » non può, tuttavia, « cessare di appartenervi: anche l'interiorità, anche l'esistenza privata, sono un rapporto sociale ». Perciò « è del tutto superfluo puntualizzare le differenze fra l'*esistenza* umana nell'individuo di Kierkegaard e quella nell'insieme dei rapporti sociali di Marx ». Una frase che fa meditare (e non positivamente) sull'inserzione, operata da Löwith, di Kierkegaard nella *sinistra hegeliana*.
61) Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., pp. 77-78.
62) Cfr. ibidem, p. 114.
63) Cfr. idem.
64) Cfr. idem.

Differenziandosi da chi inserisce i miti in categorie come quelle della *creazione*, della *caccia* etc. e li alloga in un presente *aionico* (αἰώ) che è altro dal χρόνος storico, Bloch pensa che le fondamentali categorie *croniche* del *padronale* e dell'*anti-padronale* servano egregiamente a catalogare e a leggere i miti: così facendo, la storia (e soprattuto la storia *socio-politica*) viene reintrodotta nel *mito*; anche nel *mito* si renderebbero trasparenti le lotte di classe e, in questo modo, il suo preteso essenziale, *a-temporale* tempo *aionico* rivelerebbe una surrettizia dipendenza dal tempo *cronico*, dalla *storia*.

Proprio il reinserimento del *mito* nella *storia* rende possibile la differenziazione blochiana fra *saga* e *fiaba*: e questa differenziazione è propriamente *di classe*.

« Ben si avverte il tono della fiaba così diverso da quello della saga e dai miti ad essa connessi. Anche nelle fiabe si possono raccontare *meraviglie*, ma l'anima di chi le ascolta arde e prende il volo *senza che nulla le venga imposto*. In secondo luogo soffermiamoci a considerare che sia la fiaba che la saga e il mito *si sono formati sulla base di diversi strati sociali*. Da una parte *desideri plebei*, dall'altra *istanze di signori* (...). È (...) chiaro a quali diversi scopi e fini tendano queste *rappresentazioni*: le une (le fiabe) con il coraggio e l'astuzia dei loro eroi, le altre (i miti) con la potenza dei signori che sempre incute spavento » (65).

Le fiabe « non sono per nulla una *riduzione del mito* come vorrebbe l'interpretazione reazionaria e neppure un *mito non ben demistificato*. Al contrario: la fiaba ha tentato con tutte le sue forze di salvare dai *feudalismi della saga* e dal *dispotismo del mito* un momento mitico *diverso* (...). Nel *mitico stesso*, anche se in maniera pre-scientifica, si opera una distinzione tra il *padrone-potente* e il *ribelle* (quanto meno di palazzo). È stata proprio la fiaba a renderci sensibili a questo importantissimo significato, posto fuori legge in alcuni miti, per esempio in quello del *serpente del paradiso*. Infatti ogni *prometeismo* che vi troviamo rappresenta un momento fiabesco *sui generis* all'interno del mito » (66).

L'atemporale *tempo del mito* viene qui dunque irrimediabilmente contaminato dal *tempo della storia*; la *Trennung* del povero mondo terrestre insidia anche il celeste mondo mitico e vi disegna le crepe della *divisione di classe*: il mito si scinde e si contrappone

65) Cfr. ibidem, pp. 72-73.
66) Cfr. idem.

in se stesso, il *serpente del paradiso terrestre* e *Prometeo* sono lì a testimoniare che servi e padroni allogano anche nel mitico: È il *mondo* che fonda il *mito*, non il *mito* che fonda il *mondo*!

« Prometeo per prima cosa fa in modo che la propria *zeusità* si differenzi facendola emergere a dispetto di Zeus (...); egli impregna di sé il dramma greco che, al momento in cui l'uomo scopre di essere migliore dei suoi dei, porta in sé come essenza la leggenda di Prometeo » (67).

Se non è vero che il *mitico* è un *totalmente altro* rispetto allo *storico*; se è vero che anche in esso manifestamente traspare l'*alto* e il *basso*, cioè la struttura cardine di ogni società alienata; se la *fiaba* è portatrice della *speranza* incoercibile del *basso* che si leva contro la protervia signorile di cui è portatrice la *saga*, la *demitizzazione*, togliendo il *mitico* (e la distinzione di classe che già in esso va facendosi manifesta) non va nel senso di una copertura reazionaria, dell'affermazione ideologica del presente (demitologizzato e *alienato*) come ottimo? Cancellare il mito significa cancellare *anche* il *prometeismo* insito in esso: « Se si volesse demitologizzare in blocco tutto ciò in quanto mito, e quindi eliminarlo, anche i molti non conformismi della Bibbia perderebbero il loro significato, che non è oscuro ma apportatore di luce. E questo a cominciare dal *serpente*, l'*altro* mito per eccellenza (...). Cerchiamo sempre di essere critici verso quella radicale *diffidenza antimitica*, che si gabella per assolutamente scientifica; quando si esplica in rapporto ad alcuni significati mitici (...) in cui si manifestano antichi sguardi sulla natura (...) » (68).

« Persino Marx, in maniera meno radicale di Bultmann, dice nella chiusa dell'*Introduzione della critica dell'economia politica: È noto che la mitologia greca non è solo l'Arsenale dell'arte greca, ma il suo suolo* » (69).

Il mitico è dunque *anche* ' suolo ': è, cioè, profondamente connesso al *basso*. Eliminare il basso, occultarlo, mentre esistono ancora servi e padroni, non è *scienza*, ma copertura ideologica.

Non va dunque in direzione di Marx chi sposa la tesi *apparentemente* più nuova di Bultmann. In realtà Bultmann è *oscurantista* perché oscura il mitico, lo occulta, lo cancella e, dunque, non bisogna cedere « all'oscurantista neppure il dito mignolo » e

67) Cfr. ibidem, p. 73.
68) Cfr. idem.
69) Cfr. ibidem, p. 74.

« se è il caso » scoprire « proprio nei miti *un che di luciferico* (apportatore di luce nel suo esatto significato etimologico) » (70). Coerentemente a tutto il suo recupero della *mormorazione* biblica, Bloch non respinge neppure il mitico, ma lo recupera alla *rivoluzione*: « Lo stesso puro e dominante mito di Zeus, il più antico, non contiene in sé anche Prometeo oltre all'Olimpo e al trono di nuvole? E può davvero esistere un *archetipo* nelle *immagini della rivoluzione* (già soltanto la *danza sulle rovine della Bastiglia* ad esempio) che non rimandi con una forte aggiunta prometeica agli antichi miti dell'alba e della primavera raccogliendoli in sé e trasformandone la funzione? » (71).

Bultmann ha, in conclusione, un duplice torto:

1) Non ha sospettato « la polvere da sparo, in tutti i miti, di cui trascura il tema » e in cui « non vede nient'altro che vieto discorso mondano sul *non-mondano*, nient'altro che un'ancor più grottesca *rappresentazione oggettivante di una trascendenza non oggettiva* » (72).

2) Ricade, *del tutto contraddittoriamente*, nel mitico (e nel mitico dell'*alto*) fondandosi sul *mito padronale* della *salvezza concessa gratuitamente dall'alto*: « *Ecco il mito per eccellenza eteronomo del peccato originale*, ecco l'uomo che deve essere liberato da se stesso anche dopo la comparsa del *Deus pro nobis*: è chiaro che senza l'obbedienza all'ordine che viene dall'alto c'è solo superbia, peccato, errore (...). Il κήρυγμα stesso di Cristo viene tutto, per così dire, dall'alto. La parola di Cristo è un *sovrano* perdono » (73).

Bultmann respinge il mito e tuttavia si trova più immerso che mai nel mitico *pathos dell'alto* « che culmina nell'eteronomia mitica del *giudizio*, della *grazia* e del trascendente a noi sottratto come *indisponibile* » (74).

E qui, di nuovo, il mitico — parziale e denegato — è strettamente *padronale*, in quanto è una demondanizzazione *apparente*, « che lascia il mondo nel più profondo stato di non cristianità », fino a che « non si riduce a nascondiglio ed alibi di tutto ciò che si definisce cristiano » (75).

70) Cfr. ibidem, p. 75.
71) Cfr. idem.
72) Cfr. ibidem, p. 77.
73) Cfr. idem.
74) Cfr. ibidem, p. 78.
75) Cfr. ibidem, p. 79.

Anche nel dio *tutt'altro* di Rudolf Otto i *piedi umani* del *sacro* restano paralizzati.

« In questo numinoso *tutt'altro* tutto si rovescia di nuovo, assumendo un significato mitico e totalmente repressivo » (76). Il *totalmente altro* di Otto è, infatti, un ennesimo esempio di *mitico dall'alto* (77), che, nel suo *irrazionalismo*, « può essere veramente inteso alla luce di un venire *en vogue* della fascista *distruzione della ragione* » (78).

Questo *Deus absconditus* che *soffia verso il basso* è, anche esso, totalmente *padronale*.

Otto ha dunque, a sua volta, « *separato* ciò che egli definisce genuino terrore religioso dall'uomo e dalle sue richieste » (79) ed è entrato così nella schiera « degli amici sconsiderati della notte di sangue di oggi sotto la maschera della mistica » (80).

Tralasciando le molte altre, sovente pungenti, valutazioni blochiane di Drews, Weiss, Schweitzer, Holtzmann, Wellhausen, Harnack ecc. — che, d'altra parte, dimostrano come la guerra di Bloch alla *teologia contemporanea* non sia episodica ma *frontale* — vale la pena di considerare, infine, la polemica, più *sotterranea* che dichiarata, con Moltmann, il teologo che più ha utilizzato la filosofia blochiana.

La speranza non garantita

Apertamente Bloch accusa Moltmann solo di *desumere tranquillamente*, nella sua *Teologia della speranza* (1964), *criteri* che già si trovano nel *Prinzip Offnung* e nel *Geist der Utopie* (81).

Ma non si tratta di una semplice accusa di plagio.

In realtà, introducendoli in una *teologia*, Moltmann sfigura i *criteri* di Bloch, per il quale la nuova critica biblica (vale a dire l'individuazione nel testo sacro della *mormorazione*) ha senso solo se strappa la Bibbia alla teologia (82).

D'altra parte, Moltmann, nella *Teologia della speranza*, può criticare Bloch solo a patto di saltare al di là dei presupposti stessi del discorso blochiano, rendendolo così inutilizzabile.

76) Cfr. ibidem, p. 80.
77) Cfr. ibidem, p. 79.
78) Cfr. ibidem, p. 80.
79) Cfr. ibidem, p. 79.
80) Cfr. ibidem, p. 152.
81) Cfr. ibidem, p. 84.
82) Cfr. ibidem, p. 112.

Uno di questi presupposti è che *dio*, l'*aldilà* ecc. non esistono. La *filosofia*, da una parte, una secolare *critica biblica* dall'altra, la teoria dell'*alienazione* religiosa, infine, lo possono dimostrare esaurientemente. La stessa *mistica* cristiana, scrive Bloch, ha finito, nel suo storico sviluppo, per *eliminare*, feuerbachianamente, *completamente l'aldilà e per porlo nell'uomo* (83).

L'*utopia* di Bloch e la *speranza* che la fa lievitare non vanno dunque affatto confuse, afferma Bloch *come se* si rivolgesse a Moltmann, « con un piano di salvezza garantito dall'alto » (84).

Il tentativo di attuare quell'*utopia* è infatti paragonato a « un duro, minacciato viaggio, un camminare, un errare, un cercare la patria nascosta; pieno di tragici travagli, ribollente, irto di salti, di esplosioni, di solitarie promesse, carico in maniera discontinua della coscienza della luce » (85).

Che senso può dunque avere, da parte di Moltmann, domandare chi sia il garante, il mallevadore dell'attuazione dell'utopia, quando Bloch la presenta in maniera volutamente problematica (poiché l'*attuazione* del *potenziale* non è automatica), come un *rischio*, quasi come una *scommessa*?

A Moltmann non risulta chiaro perché *debba* essere proposto come *futurum* il programma utopico blochiano-marxiano della *naturalizzazione dell'uomo* e dell'*umanizzazione della natura* e pretende che la *conciliazione* uomo-natura si effettui davanti a un *terzo*, vale a dire, al cospetto del *tradizionale* dio biblico che si presenterebbe come *mallevadore dell'attuabilità dell'utopia*.

Moltmann osserva infatti: « Per Bloch, nel possibile *totum raggiunto*, nel regno, come egli lo chiama intendendo un *regno senza Dio*, l'uomo e la natura fatta soggetto si guardano finalmente a viso aperto. Sono collegati dialetticamente l'uno all'altra come nella *naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura* di Marx. Il loro rapporto non è mediato attraverso o dinnanzi a un terzo, rappresentato nell'escatologia cristiana dalla divinità e dalla signoria di Dio. C'è dunque da chiedersi perché mai essi siano costretti a entrare in rapporto e a trovarsi reciprocamente in una datità dialettica del genere » (86).

83) Cfr. ibidem, p. 98.
84) Cfr. ibidem, p. 305.
85) Cfr. idem.
86) Cfr. J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Brescia, Queriniana 1971, pp. 358-359.

Ma, anzitutto va osservato che, in dialettica, *uomo* e *natura* marxianamente già lo sono: da quando l'uomo si riconosce (per dirla, prima che con Marx, con Schiller e con Hegel) come *ente contro-natura*, come entità che, con la sua teoria-prassi, modifica reciprocamente se stessa e la natura.

Anzi, i termini *uomo* e *natura*, in reciproca dialettica, sono — già per il Marx dei *Manoscritti del '44* — degli *a-priori* pratico-teorici al di là dei quali né teoria né prassi umana possono spingersi (cfr. ivi l'argomentazione marxiana *contro la creazione*).

Non c'è dunque bisogno di alcun *mallevadore* di questo intreccio dialettico: esso è già realtà sperimentale, sia pure nella sua forma alienata. Ma neppure v'è bisogno d'un mallevadore per una *futura* dialettica uomo-natura *onnilaterale*, disalienata, vale a dire per quel regno del *comunismo* che « è, in quanto compiuto umanismo, naturalismo. Esso è la *verace* soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo; la verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione e affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, fra individuo e genere. È il risolto enigma della storia e si sa come tale soluzione » (87).

Infatti se, da una parte, l'avvento del *comunismo* è una *potenzialità* che dipende da una *dialettica oggettiva*, socio-economica, che spinge il capitalismo ad autodissolversi, dall'altra, esso riposa anche su una *dialettica soggettiva*, vale a dire sulla rivendicazione dei *bisogni radicali* che l'uomo alienato non riesce ad attuare e sulla *scommessa* che, mediante la *prassi* rivoluzionaria, inizierà a venire alla luce l'uomo *onnilaterale*, ricco di *bisogni*, non di *averi*.

Forse Moltmann non si rende conto che, all'interno del discorso blochiano, l'*oggetto religioso* che, dall'alto della sua *trascendenza verticale* farebbe da *terzo* fra *uomo* e *natura*, è un *nonsenso* di cui solo una coscienza *teologale* (e padronale) può sentire la mancanza.

Per la *coscienza cristiano-escatologica*, dio (se si vuole ancora conservare questo termine ambiguo), ovverossia l'*uomo totale*, disalienato, e la sua utopia liberatoria, sono un *futurum* da intenzionare *rischiosamente*, con la *speranza* e con la *prassi*, non sono un'attesa *pre-garantita*.

In caso contrario, si tratterebbe di una religiosità non ancora giunta alla *maggiore età*, addirittura caratterizzata da una *regres-*

87) K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Opere filosofiche giovanili*, Rinascita 1950, p. 258.

sione all'infanzia; che cioè, attende *doni* e non progetta virilmente *beni* che *non-sono-ancora*, che hanno « bisogno di *diventare*, passando prima di tutto attraverso di noi » (88).

La *progettazione utopica* è, cioè, un virile, leniniano, rischioso *sogno ad occhi aperti*, orfano di qualsiasi *dio-padre-signore* che faccia doni, poiché « è l'avanti che attira perché lo si può formare, non più il lassù » (89).

La *teologia* di Moltmann (cui pure è chiaramente noto che, per Bloch, « la speranza contiene *eo ipso* la precarietà e possibilità di essere frustrata: non è una fiduciosa certezza » (90)) saltando quasi più indietro di quella di Pascal, pare rifiutare all'uomo la *scommessa* della libera *autoprogettazione nella storia*.

Eppure proprio in questo *rischio della scommessa* un Goldmann (cfr. *Le dieu caché*) aveva potuto intravedere il terreno di una possibile *transazione* fra cristianesimo e marxismo.

Concludendo: la *teologia contemporanea* — tranne forse Bonhöffer, ma il Bonhöffer delle *Lettere a un amico*, che trattano più della *maggiore età* dell'uomo che di dio — è per Bloch un ambito mistificante del tutto estraneo all'escatologia biblica la quale, tuttavia, non è per nulla risucchiabile nella prospettiva senza via d'uscita della *trascendenza verticale*.

Gesù provos

Se, da una parte, quasi tutta la *teologia moderna* non ha una *parola di speranza* da dire a Bloch; se, d'altra parte, il *radicalismo antireligioso* dell'*illuminismo* è per lui un atteggiamento irrinunciabile; se egli accetta l'interpretazione marxiana della religione intesa come *alienazione*, che senso ha il gran parlare che si fa, in *Ateismo nel cristianesimo*, del *Vecchio* e del *Nuovo Testamento*?

Il senso — si potrebbe rispondere — sta tutto nel tentativo di *recuperare umanamente* l'umano che è celato nella Bibbia, nel riscoprire il suo *urlo di rivolta* per unirlo ad altri urli di rivolta, nel fare *urlare* — direbbe l'*espressionismo* — un *silenzio* che tace da secoli.

88) Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit.,p. 247.
89) Cfr. ibidem, p. 25.
90) Cfr. E. Bloch, *Verfremdungen*, I, 1962, p. 214, cit. in Moltmann cit., p. 369.

Non si è richiamato a caso l'*espressionismo*.

La sua contestazione (che circonda tutta la catastrofe della prima guerra mondiale), assieme a quella studentesca e proletaria del '68, mi pare stia alle radici di alcune figure e categorie fondamentali di *Ateismo nel cristianesimo*, la cui definitiva stesura risale infatti proprio a quell'anno.

Trascurando quanto di eventualmente utopico ed escatologico già è presente nello *Sturm und Drang*, cui non per nulla l'*espressionismo* tuttavia si richiama perfino nel titolo della rivista *Der Sturm* (91), l'*uomo totale* utopico (Marx direbbe *onnilaterale*), l'uomo dal *volto disvelato*, l'*uomo-dio*, che nell'escatologia blochiana urge dal futuro contro il presente alienato proponendone il totale rivoluzionamento, ha i suoi più prossimi ascendenti, non nelle immagini profetiche della Bibbia, ma nelle figure *espressionistiche* dell'*uomo-nudo*, dell'*uomo-nuovo*, dell'*uomo-luce*, *redentore*, *crocifisso*, *danzatore cosmico*, che nei diversi pittori, poeti, drammaturghi espressionisti ha un significato polivalente, oscillando fra quello dell'uomo *reificato*, *senza qualità*, tanto alienato da non aver più neppure un nome proprio (92), e l'uomo *utopico*, che, quasi risorto *Gattungswesen*, sorgerà come un *io-tu-tutti* dopo il crollo del vecchio mondo capitalistico-industriale (atteso messianicamente da quasi tutti gli *espressionisti*) nell'alba di un mondo *totalmente nuovo*.

Secondo quest'ultima accezione, l'*uomo-nuovo* dell'*espressionismo* è anche *uomo-dio* (93), *uomo-luce* cosmico (94), utopica « prefigurazione di un mondo nuovo » (95). Naturalmente questo *uomo-dio* presuppone un'*apocalissi* ed una *palingenesi* (96), la cui *pars destruens* gli espressionisti forse poggiavano alla *teoria della relatività* einsteiniana ed alla fisica *quantistica* (97).

Un'altra categoria tipicissima dell'*espressionismo* può essere collegata al testo blochiano: quella dell'*Ur-schrei* (urlo originario) che, se è quasi sempre e « soprattutto un grido di angoscia e di orrore » che « non realizza quasi mai il Noi e rivela la tragica posizione d'incertezza della borghesia smarrita », è, anche, sia pur

91) Cfr. AA.VV., *Bilancio dell'espressionismo*, Vallecchi 1965, p. 23.
92) Cfr. L. Mittner, *L'espressionismo*, Laterza 1965, p. 32.
93) Cfr. ibidem, p. 52.
94) Cfr. ibidem, pp. 71-72.
95) Cfr. ibidem, p. 73.
96) Cfr. ibidem, p. 51.
97) Cfr. ibidem, p. 30.

più raramente, « grido di ribellione e di liberazione » (98) ed è quindi collegabile all'escatologia contestatrice di quel blochiano *Thomas Münzer als theologe der Revolution* che viene pubblicato nel 1921, in piena epoca espressionistica.

Come, del resto, il *Geist der Utopie* (1918), che fa di Bloch — come giustamente osserva Renato Solmi (99) — « il teorico dell'espressionismo ».

La pregnanza *espressionistica* del termine *Geist* — tutto intenzionato ad evocare un'azione modificatrice del mondo — deriva probabilmente a Bloch dall'ambiente chassidico, dal quale proviene pure l'attivistico *Geist* di Buber (il suo *Vom Geist des Judentums* risale al '21) che, appunto, urge alla realizzazione « del regno di Dio sulla terra » (100).

L'incontro fra *chassidismo* e *utopia* sta — come dice Franz Rosenzweig (101) — nella convinzione, tipica di quest'ambito del pensiero ebraico, che « Die Welt ist noch nicht fertig » (Il mondo non è ancora compiuto).

Del resto, anche al di fuori di questa diretta influenza ebraica, « lo *spirito*, esaltato dagli espressionisti in forma e per motivi tanto diversi, aveva la principale virtù e il principale compito di *cambiare la realtà* » (102).

È proprio nella nozione di *Geist* che possono convergere, in Bloch, la *marxiana prassi rivoluzionaria* e *l'ebraico-cristiana escatologia* contestatrice, in una mescolanza di *materialismo storico* e di *teologia* sulla cui opportunità insiste anche la *prima* delle benjaminiane *Tesi di filosofia della storia* (103), nate dalla stessa temperie culturale.

Ed è ancora in questa nozione blochiana che paiono *conciliarsi*, con la conciliazione di *utopia marxiana* e di *escatologia biblica*, quel polo *razionale* e quel polo *irrazionale* dell'*espressionismo* che, secondo Mittner, nei poeti, nei drammaturghi e nei pittori espressionisti si trovano quasi sempre disarticolati.

Anche il motivo dell'*allontanamento di dio*, della sua *morte*, è già *espressionista: Der Gott ist fort* annuncia ripetutamente *La promessa* di Franz Werfel (104).

98) Cfr. ibidem, p. 56.
99) Cfr. W. Benjamin, *Angelus novus*, cit., *Introduzione*, p. XXXVII.
100) Cfr. L. Mittner, *L'espressionismo*, cit., p. 92, nota.
101) Cfr. A. Mandel, *La via del Chassidismo*, Longanesi 1963, p. 77.
102) Cfr. L. Mittner, *L'espressionismo*, cit., p. 89.
103) Cfr. W. Benjamin, *Angelus novus*, cit., p. 72.
104) Cfr. *Poeti espressionisti tedeschi*, Feltrinelli 1970, pp. 82-83.

Del resto, si è già detto, l'importante tema espressionistico del *silenzio che urla* (105), potrebbe anche essere il lontano motivo generatore della stessa fondamentale originalissima interpretazione biblica di *Ateismo nel cristianesimo*. Anche la blochiana *Bibbia dei mormoranti* è infatti sostanzialmente un *silenzio che urla*.

Non meno evidenti sono, d'altra parte, gli influssi della *contestazione del '68* sul Gesù di Bloch, una figura escatologico-politica che pare essere il πρότερον-ὕστερον dell'ira sacrosanta di Thomas Münzer sovrapposta alle figure di un *Che Guevara* e di un *provos*.

Bloch, infatti, fa di Gesù un seguace di quei Naziriti che « apparvero all'inizio sotto l'aspetto di *provos* » (106), e praticavano « una magica *bohème* » (107).

Questo Gesù, poi, oltre ad aver, almeno sembra, letto Marx, e consumato un espressionistico *Vatermord*, pare abbia presenti anche Reich, Freud e forse pure la *scuola di Francoforte*, se è vero che il suo *Io-ribelle* fonda l'*ateismo* sulla contestazione del « vecchio Io-Padre » (e quindi anche di dio), della madre, dei fratelli, insomma della famiglia tradizionale (108).

Questo Gesù, che non si è mai sognato di risorgere (la *resurrezione* è un'invenzione della teologia dialettica paolina) (109), è dunque essenzialmente il fondatore di una contestazione eversiva certo poco cara a chi si è affrettato a ricoprirlo sotto la falsa figura padronale del κύριος Ἰησοῦς.

Ma anche quello dell'occultato Gesù *ateo* e *rivoluzionario* è un *silenzio che urla*, è una *potenzialità* che da secoli urge verso la propria *attuazione* e il marxismo, secondo Bloch, ha la capacità di intendere l'*umano* celato in quell'*urlo* e ha la possibilità di dargli una risonanza cosmica.

Utopia e utopismo

Il discorso blochiano su *escatologia* e *prassi rivoluzionaria* ha dunque lontani e tenaci fondamenti culturali; non si tratta, cioè, come è avvenuto altrove, da noi, per esempio, di una frettolosa progettazione di un *dialogo* alla moda, a tutti i costi; e, d'altra

105) Cfr. L. Mittner, *L'espressionismo*, cit., pp. 43-44.
106) Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 129.
107) Cfr. idem.
108) Cfr. ibidem, pp. 117-118.
109) Cfr. ibidem, p. 210.

parte, proiettando in Gesù e nei profeti maledicenti i ricchi la problematica più cocente della contestazione contemporanea, è assolutamente inutilizzabile da quei teologi che teologalmente vogliono ricondurlo nell'alveo di una religione tradizionale (e tradizionalmente *padronale*), a meno che teologi e cristiani non concordino invece col parere blochiano che *dio è morto* (sul serio) e che la *religione* che si riferisce a questo oggetto divino (collocato nella sua *trascendenza verticale*) è pur'essa *morta*.

Della religione (dell'*escatologia*, più esattamente) vive invece tuttora, per Bloch, l'*impulso umano* verso l'*oggetto divino* (in realtà verso l'*uomo utopico*), un *impulso umano* che, per dirla col Hegel de *La positività del cristianesimo*, è la potenzialità stessa di tutti i *tesori sprecati in cielo* la cui latente tensione utopica può e deve essere recuperata. Marxianamente Bloch pensa, cioè, che non basta *interpretare* l'alienazione della coscienza religiosa, occorre ribaltarne la traiettoria *verso il mondo*, in modo che la falsa traslazione extra-mondana si inverta, intenzionandosi possibilmente ad una reale trasformazione del mondo.

E la *potenzialità* di questa conversione *dal cielo alla terra* è presente nel *lamento* della religiosa *creatura oppressa* la quale, proprio mediante la contestazione escatologica può protendersi, dal cerchio magico dell'*alienazione religiosa*, nel mondo, può saltare dall'ambito della *trascendenza verticale* a quello della *trascendenza orizzontale* ed è in questo *trascendere senza trascendenza* che *può* trovarsi a progettare il futuro assieme con quella *coscienza proletaria* che sia veramente tale, cioè che abbia di mira il comunismo come un *totalmente altro* dal reificato mondo presente.

Si tratta solo *apparentemente* di una *revisione* della teoria marxiana della religione.

E semmai l'obiezione da fare a Bloch è di natura *pratica* e non *teorica*, vale a dire: l'*escatologia biblica* è veramente ancor oggi vivente? È vero che ancora agiscono i suoi *portatori*? La loro consistenza numerica è veramente notevole? Può essere politicamente calcolata?

Se a queste domande si risponde positivamente, le difficoltà di ordine teorico non sembrano insuperabili.

Da una parte, infatti, Marx, per esempio nelle prime pagine del *Diciotto Brumaio*, ha notato l'ambivalenza dell'*ideologia* e quindi anche dell'ideologia *religiosa* e la tendenza che, in *specifiche* situazioni storiche, essa ha di rovesciarsi in *utopia*, stimolando alla rivoluzione.

Era parere di Marx che quella tendenza fosse da circoscriversi al passato e perdesse ogni funzione nel momento in cui la *coscienza proletaria* fosse diventata *autocoscienza*. Ma non pare che possa essere respinta come *non marxiana* l'ipotesi che l'*ideologia religiosa*, in quanto *escatologia*, possa riassumere il ruolo di *stimolo* in quei ceti e in quelle circostanze in cui l'*autocoscienza proletaria* vada oscurandosi e dunque vada perdendo la tensione utopico-rivoluzionaria.

Sempre a condizione, tuttavia, che la critica e il progetto utopico marxiani siano irrinunciabili, e non siano semplicemente sostituiti dalla pura prospettiva escatologica elevata a protagonista della progettazione della rivoluzione. Che è quanto mi pare dica abbastanza chiaramente lo stesso Bloch, facendo di dio l'*entelechia utopica* dell'uomo e dichiarando a tutte lettere che dunque *solo un ateo può essere un buon cristiano* (110), nonché (e questa è forse l'affermazione più preziosa) che *dove è religione non è presente una speranza che non sia trasposta ideologicamente* (111). E qui il termine *ideologia* va inteso in tutta la pregnanza del significato marxiano *originario*, cioè — per dirla in termini correnti — come *falsa coscienza* e *coscienza falsa*.

Coerentemente a questa dislocazione della *religione-escatologia* nell'ambito dell'*ideologia*, Bloch può quindi anche concludere che dunque l'albero che porta i frutti della rivoluzione, « quelli di una reale e non fittizia rivoluzione socialista » *non* « deve stare sul suolo tradizionalmente religioso » (112). Il che è come dire che il *soggetto* della rivoluzione è pur sempre l'*autocosciente proletariato* e che l'*escatologia religiosa* non ne è che un predicato *non essenziale*, fermo restando che *talvolta* può fare da *svegliarino* al soggetto rivoluzionario dormiente e fermo restando che è doveroso anche politicamente per il marxista raccogliere l'*impulso umano* dell'*escatologia* (vale a dire « quell'eredità possibile nella religione che non svanisce con il dio morto », vale a dire « il sogno di una cosa senza Dio ma con la sua essenza speranza ») (113), e *toglierlo* nella tensione verso l'attuazione della *rivoluzione-utopia* di Marx.

Se poi, con Bloch, si distingua inequivocabilmente *utopia* da *utopismo* e dunque si intenda per utopia religiosa o *escatologia* la prospettazione di un *totalmente altro* che — sia pure dal piano

110) Cfr. ibidem, p. 24.
111) Cfr. ibidem, p. 325.
112) Cfr. ibidem, p. 297.
113) Cfr. ibidem, p. 325.

della *ideologia* — contesti radicalmente il mondo capitalistico presente nella sua totalità, allora sarà difficile colpire quest'*escatologia* col giudizio che Marx riserva — nell'*Anti-Kriege* — all'*utopismo* religioso *pseudo-comunista*, scrivendo che si tratta solo della « fantastica espressione del mondo esistente » e che perciò « la sua *realtà* esiste già nelle tristi condizioni di questo mondo esistente » (114).

In un altro testo, polemico contro gli utopisti proudhoniani, Marx chiariva anche che è caratteristica dell'*utopismo* « non afferrare la necessaria differenza tra configurazione reale e ideale della società borghese » e quindi di addossarsi « il compito superfluo di volerne realizzare di nuovo l'espressione ideale, ove questa è in effetti soltanto la trasfigurazione di questa realtà » (115).

Nella misura in cui il *totalmente-altro* dell'*escatologia* intesa blochianamente non è definibile come *proiezione deformata e riflessa del presente* esso va dunque recuperato marxianamente come *stimolo* sia pur *ideologico* alla rivoluzione.

Qualunque cosa si dica della feconda *ambiguità* del testo blochiano, per discutibile che sia — almeno a prima vista — il suo marxismo, dovrebbe comunque esser chiaro che il *privilegiamento* che in esso assume l'*escatologia* non è da intendere come un recupero della *teologia*.

Bloch non è un teologo e non è dunque nemmeno teologalmente utilizzabile. Per Bloch dio è inequivocabilmente *morto* (e non *ibernato*, come per i teologi della cosiddetta *morte di dio*), morta è la religione, ma permane di essa il pathos *umano*, l'*urgere* religioso delle domande sul *futuro* dell'uomo, che non è affatto estraneo (e non deve esserlo) neppure al marxismo.

Anche e soprattutto il marxista infatti si domanda: « Donde viene il regno della necessità, regno che così a lungo opprime? Come mai il regno della libertà non è qui d'un sol colpo? Perché esso deve elaborarsi così sanguinosamente attraverso la necessità? Che cosa giustifica il suo indugio? Tutte queste sono faccende che permangono anche nell'ateismo » (116) e stimolano anche il *marxista*, che non è tuttavia identificabile, come pare voglia fare Bloch, con l'*ateo*.

114) Cfr. K. Marx, *Sulla religione*, a cura di L. Parinetto, Sapere 1972, p. 330.
115) Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, vol. I, La Nuova Italia 1969, pp. 209-210.
116) Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 160.

E non pare questa l'unica divergenza di Bloch da Marx.

La valutazione della *morte* (uno dei pochi *rampini* che Bloch parrebbe concedere ai teologi) e, forse, quella dell'*alienazione* (l'alienazione *fondamentale* non sarebbe quella *strutturale* storico-specifica; l'alienazione religiosa sarebbe quasi solo una proiezione di desideri, mentre occorre sottolineare che essa è anche la conseguenza della struttura *sdoppiata*, intersoggettiva, dell'*autocoscienza*, come già nota Hegel) rappresentano forse, per esempio, altri importanti punti di differenziazione, che ora non possono esser presi in considerazione esaurientemente, anche se si può tentare di circoscriverli in breve.

Morte e alienazione

Sostenere che « la perdurante autoalienazione non è solo generata in una falsa società e tale quindi da scomparire con essa in quanto unica causa; vi è ancora un'altra origine dell'autoalienazione che risiede più nel profondo » (117), può forse solo *apparentemente* essere una svendita della teoria marxiana dell'alienazione.

Se, infatti, si pone in dialettica la categoria di *alienazione* con quella di *utopia* (ed esse non sono, in verità, che il *recto* e il *verso* di un'*unica* moneta), vale a dire, se si sottolinea il fatto che *vicendevolmente* l'una è il *negativo* dell'altra, allora risulterà agevole comprendere che, finché l'*utopia* del comunismo (e perfino del suo svolgimento e superamento) non è *qui*, anche se si ipotizza l'annichilimento dell'*alienazione storico-specifica* della società capitalistica, non si ipotizza, con questo, l'immediata presenza del *comunismo* e quindi l'abolizione dell'alienazione.

L'epoca della *transizione al comunismo* di per sé deve dunque concedere un margine alla persistenza di un'alienazione che già costituiva come lo sfondo sul quale si stagliava l'alienazione specifica del capitale, ma che, con esso, non si è dissolto.

In altre parole, finché l'uomo è un *non-essere-ancora*, finché si è nella *preistoria*, l'alienazione tende a permanere, anche al di là del capitalismo.

Come testimoniano le ricerche di chi vive in paesi dove si va costruendo faticosamente non il *comunismo*, ma il *socialismo*.

117) Cfr. ibidem, p. 328.

Le osservazioni, per esempio, di Adam Schaff, per quanto riguarda la Polonia, sono lì a dar ragione a Bloch (e a Marx) *contro* ogni possibile enfatizzazione che collochi l'*ecco tutto è nuovo* in una contraddittoria *società di transizione*: « Con il sorgere degli stati socialisti, con la stabilizzazione del nuovo regime, a mano a mano che dal periodo dell'eroismo rivoluzionario e del comunismo di guerra si passava al socialismo di tutti i giorni, i problemi dell'individuo, uniti alla raffinata problematica filosofica della vita e della morte, del senso della vita, della felicità, divennero sempre più precisi e impellenti. Risultò chiaro che anche nel sistema socialista si può essere infelici o, comunque, che il socialismo non può garantire a nessuno la felicità personale, nemmeno se riuscisse ad eliminare sino all'ultima le cause d'infelicità più diffuse tra le masse. Risultò evidente che anche nel sistema socialista si muore, e quello della morte è un problema gravissimo: nemmeno la filosofia è capace di risolverlo. Risultò che anche nel sistema socialista c'è motivo di chiedersi qual è il senso della vita; che anche nel sistema socialista gli uomini sono assillati dal problema della libertà e, anzi, che a tale riguardo il sistema socialista può far risorgere complicazioni alle quali non si possono opporre soltanto risposte *evasive*, pur con le parole più belle del mondo. Risultò che anche nel sistema socialista gli uomini sono assillati dalla questione della felicità personale. Insomma, la filosofia dell'uomo ha cominciato a bussare alla porta del socialismo, a bussare con crescente insistenza » (118).

Qualora non si interpreti questa valutazione di Schaff *religiosamente*, vale a dire come una *tacita* ammissione che dà ragione al punto di vista religioso che si fonda sull'*infelicità* dell'uomo (ma Dietrich Bonhöffer sarebbe lì, con tutta la sua *fede*, a definire nostalgia per la *toilette* una simile interpretazione!), essa è preziosa nel sottolineare che la teoria marxiana dell'alienazione è pienamente applicabile anche ai paesi ad economia di transizione, in cui il permanere dell'alienazione si radica nel permanere dell'*estraneazione dello stato*, del *culto della personalità*, dell'*apparato amministrativo-burocratico* (su cui poggia la progettazione della *pianificazione*), della scissione fra *amministratori* ed *amministrati*, del permanere di una *gerarchia amministrativa*, di un *lavoro* che

118) Cfr. A. Schaff, *Il marxismo e la persona umana*, Feltrinelli 1966, p. 41.

crea merci per un *mercato*, di un *nazionalismo* e di un *razzismo*, di una *macchina militare* etc. (119).

Non può perciò meravigliare il fatto che Pedrag Vranicki abbia potuto sostenere che l'*alienazione* è addirittura il *problema centrale del socialismo*.

Negarlo, trionfalisticamente, sarebbe, secondo lui, *stalinismo*: « Lo stalinismo non comprese che, dopo la rivoluzione politica (quando c'è), il più è ancora da fare », poiché « il socialismo si innesta su numerose forme alienanti che non può eliminare di colpo o saltare: lo Stato, la classe, il partito, la nazione, la burocrazia, la religione, la produzione mercantile, il mercato, eccetera »; sicché, « contrariamente alla tesi per la quale non ha senso parlare di alienazione nel socialismo dobbiamo porre decisamente la tesi che il problema dell'alienazione è il problema centrale del socialismo » (120).

Niente di strano che, in simili società di transizione, l'alienazione prenda dunque l'aspetto — per dirla con Marx — del lascito del capitalismo morto alla società post-capitalistica, che non « si è *sviluppata* sulla sua propria base, ma viceversa (...) *emerge* dalla società capitalistica » e « porta quindi ancora sotto ogni rapporto, economico, morale, spirituale, le *macchie* della vecchia società dal cui seno essa è uscita » (121).

Quelli che Marx definisce « inconvenienti (...) inevitabili nella prima fase della società comunista, quale è uscita, dopo i lunghi travagli del parto, dalla società capitalistica » (122) (e tra i quali si può menzionare per esempio, anche l'*egualitarismo* livellatore, che riduce tutti alla situazione dell'operaio, e che perciò stesso denuncia la permanente presenza sotterranea di un diritto *borghese* e dunque dello spettro dello « stesso principio che regola lo scambio delle merci in quanto è scambio di cose di valore uguale ») (123), sono indubbiamente sussumibili al di sotto della categoria di alienazione, la quale non è altro che la spia della non ancora avvenuta attuazione dell'utopia del comunismo.

Asserire, come fa Bloch, che vi è un'alienazione più *al di sotto* di quella *storico-specifica* del capitalismo, dà indubbiamente un

119) Cfr. A. Schaff, cit., p. 135-142.
120) Cfr. P. Vranicki, *Il socialismo e il problema dell'alienazione*, in *La rivolta di Praxis*, Longanesi 1969, pp. 172-173.
121) Cfr. K. Marx, *Critica del programma di Gotha*, in Marx-Engels, *Il marxismo e l'Internazionale*, 1948, p. 230.
122) Cfr. ibidem, p. 232.
123) idem.

valido contributo a collocare criticamente (e quindi marxianamente), e al di là di ogni ideologia trionfalistica, le *macchie* e gli *inconvenienti* delle società post-capitalistiche.

Indubbiamente meno facile da leggere marxianamente, più problematico, è il tema blochiano della *morte divorata dalla vittoria* (124), che, a sua volta, è un motivo non scindibile da quello dell'alienazione.

Moltmann ha asserito che Bloch non riesce ad evitare (nel finale di *Naturrecht und menschliche Würde*) che « la morte compaia per così dire come il convitato di pietra nel Don Giovanni a disturbare le armonie utopiche » della prevista « società non antagonistica di Marx e di Engels » (125).

Certo è retoricamente facile (anche perché *tradizionale*) contrapporre a Bloch (e a Marx) la cristiana *escatologia della resurrezione*, come fa Moltmann. Ma gli si deve immediatamente obiettare, con Dietrich Bonhöffer, cristiano non facilmente smentibile, che « la fede nella resurrezione *non* è la *soluzione* del problema della morte » (126).

E, ancor più, con Nietzsche, che può darsi che confonda un *piacere* (il piacere della personale immortale persistenza) con una *verità*: ma è da dubitare che vi sia un immediato rapporto tanto ovvio tra *fede-piacere* e *verità* (127).

D'altro canto, occorre osservare che l'*adeguazione dell'individuo al genere*, che si inserisce in pieno nell'*utopia marxiana* (almeno come è delineata nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*) suppone effettivamente un salto qualitativo anche nei confronti della morte, poiché una delle definizioni marxiane della morte è appunto quella di *dura vittoria* che si origina dalla *inadeguatezza* dell'*individuo* al proprio *genere*.

Come debba esser pensato questo *salto*, non è facile dire.

Ma certo questo tema non è isolabile dall'altro — formidabile — del *tempo* e del *salto* che, anch'esso, a sua volta, dovrà fare, mediante la *rivoluzione*.

Occorre, a questo proposito, notare che giustamente Bloch comincia col mettere in dubbio la necessità *logica* della morte. E lo fa discutendo il famoso esempio del *sillogismo deduttivo*

124) Cfr. E. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, cit., pp. 15, 62, 363, 1290.
125) Cfr. J. Moltmann, *Teologia della speranza*, cit., p. 362.
126) Cfr. D. Bonhöffer, *Resistenza e resa*, Bompiani 1969, p. 216.
127) Cfr. F. Nietzsche, *L'Anticristo*, in *Il caso Wagner* etc., Mondadori 1975, p. 183.

di Aristotele, secondo il quale: *Ogni uomo è mortale, tu sei uomo, dunque tu sei mortale*. Ma, osserva Bloch, l'*esser uomo* « non dà nessuna necessità determinata una volta per tutte, nel senso della rigorosa dimostrazione deduttiva. Infatti anche l'essere-uomo (come ogni altro ' fondamento essenziale ') è nel processo, e perciò non può conferire, in senso stretto, necessità logica neppure ad un fenomeno così privo di eccezioni come la mortalità » (128).

Non la necessità *logica* ma il *tempo* ha dunque essenzialmente a che fare con la *morte*.

Il tempo che viviamo è un *tempo alienato, interno al capitale*, servo del plus-valore; *macchiato* dal suo spettro, inquinato dal suo cadavere anche nelle società di transizione al socialismo.

Per dirla freudianamente (e sfruttando una felice definizione di Elvio Fachinelli) (129), si tratta di un *tempo-denaro-anale* che, sempre se si usano categorie psicoanalitiche, è appunto il tempo della società che vive sulla adialettica *scissione* e contrapposizione di *Eros* e *Thanatos*.

Ma si può ben fare l'ipotesi — *utopica* — di un tempo *diverso*, disalienato, reso *altro* dal *salto* della *rivoluzione*, dall'origine della *storia*; e un simile tempo *nuovo*, interno alla *rivoluzione* (marxianamente *ininterrotta*) non potrà certo avere le caratteristiche del *tempo del capitale*, anche perché, dopo il *salto*, anche *Eros* e *Thanatos* dovrebbero essere rimessi in dialettica.

Certo, qui si sono usate categorie psicoanalitiche più nelle prospettive del pensiero di Norman Brown o di Marcuse che di Bloch, notoriamente non tenero con Freud; ma l'esempio freudiano del bambino che *defeca* col *tempo* anche una *autocoscienza estraniata*, poiché nell'originarsi della *dialettica anale* (ritenzione e distensione sfinterica) egli viene abituato *dal di fuori*, da una istanza *estranea* (madre-cultura), a *misurare* il suo *godimento* su un *ritmo* temporale non suo, sul ritmo, alla fine (e in questa società) del *capitale* (su un ritmo, cioè *alienato* che è la preparazione stessa al ritmo del *tempo di lavoro* alienato), può essere utilissimo a mostrare come l'originaria nascita del tempo nella coscienza non sia a-temporale (una *categoria* kantiana), bensì *interna* ad un *eone storico*, in questo caso essenzialmente fondato sulla *repressione-alienazione*. Una dialettica anale non estraniata (che presuppone il

128) Cfr. E. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, cit., p. 264, trad. in S. Zecchi cit., p. 120.
129) Cfr. E. Fachinelli, *Il bambino dalle uova d'oro*, Feltrinelli 1974, pp. 30-51.

formarsi non estraniato dell'autocoscienza, che infatti si origina freudianamente soprattutto nella cosiddetta *fase anale*), oltre che presupporre un tempo *diverso*, presuppone una civiltà *diversa*, che lo renda *disalienato*. E si sa come, freudianamente, il tema della *morte* e quello dell'*analità* siano connessi.

Bloch preferisce esemplificare, invece, il suo concetto di *morte divorata dalla vittoria*, con l'aiuto della musica.

C'è un'arte, la *musica*, che, fruendo d'un tempo *altro* dall'usuale (per noi) *tempo-denaro*, ha la virtù, con la sua stessa presenza, di additarcene la falsa totalità e quindi di indicarci, forse, una via d'uscita.

Per questo, secondo Bloch, con la più incoercibile delle *antiutopie*, con la *morte* « la musica si confronta (...) come la più utopica delle arti » (130).

Forse perché il mezzo del suono musicale è presente, si potrebbe dire, nei pori del divenire della transeunte temporalità alienata nella quale può essere eseguito, è *a-topico* rispetto ad essa, è un *sempre-là* che, nell'esecuzione (mai esaustiva) è *anche qui-e-ora*, tant'è vero che ogni sua temporalizzazione nell'alienazione si può più o meno avvicinare alla *durata* del capolavoro musicale ma *non* è quella *durata*: essa permane *al di fuori* della sua transeunte presentificazione nel *tempo-denaro*, divenire in se stesso riposante, altro dallo scorrere del tempo alienato.

Non so se questa lettura sia fedele al denso concetto che Bloch ha della musica.

Comunque, per lui, la musica *anticipa* il *futurum* utopico e si tratta di una concreta *metafora* dell'*utopia*, perché, come si sa, per Bloch una delle fondamentali caratteristiche dell'*utopia* (che la distingue da ogni *utopismo*) è sì quella di essere *futurum*, ma *futurum* radicato, attraverso la *potenzialità*, nel passato e nel presente della *natura* e dell'*uomo*.

Come l'*utopia*, la *musica*, dal presente, trascendendolo, fa riemergere il passato e ne fa rampollare nel *futuro* le potenzialità inesplicate.

Anticipa il *futuro* proprio come la *coscienza rivoluzionaria*, che, in quanto *utopica*, è l'ὕστερον-πρότερον dell'*uomo a venire*, di quell'*uomo* che, marxianamente, *non essendo ancora*, durante il *tempo della morte* (la cui fase suprema è il *tempo-danaro* del capitale), ne evita pertanto il *territorio*.

130) Cfr. E. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, cit., p. 1289.

Come è prospettabile una simile *speranza* nella *extraterritorialità della morte*? « Le ganasce della morte tritano tutto e le fauci della corruzione divorano ogni teleologia », scrive Bloch (131); ma non tritano che *gusci*, non il *nocciolo* dell'esistenza, che ancora giace *entro* il « cerchio magico del non-ancora vivente » (132), poiché l'uomo è un *non-essere-ancora*, il cui *nocciolo* « non è ancora fiorito » (133), sicché la *morte* (come del resto l'*alienazione*) non pare porsi che all'interno del *secolare* periodo di scansione temporale in cui l'uomo permane a sé *absconditus* e il suo volto non è ancora *disvelato*: è il *sintomo* che rivela che il *soggetto* non è ancora germogliato, il confine che separa il *guscio* pre-umano, che sta nella *preistoria*, dal *nocciolo* del soggetto, che urge dalla marxiana *storia*, che *non c'è ancora* e che, proprio per *non essere ancora*, intangibile dal tempo alienato, intenziona a sé il divenire, il peribile scorrere del tempo-danaro, e dunque, lungi dall'esserne dominato, lo domina: è, nella sua *a-topia* ed *a-cronia* (che non è, beninteso, *aionica*, sacra o mitica) motore perdurante del divenire, sicché, « ovunque il nostro esistere si avvicini al suo nocciolo, inizia la durata (...) che contiene (...) *novum* senza transitorietà » (134).

Quello che, sfigurato, distrutto, maciullato, morto, lo scorrere del tempo si lascia indietro, nel *passato* (che è sempre anche un *trapassato*) è *guscio*, perché il *nocciolo* sta nel *futuro, non è ancora*: « La vera Genesi — dice il finale del *Prinzip Hoffnung* - *non è all'inizio ma alla fine* ».

Sul *tema* del tempo (ovviamente connesso a quello della *morte*), hanno scritto cose notevoli, come si è detto, Norman Brown (*La vita contro la morte*) e Herbert Marcuse (*Eros e civiltà*): se le teniamo presenti, allora può darsi che anche il blochiano *divoramento della morte nella vittoria* (della *rivoluzione* sul *tempo-denaro*) si presenti meno aporetico di quanto, a prima vista, non appaia.

A chi, poi, reso ottuso dal privilegiamento di una *pratica* alienata, scissa dalla *teoria* e dunque *adialettica*; oppure a chi, giustamente preoccupato per la *terminazione* pratica della *teoria*, chiedesse quale concreto impiego possano avere le prospettive blochiane sulla *morte*, va risposto che proprio una prassi proletaria,

131) Cfr. ibidem, p. 1301.
132) Cfr. ibidem, p. 1390.
133) Cfr. ibidem, p. 1294.
134) Cfr. ibidem, p. 1391.

in tensione verso il superamento del proletariato, intenta a strappare al capitale non solo l'uso della *vita* ma anche quello della *morte*, trova, nella rivendicazione di una morte non alienata o addirittura nella *speranza* del *toglimento* della morte, una non trascurabile *arma*, che si aggiunge alla impellente richiesta dell'attuazione dei *bisogni radicali*, che il rivoluzionario brandisce *contro* il capitale (135).

Per quanto ardui e problematici, i temi dell'*alienazione* e della *morte* non pare, in conclusione, facciano sconfinare Bloch oltre l'ambito di ricerca marxista, e la loro trattazione, innegabilmente non lapalissiana, non deve indurre a sminuire l'importanza dell'opera di Bloch e soprattutto la fecondità del suo cogente richiamo all'*utopia* marxiana e l'utilissima demistificazione, che ne deriva, di una *compromettente* immersione *senza futuro* nell'oggi *reificato* anche di partiti e movimenti che pure a Marx continuamente si richiamano (o cui, almeno, dovrebbero — se fossero coerenti — richiamarsi).

135) Cfr. L. Parinetto, *Morte e utopia*, in *Utopia*, n. 6, giugno 1973.

NÈ DIO NÈ CAPITALE

di Luciano Parinetto

«E dunque, se uno sta in basso e dice che c'è un Dio
che nessuno vede
e che può essere invisibile e che pure ci aiuta,
bisogna sbattergli il capo sulle pietre
finché crepi (...).
E anche quelli che vi dicono di potersi innalzare nello spirito
e restano piantati nel fango, anche a quelli
bisogna sbattere il capo
sulle pietre. Perché
solo la violenza può servire dove regna la violenza,
e solo uomini, dove ci sono uomini, possono dare aiuto» [1] .

Queste sono le conclusioni - ineccepibilmente *marxiane* della parabola brechtiana di *Santa Giovanna dei macelli*, che esemplifica mirabilmente la μετάνοια (conversione) di una *coscienza religiosa* in una *coscienza rivoluzionaria*, cui la religione non può non apparire *alienante* e la pretesa *neutralità spirituale* dei religiosi nella *lotta di classe* - a dir poco - ipocrisia [2].
La *Santa Giovanna* di Brecht è del 1930. La valutazione che in essa si dà della religione come *oppio* per il proletariato è ancora attuale?
Un recente testo di Léon Rozitchner [3] che riguarda, tra l'altro, anche l'utilizzazione che il capitale fa della religione - in regioni in cui la lotta di classe ha portato alla rivoluzione - come a Cuba - pare confermarla pienamente.
I preti cattolici che collaboravano *spiritualmente* coi mercenari anticastristi che attaccarono nel 1961 a Playa Girón la Repubblica socialista di Cuba, proprio come i *Cappelli Neri* brechtiani, giustificarono infatti *ideologicamente* - con la pretesa *neutralità spirituale* della religione - l'obiettiva copertura che essa dava di una operazione controrivoluzionaria. Uno dei preti accompagnatori delle bande controrivoluzionarie ammise, infatti, in quell'occasione, davanti alla televisione cubana: «I miei superiori di Roma mi hanno autorizzato ad arruolarmi non in un esercito invasore, ma a prestare il mio aiuto spirituale ad alcuni ragazzi che erano cattolici » [4].
Commenta Rozitchner: «La pretesa del sacerdote consiste nel volerci far credere che il suo atto obiettivo, personale, non può essere *letto* in un rapporto con gli atti materiali degli altri perché lui, se pure era fisicamente unito a loro, restava estraneo al loro aspetto materiale: stava con loro *come se* fosse solamente spirito. Ma in quanto presenza incarnata il sacerdote aderiva, invece, ad ogni sinuosità dell'azione, seguendone tutti i meandri: questo sarebbe il paradosso umano del suo essere misto, incarnato. Infatti, il sacerdote afferma di avere *collaborato spiritualmente* a tutti gli atti del gruppo. Se vogliamo, come esseri incarnati anche noi, capire la sua condotta non dall'interno della sua profonda e sacrale intimità riferita a Dio, quale altra possibilità ci rimane se non quella di comprendere la sua *collaborazione spirituale* stabilendo unitariamente l'intreccio di significati che egli mantiene separati, riferendo la materia allo spirito e lo spirito alla materia, ricorrendo dunque a

---

[1] Cfr. B. Brecht, *Santa Giovanna dei Macelli*, in *Teatro*, Einaudi 1970, 1, p. 725.

[2] Brecht non sferza, in quest'opera, solo il carattere *sedativo* e *tranquillante* della religione, ma, giustamente, anche l'*egoismo* di quella *coscienza religiosa* che riduce il bene - kierkegaardianamente - alla cerchia della *soggettività* e dell'*individualità*.
Dice, sempre la Giovanna brechtiana: «Di questo il mondo ha bisogno: che nulla sia / considerato un bene, anche se appaia / davvero utile, e nulla sia degno di lode, / se una volta per tutte non cambia questo mondo: / che esso ha bisogno di essere cambiato (...). Pensate, per quando dovrete lasciare il mondo, / non solo a essere stati buoni, ma a lasciare / un mondo buono » (Cfr. idem, pp. XVII-XVIII).

[3] Cfr. Léon Rozitchner, *Morale borghese e rivoluzione*, Feltrinelli, 1971

[4] Cfr. idem, p. 62.

quell'obiettività meramente umana che unisce i due aspetti che il sacerdote pretende di separate religiosamente?» [5].
Qui la religione - dunque ancora, marxianamente, non solo *visione rovesciata* della realtà, ma *separazione*, *scissione* e *contrapposizione* - in assolute opposizioni - di aspetti che invece nella realtà sono profondamente connessi.
Questa scissione - come Marx - Rozitchner la riporta alla strutturale *divisione del lavoro* vigente nella società capitalistica: «I modelli sociali della borghesia, i diversi modi di essere autorizzati alla vita oscillano dunque, in base a questa suddivisione, fra la pura attività *spirituale* e la pura passività *materiale*. La logica nuda - questa: che anche lo *spirito* nella società capitalistica configura una sottrazione, un furto, poiché la sua stessa esistenza negli uni richiede necessariamente, al tempo stesso, che gli altri rimangano sommersi nell'animalità *materiale*. La Chiesa è il caso estremo di questa dualità. Bene o male tutte le altre attività riconoscono il loro rapporto con la concretezza, gli interessi che le, legano alle attività economiche o politiche. (...) Invece la Chiesa, istituzione *soprannaturale*, pretende di essere completamente ai margini non solo degli interessi materiali, ma anche del senso mondano, nelle lotte che oppongono alcuni uomini contro altri » [6].
In realtà - come Marx aveva già ben chiarito, soprattutto nei *Grundrisse* e nelle *Teorie sul plusvalore* - la *struttura* socio-economica dalla quale promana il *lavoro* del prete inteso come *missione spirituale* - la fondamentale dicotomia che distingue i lavoratori *produttivi* (di plusvalore) da quelli *improduttivi*. Il prete non crea direttamente al capitalista il plusvalore, il suo lavoro *spirituale* - dunque - in questo senso - un lavoro *improduttivo*, come quello, di intellettuali, professionisti, bottegai etc. Per questo Marx prevede la fine del prete insieme alla fine di quella divisione del lavoro in *produttivo* ed *improduttivo* che è tipica della società capitalistica. Lungi dall'essere *al di sopra* del mondano, l'attività *spirituale* del prete è invece, come s'è visto, profondamente radicata nella *struttura* economico-lavorativa della società che sorge sull'alienazione e sulla divisione del lavoro e pertanto non può non partecipare al suo destino.
Ma Rozitchner sottolinea anche - d'accordo con Marx - il carattere di *copertura ideologica* che la religione fornisce alla società capitalistica occultandone le reali prospettive.
In una simile società, alla estrema *divisione del lavoro* corrisponde, ovviamente, la perdita del senso della totalità. L'operaio che passa tutta la vita davanti alla parte di una macchina non si chiede più a che macchina quella parte debba servire, a che cosa serva quella macchina chi tragga vantaggi dalla sua creazione etc.
Alla parcellizzazione lavorativa corrisponde una parcellizzazione spirituale e morale, per cui sfugge al lavoratore alienato il fine ultimo delle proprie azioni, la loro importanza e risonanza per la totalità della collettività in cui vive.
E' a questo punto che di nuovo entra in campo la religione, presentandosi come (falsa) *unificazione* - in una totalità *alienata* - delle individualità parcellari lavorative e spirituali che la struttura della società che sorge sulla divisione del lavoro lascia *irrelate*.
Nel caso delle bande controrivoluzionarie anticubane, siccome «ogni atto collettivo richiede un orizzonte comune sul quale si proietta l'azione, un progetto che riunisca in un tutto le molte volontà separate e le orienti in una sola direzione» [7] e poiché l'*ideale veramente comune* delle bande anticastriste «non poteva essere confessato, poiché poggiava sulla rivendicazione materiale» [8] dei privilegi che la repubblica socialista cubana aveva eliminato, ecco che si rendeva necessario un «orizzonte comune confessabile» che «avrebbe dovuto essere capace di conferire un esteriore che rendesse degna l'azione che intraprendevano. Ma questo orizzonte morale comune non esisteva da nessuna parte, non poteva essere cercato nella realtà: non era stato nascosto a loro, che in realtà difendevano i propri interessi. E qui nasce l'attività *soprannaturale* della Chiesa, la sua funzione specializzata: costruire concretamente una falsa totalità che compia il miracolo di invertire questo

[5] Cfr. idem, p. 63.
[6] Cfr. idem, pp. 57-58.
[7] Cfr. idem, p. 64.
[8] Cfr. idem, p. 65.

senso obiettivo e di renderlo illeggibile. La sua collaborazione spirituale, in questo primo passo, consiste nel ribadire questa totalità promiscua e inconfessabile, livellandola attraverso lo spirito» [9].
I controrivoluzionari anticastristi, «prima di sbarcare» avevano tutti «assistito alla santa messa e ricevuto i santi sacramenti» [10] e con ciò «il miracolo è compiuto. Ciò che nessun potere umano avrebbe potuto concedere, la buona coscienza morale per un'azione di immoralità suprema, lo compie la *Chiesa sovrannaturale*. Si vede allora chiaramente in che cosa consista la *collaborazione spirituale* dei sacerdoti: *è quella che conclude e codifica questo atto totale distribuito tra le numerose persone che l'eseguono*. Il sacerdote è l'elemento necessario al quale la borghesia ricorre per tutti gli atti che richiedono una *globalizzazione* da parte di una coscienza inumana, ma non della coscienza stessa di ognuno di quelli che intervengono: è l'artefice di una falsa globalità» [11].
In questo (falso) *conferimento di senso* a ciò che senso non *avrebbe*, nel rovesciamento della prospettiva autentica del reale, nella *scissione* del reale stesso, si riassume dunque per Rozitchner come per Marx - l'*alienazione* religiosa.
Si tratta - indubbiamente - di un *ritorno a Marx* pienamente giustificato da una situazione calda in cui la lotta di classe si presenta come cruento confronto fra *rivoluzione* e *controrivoluzione*.

Religione e revisionismo

Ma la valutazione marxiana della religione non manca di rappresentare un *segno di contraddizione* anche fra paesi in cui la *rivoluzione* si e assestata e non è un caso che *uno* dei temi dibattuti nell'opposizione del *comunismo cinese* a quello *sovietico* sia proprio quello della religione.
Nonostante l'atteggiamento ufficiale dell'URSS sulla religione fosse generalmente orientato in direzione esplicitamente *atea* - e si possono vedere in proposito, per esempio, la voce ateismo dell'*Enciclopedia sovietica* [12] ed il famigerato *rapporto Iliciov* [13] - non pochi sono stati gli studiosi che hanno rimproverato a quell'*ateismo* - come ha giustamente rilevato Ernesto de Martino [14] - l'impiego di una metodologia storiografica che del marxismo può essere definita una sclerotizzazione, una *positivizzazione*, «poiché il criterio metodologico del *riflesso religioso del mondo reale* vi è meccanicamente applicato, trasformandosi in soluzione precostituita, e in chiave che apre con poca fatica tutte le serrature», sicché la «metodologia marxista non è provata e riprovata, sviluppata e corretta nel vivo di concrete ricerche particolari, ma si atteggia a formula teorica anticipatrice di risultati». Il che non implica affatto una critica della teoria marxiana della religione, bensì del suo uso sclerotizzato.
Per i comunisti cinesi - ovviamente - il punto maggiormente criticabile del *marxismo* ufficiale sovietico in sede di religione non è tanto l'atteggiamento metodologico quanto la concezione *revisionistica* che - a loro parere, traspare dai rapporti della burocrazia sovietica con la chiesa ortodossa.
Non molto tempo fa, un foglio di Pechino ribadiva decisamente, assieme alla valutazione marxiana della religione, la condanna al *revisionismo* di Mosca: «*La religione è l'oppio dei popoli*. E' un'arma spirituale delle classi sfruttatrici per opprimere, asservire e sfruttare il popolo lavoratore, essa incatena le classi oppresse, impedendo loro di ribellarsi contro i loro oppressori. La lotta per la realizzazione dell'ideale del comunismo nel mondo intero e l'*edificazione del regno di Cristo sulla Terra* sono incompatibili come il fuoco e l'acqua. Le forze reazionarie e i revisionisti di ogni risma hanno tentato, fin dall'apparizione del marxismo, di incorporare il comunismo alla religione. Questo sotterfugio è stato pure utilizzato dalla scuola della *creazione di Dio* condannata da Lenin. (...) Il fatto che la cricca dei rinnegati revisionisti sovietici si serve attualmente della Chiesa ortodossa russa per *trasformare le relazioni sociali* non ha nulla di veramente originale. Si tratta ancora

[9] Cfr. idem, p. 65.
[10] Cfr. idem, p. 66.
[11] Cfr. idem, p. 67.
[12] Cfr. *La religione nell'URSS* a cura di A. Bausani, prefazione di E. De Martino, Feltrinelli 1961, p. 26.
[13] Del *Rapporto Iliciov* si può vedere la traduzione italiana in *Orientamenti Sociali*, ICAS 1964.
[14] Cfr. *La religione nell'URSS*, cit., pp. VIII.

semplicemente di una abitudine ereditata dai vecchi zar e di una imitazione dell'ignobile esempio offerto dall'imperialismo USA » [15].
Per il cinese Yu Fen una certa valutazione della religione costituisce dunque una *spia* dell'involuzione *revisionistica* del comunismo.
Come si vede, quello del *rapporto marxismo-religione* non è affatto un tema pacificamente accademico. Prendendolo in considerazione ci si trova al centro di alcuni dei conflitti più tipici del nostro tempo.
E se dalle grandi aree in cui la rivoluzione è in fermento si passa in aree meno dialetticamente tormentate, come, per esempio, in Italia, esso trova pur sempre posto in uno dei nodi cruciali della problematica politica.
Si potrebbe, per esempio, scrivere tutta una storia recente del PCI - e della direzione politica di Togliatti - anche dal punto di vista - per nulla secondario - del rapporto comunisti-cattolici.
L'impostazione data da Togliatti del rapporto comunismo-religione è anche alla radice di quella complessa operazione politica che prese il nome di *dialogo* fra cattolicesimo e comunismo e che vale la pena di considerare in alcuni dei testi più caratteristici.
Senza dubbio è il *discorso di Bergamo* il documento togliattiano più ricco di novità in proposito. Ma non si possono valutare le *novità* sulla religione che esso presenta senza collegarlo al X congresso del PCI ed alla svolta teorica che esso costituì. Una svolta che provocò gli aperti dissensi dei comunisti cinesi che formularono in quell'occasione l'accusa di *revisionismo* per la politica di Togliatti.
Si tratta di una opposizione che vale la pena di tenere presente, quanto meno per problematizzare la recente politica religiosa del Partito comunista italiano.
Per il punto di vista cinese, il *revisionismo* dei comunisti italiani si fonda soprattutto sulla conclusione di «due largamente differenti tipi di dittatura di classe: la dittatura borghese e la dittatura proletaria», sicché i comunisti italiani «predicano il riformismo borghese, o *riforme di struttura* com'essi le chiamano, quale sostituto della rivoluzione proletaria. Essi affermano che i principi fondamentali del marxismo-leninismo sono diventati *antiquati*, e manomettono le teorie marxiste-leniniste sull'imperialismo, la guerra e la pace, lo Stato e la rivoluzione, e la rivoluzione proletaria e dittatura proletaria (...) e descrivono la *via italiana* che è l'abbandono della rivoluzione, come una *linea comune per l'intero movimento comunista internazionale*» [16].
Uno dei punti principali di dissenso fra i comunisti cinesi e Togliatti - oltre a quello dell'abbandono della prospettiva rivoluzionaria - era la valutazione del salto qualitativo che - secondo Togliatti – l'era *atomica* rappresentava non solo nella storia dell'umanità ma anche in quella dell'evoluzione dei principi del marxismo.
Secondo Togliatti un simile salto qualitativo è provocato da quella profonda trasformazione «tanto grave da essere spaventosa» che «riguarda lo sviluppo delle armi distruttive create dall'uomo. (...) Che cosa avverrebbe se scoppiasse sul mondo una guerra atomica e termonucleare? L'opinione di coloro che hanno esaminato questa eventualità è oggi unanime. Cento e più milioni di morti in pochi minuti. Alla fine può venire distrutta la stessa possibilità che gli uomini ulteriormente sopravvivano sulla terra. Eccoci così di fronte alla terribile, spaventosa *novità*; l'uomo, oggi, non puo più soltanto, come nel passato, uccidere, distruggere altri uomini. L'uomo può uccidere, può annientare l'umanità. (...) La storia degli uomini acquista una dimensione che non aveva mai avuto. E una dimensione nuova acquista, di conseguenza, tutta la problematica dei rapporti tra gli uomini, le loro organizzazioni e gli Stati, in cui queste trovano il culmine. La guerra diventa cosa diversa da ciò che mai sia stata. Diventa il possibile suicidio di tutti, di tutti gli esseri umani e di tutta la loro civiltà. E la pace, a cui sempre si è pensato come a un bene, diventa qualcosa più e di diverso: diventa una necessità, se l'uomo non vuole annientare se stesso. Ma riconoscere questa necessità

[15] Cfr. l'articolo di Yu Fen, *Il «cristianesimo comunista» dei rinnegati revisionisti sovietici*, in *Pékin Information* e tradotto sulla rivista *I quaderni*, n. 10, Ottobre 1969.
[16] Cfr. *Le divergenze tra il compagno Togliatti e noi*, Casa editrice in lingue estere, Pechino 1963, pp. 3-4.

non può non significare una revisione totale di indirizzi politici, di morale pubblica e anche di morale privata » [17].

E' proprio all'interno di una simile *revisione* che si colloca per Togliatti la nuova valutazione della coscienza religiosa e del rapporto comunisti-cattolici. Del resto, già nel '54, egli aveva appunto prospettato un incontro tra comunisti e cattolici proprio in nome della «salvezza della nostra civiltà, per impedire che il mondo civile venga spinto sulla strada della distruzione totale » [18].

Per i comunisti cinesi, quello che Togliatti definiva *revisione* era invece *revisionismo*, vale a dire un adattamento dei principi del marxismo-leninismo al *compromesso* coll'imperialismo capitalistico [19] e, in politica interna, con lo stato borghese. Nonostante le armi atomiche, l'imperialismo USA era per i cinesi una *tigre di carta*, non certamente nel senso che si trattasse di un nemico innocuo, bensì nel senso che «in ultima analisi, sono le masse del popolo che sono realmente potenti, non l'imperialismo ed i reazionari » [20].

Adesso che il genocidio imperialista perpetrato contro il Viet-nam è terminato con la più evidente, ed innegabile sconfitta degli USA invasori, diventa tanta più autentica – perché *verificata* nella *prassi* - la teoria cinese della *tigre di carta*. Questa *teoria*, del resto, è innegabilmente *proletaria*. Se infatti cade questa certezza, che il servo è il vero padrone del padrone - per dirla hegelianamente - cade anche la possibilità della progettazione di una rivoluzione che abolisca il capitalismo e rimangono le prospettive *riformistiche*, all'interno di una struttura statale *borghese* [21], e nel rispetto di una *costituzione* che - come quella italiana - è certamente *avanzata*, contiene certamente alcuni principi socialisti (che, il più delle volte, rimangono solo sulla carta), ma proprio per essere frutto di una complessa transazione fra forze politiche borghesi e forze politiche richiamantisi al proletariato (come insegna la storia della *costituente*) *non è una costituzione socialista*.

Come scrivono i comunisti cinesi, «non neghiamo che l'attuale Costituzione italiana contenga certe frasi altisonanti; ma come può un marxista-leninista prendere per realtà queste frasi altisonanti scritte in una costituzione borghese? (...) La sua natura di classe è più chiaramente rappresentata dall'articolo 42, il quale prevede che *la proprietà privata è riconosciuta e garantita dalla legge*. Tenendo presente la realtà dell'Italia, questo articolo garantisce la proprietà privata della borghesia monopolistica. In virtù di questa clausola, la costituzione soddisfa le esigenze dei capitalisti monopolistici, poichè la loro proprietà privata è resa sacra ed inviolabile. Cercare di nascondere la vera natura della Costituzione italiana e parlarne in termini superlativi è solo ingannare se stessi e gli altri » [22].

Comunque si giudichino le argomentazioni dalle quali scaturivano le *divergenze* fra la direzione politica togliattiana e i comunisti cinesi, è indubbio che la nuova valutazione che il PCI, sotto la guida di Togliatti, dava della *coscienza religiosa* e del rapporto comunisti-cattolici, si situa all'interno di quella che Togliatti stesso aveva definito una revisione.

Certo Togliatti - sin dal discorso del '54 *Per un accordo tra comunisti e cattolici per salvare la civiltà umana* - andava ricercando nella *coscienza religiosa* la *coscienza umana*. Ed infatti sottolineava la sterilità della superstizione di quelle «persone le quali vanno a far dire delle messe per scongiurare il pericolo che si giunga a un conflitto con l'impiego di bombe atomiche e di bombe termonucleari», denunciando la prospettiva *alienata* del credente che «si rivolge a qualche cosa che sta al di fuori di noi e chi lo sa - anche per coloro che ci credono - come potrà influire sulle sorti dell'umanità». Questo atteggiamento *inattivo* della coscienza religiosa, che «rinuncia di fatto ad una azione effettiva condotta dalle grandi forze che si muovono sulla scena del mondo per riuscire a

---

[17] Cfr. P. Togliatti, *Il destino dell'uomo*, (conferenza tenuta a Bergamo il 20 marzo 1963) in P. Togliatti, *Comunisti e cattolici*, Editori Riuniti 1966, pp. 73-75.

[18] Cfr. P. Togliatti, *Per un accordo tra comunisti e cattolici per salvare la civiltà umana*, in idem, p. 48.

[19] Cfr. *Le divergenze*, etc. cit., pp. 15-16.

[20] Cfr. idem, p. 18.

[21] Cfr. idem, pp. 94-95.

[22] Cfr. idem, pp. 105-106.

chiedere, a esigere, a imporre che venga seguita una strada diversa» [23], non poteva certo essere apprezzato da Togliatti.
Non era, ovviamente, la *coscienza religiosa* della *crociata anticomunista* che - nell'immediato dopoguerra - aveva impiegato tutte le armi «spirituali e temporali» («la scomunica, le condanne pronunciate dalle più alte cattedre, la discriminazione, la messa al bando di partiti operai avanzati, le condanne, le esecuzioni anche» [24] quella che il Togliatti del *discorso di Bergamo* andava rivalutando.
Era quella *coscienza religiosa* che invece aveva aiutato il processo di liberazione dell'Europa della tirannide nazi-fascista: «Nella Resistenza antifascista comunisti e cattolici erano stati vicini, si erano aiutati. Nella guerra di liberazione avevano combattuto fianco a fianco. Insieme avevano elaborato i grandi principi democratici e sociali della Costituzione repubblicana» [25]. Sicché Togliatti avanzava il parere che «(...) per quanto riguarda gli sviluppi della *coscienza religiosa*, noi non accettiamo più la concezione, ingenua ed errata, che basterebbero la *estensione delle conoscenze* e il *mutamento delle strutture sociali* a determinare *modificazioni radicali*. Questa concezione, derivata dall'illuminismo settecentesco e dal materialismo dell'Ottocento, non ha retto alla prova della storia. *Le radici sono più profonde*, le trasformazioni si compiono in modo diverso, la realtà è più complessa » [26].
Ma non pare che la *concezione ingenua ed errata* della religione dovesse riguardare, per Togliatti, direttamente quell'illuminismo che - per dirla con Kant - anche in sede di religione costituiva l'*uscita dell'uomo dallo stato di minorità* [27]. L'illuminismo - nella storia della critica religiosa - non è solo e semplicemente Voltaire.
Ed anche Voltaire, del resto, non è in quest'ambito un personaggio frettolosamente sottovalutabile.
Lo stesso Togliatti, d'altra parte, lo ammetteva, quando, nel '49, non disconosceva il grande merito di Voltaire nella battaglia per la *tolleranza* e sottolineava che «non si poteva... sostenere contro il fanatismo religioso la tesi della tolleranza, se non respingendo le basi dottrinali del sistema di pensiero su cui quel fanatismo poggiava, e se oggi sentiamo che la battaglia dell'illuminismo contro il fanatismo religioso può ridiventare attuale, ciò è anche in legame con la degenerazione filosofica e culturale per cui i *superatori* del razionalismo hanno contribuito a restaurare le vecchie correnti oscurantistiche e clericali » [28].
Nell'Italia clericale del '49, anzi, Togliatti si augurava un *ritorno al razionalismo*, «se non altro nel senso di rinnovata conoscenza diretta dei principali testi e momenti di una grande battaglia culturale e filosofica progressiva» [29], e si diceva lieto di dare a quel *ritorno* il proprio significativo *contributo* [30], curando una edizione popolare del voltairiano *Trattato sulla tolleranza*.
La definizione di *concezione ingenua ed errata* non poteva dunque aver di mira - se non a costo di una lampante incoerenza l'illuminismo, ma forse qualche grossolana *derivazione* da esso e dalle concezioni *positivistiche* ottocentesche.
Potrebbe essere un'interpretazione.
Un'altra potrebbe invece insistere sul carattere *elettorale* di quel discorso che, come nota un critico cattolico [31], «Togliatti pronunciò a Bergamo nel marzo del '63, nel corso della campagna elettorale, e che fu pubblicato nel numero speciale di *Rinascita* del 30 marzo '63 dedicato alle elezioni ».
Tuttavia non pare che quelle dichiarazioni sulla *coscienza religiosa* fossero semplicemente un'escogitazione elettorale. Togliatti - per lo meno - lo negava esplicitamente.

---

[23] Cfr. P. Togliatti, *Comunisti e cattolici*, cit-, pp. 39-40.
[24] Cfr. idem, p. 80
[25] Cfr. idem, p. 81.
[26] Cfr. idem, pp. 72-73.
[27] Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo*, in *Antologia degli scritti politici di E. Kant*, Il Mulino 1961, pp. 47 ss.
[28] Cfr. Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, a cura di P. Togliatti, Editori Riuniti 1966, Prefazione.
[29] Ibidem.
[30] Ibidem.
[31] Cfr. Luigi Fabbri, *I comunisti e la religione*, Ave, 1965, p. 17.

Parecchi anni prima, del resto - e precisamente il 25 marzo 1947 - giustificando quel voto dei comunisti favorevole all'art. 7 della Costituzione che accoglieva il *concordato* - una giustificazione che aveva d'altronde sollevato non poche perplessità - Togliatti aveva esaltato la positività del *sentimento religioso*. Secondo le sue stesse parole infatti, «il sentimento religioso agì come stimolo alla lotta eroica delle grandi masse della popolazione di tutte le parti della Russia per la difesa della patria socialista minacciata nella sua esistenza dalle orde dell'invasione tedesca e fascista » [32].
Se si collega il *discorso di Bergamo* col *discorso sull'art. 7 della Costituzione* la concezione togliattiana del ruolo della *coscienza religiosa* appare più complessa di quanto non sembri a prima vista, anche se non priva di ambiguità, tant'è vero che un cattolico poteva trarne l'impressione che Togliatti avesse liquidato come *ingenua ed errata* la stessa concezione marxiana della religione.
«La concezione secondo la quale la scomparsa della religione dipende strettamente dal *mutamento delle strutture sociali e dall'estensione delle conoscenze* (cioè insieme dalla disalienazione della base economico-sociale e dalla diffusione di cognizioni scientifiche adeguate alla nuova struttura della società), fa parte del nucleo essenziale della visione marxista classica: se la si nega e la si rifiuta coscientemente ('non accettiamo più') come 'ingenua ed errata', tutta l'interpretazione materialistica tradizionale del fenomeno religioso viene a crollare » [33].
D'altra parte, un marxista sovietico, S. A. Efirov, poteva invece affermare che «nel discorso di Bergamo del 1963 Togliatti aveva sottolineato l'impossibilità di una collaborazione pratica dei comunisti con le forze cattoliche di sinistra e contemporaneamente l'inconciliabilità ideologica delle dottrine religiose con quelle marxiste. *Si tratta* - diceva - *di due ideologie aventi due impostazioni diverse, anche se per certe questioni possono giungere a conclusioni affini. Noi comunque abbiamo sempre rinunciato ai tentativi di predire un avvicinamento tra comunisti e cattolici sulla base di una qualsiasi forma di compromesso fra queste due ideologie* » [34].
Effettivamente, ben più che la critica religiosa. Dell'illuminismo o quella di certo positivismo, il richiamo togliattiano al *mutamento delle strutture sociali* come a quell'elemento che sarebbe decisivo ai fini dell'estinzione della religione potrebbe sembrare proprio un riferimento non equivocabile alla concezione stessa di Marx. La quale tuttavia - come vedrà chi legga Marx direttamente - non si limitava a prevedere la fine della religione come meccanica conseguenza del mutamento rivoluzionario dalle strutture socio-economiche socialistiche.
Per citare un unico testo, Marx affermava, infatti, che «il riflesso religioso del mondo reale può scomparire, in genere, soltanto quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura » [35].

---

[32] Cfr. P. Togliatti, *Per il voto dell'art. 7*, in *L'opera di De Gasperi*, Parenti 1958, p. 217.

[33] Cfr. L. Fabbri, op. cit., p. 49.

[34] Cfr. S. A. Efirov, *La filosofia borghese italiana-del XX secolo*, Sansoni 1970, p. 160. Togliatti chiariva - a questo proposito - più tardi «... la nostra concezione del socialismo si fonda anche sulla coscienza di certi valori: il valore della pace tra i popoli, della solidarietà e della fraternità fra gli uomini, e che gli uomini non si uccidano tra di loro, che non si sfruttino, e quindi il valore della fine dello sfruttamento capitalistico, di quella che noi chiamiamo in generale la emancipazione del lavoro, e quindi una società di uomini veramente liberi, veramente eguali. Tutti questi sono valori socialisti. Ora, in una concezione cristiana esistono valori corrispondenti, e non solo vengono affermati attraverso polemiche, ma sono sofferti da tutta una parte del mondo cattolico, il quale oggi comprende che bisogna organizzare una società su basi diverse, una società in cui questi valori vengano riconosciuti come il fondamento della vita collettiva. Ecco quindi che sorge il problema del confronto, del dialogo» (cfr. il discorsö di Togliatti alla V conferenza nazionale di organizzazione del PCI pubblicato ne *L'Unità* del 16 marzo 1964). Per Togliatti non si trattava dunque di una *transazione* fra concezioni del mondo tanto diverse come quella cristiana e quella marxista, bensì di un *incontro* su *problemi concreti*: « A colui che e convinto cattolico, a colui che è convinto delle dottrine sociali della Chiesa, non dobbiamo dire: "Noi ti vogliamo portare verso il socialismo e quindi lascia stare quelle dottrine", ma dobbiamo dirgli: "Quali sono i valori che vuoi realizzare quando parli di una società cristiana?..." Ecco il terreno che alcuni comunisti non vedono, forse perchè ancora attratti da visioni che erano quelle del vecchio anticlericalismo...» (cfr. ibidem e cfr. anche *Il dialogo alla prova. Cattolici e comunisti italiani*, a cura di M. Gozzini, Vallecchi 1964, pp. 99-100).

[35] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, Libro I, Editori Riuniti 1964, p. 111. Si tratta di un testo nel quale Marx riprende - in consonanza tematica con la problematica *utopica* dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* - il problema del *contenuto positivo* del comunismo da lui proposto, che appunto può essere presentato come un rinnovato *rapporto* uomo-uomo e uomo-natura. Per il Marx del 1844, «presupposta la soppressione positiva della proprietà privata », «l'essenza *umana* della natura esiste soltanto per l'uomo sociale: infatti soltanto qui la natura esiste per l'omo come *vincolo* con l'*uomo*, come esistenza di lui per l'altro e dell'altro per lui, e così pure come elemento vitale della realtà umana, soltanto qui essa esiste come *fondamento* della sua propria esistenza *umana*. Soltanto qui l'esistenza *naturale* dell'uomo è divenuta per l'uomo esistenza *umana*; la natura è diventata uomo. Dunque la *società* è

Per Marx, dunque, il *mutamento delle strutture sociali* e la *estensione delle conoscenze* non bastano affatto ad assicurare la estinzione della religione. La religione - per Marx - scompare quando *quotidianamente* vi siano *rapporti razionali* fra uomo e uomo ed uomo e natura. Ciò vuol dire che la religione – uno dei massimi esempi di *dipendenza dell'uomo* - potrà estinguersi solo quando veramente gli uomini saranno tanto al di là di una qualsiasi dialettica *servo-padrone* da non aver bisogno di trasporre nell'*esperienza religiosa* la generale *esperienza di dipendenza* che li caratterizza in una società alienata.
Se fosse dunque la teoria marxiana della religione quella che Togliatti definiva *ingenua ed errata* - come pare opini il critico cattolico - è chiaro che quella valutazione sarebbe poco accettabile per chi abbia letto Marx.
Molto più probabilmente egli aveva di mira, invece, un marxismo grossolano e dogmatico, che prevede, appena iniziata una rivoluzione socialista, l'automatica fine della religione.
Scrive il già citato critico cattolico: «Il motivo che Togliatti adduce per il suo rifiuto di tale concezione è essenzialmente pratico: essa *non ha retto alla prova della storia*. E dicendo così, Togliatti fonda nella maniera più sicura la sua affermazione di fronte alle eventuali critiche di eterodossia da parte dei suoi compagni di partito. Infatti a chiunque mettesse in evidenza il contrasto radicale tra la sue concezione del fenomeno religioso e quella marxista classica, egli potrebbe rispondere che l'insegnamento principale di Marx consiste proprio nella capacità di adeguare ogni teoria alla prassi, alla realtà storica, che sola offre il criterio della veridicità di ogni idea: e aggiungere che si è più fedeli allo spirito di Marx se si rifiutano le stesse concezioni del maestro quando esse *non reggono alla prova della storia*, che se si resta dogmaticamente attaccati a vecchie visioni solo perché esse sono state enunciate dal fondatore del marxismo» [36].
Il critico cattolico, da parte sua, poteva ben giudicare l'atteggiamento di Togliatti come una liquidazione della teoria marxiana della religione, ma le ragioni con le quali - a suo parere - Togliatti avrebbe motivato una simile *revisione* sarebbero quanto mai *ingenue*.
La teoria marxiana della religione sarebbe stata abbandonata da Togliatti *per non aver retto alla prova della storia*. Si tratta dunque di esaminare una simile *prova* ed è questo il punto veramente decisivo della questione.

Religione e culto della personalità

E' chiaro che questa prova non poteva venire fornita che dalla ancora breve e travagliata storia dei paesi socialisti.
Che la religione sussista nei paesi di regime capitalistico è - infatti - una conferma della teoria marxiana dell'*alienazione religiosa*, la quale, come è noto, collega l'alienazione religiosa al groviglio di alienazioni strutturali e sovrastrutturali di una qualsiasi società che viva sulla divisione e sullo sfruttamento del lavoro e, in particolare, della società del capitalismo industriale.
La *storia* dei paesi socialisti - e soprattutto dell'URSS e dei paesi ad essa più strettamente collegati (troppo prematura sarebbe infatti un'indagine sull'estinzione della religione nella Cina popolare o a Cuba, data la recente instaurazione di quei nuovi stati socialisti) - non avrebbe dunque confermato che la religione va estinguendosi *col mutamento delle strutture sociali* e con la *estensione delle conoscenze*.

---

l'unità essenziale, giunta al proprio compimento, dell'uomo con la natura, la vera risurrezione della natura, il naturalismo compiuto dell'uomo e l'umanismo compiuto della natura» (cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, p. 113). Naturalmente una simile *utopia* non ha nulla da dividere con l'*escatologia* o *utopismo* religioso. Si tratta della prospettazione della realtà umana futura a partire dal *presupposto* del *toglimento* della società alienata del capitalismo industriale precedentemente analizzata nelle sue contraddizioni socio-economiche. Nella società capitalistica, infatti, «al posto di *tutti* i sensi fisici e spirituali è (...) subentrata la semplice alienazione di *tutti* questi sensi, il senso dell'*avere*» (cfr. idem, p. 116). «La soppressione della proprietà privata rappresenta quindi la completa *emancipazione* di tutti i sensi e di tutti gli attributi umani; ma è una emancipazione siffatta appunto perchè questi sensi e questi attributi sono diventati *umani*, sia soggettivamente sia oggettivamente» (cfr. idem, p. 117). E' a questa completa *disalienazione* che pare debba essere ricondotto il significato della *razionalità* cui allude il testo sopra riportato del *Capitale*, un'opera in cui - del resto - non mancano richiami *diretti* e alla tematica e al termine stesso di *alienazione*.
[36] Cfr. L. Fabbri, op cit., p. 49.

A parte il fatto che queste due condizioni non sono per nulla sufficienti *secondo Marx* - come s'è visto - a contribuire alla estinzione della religione, non è una concezione *ingenua ed errata* ritenere che nell'URSS e nei paesi socialisti ad essa collegati esse si siano già verificate in senso compiutamente socialista?
Se si sceglie, fra l'immensa bibliografia - non agiografica - in proposito, qualche testo significativo, si vedrà che la risposta non riserva eccessivi dubbi.
Analizzando soprattutto la tematica socio-economica connessa ad un simile interrogativo, Charles Bettelheim, per esempio, parla di *pseudo-decentramento* per l'URSS ed i paesi ad essa alleati: «Questo pseudo-decentramento (...), non è niente altro che la restaurazione dei *meccanismi del mercato*, che implicano un abbandono della pianificazione socialista. Vedremo anche che il contenuto della pianificazione socialista è stato in parte oscurato da un estremo centralismo statale. Quest'ultimo, che deriva da una ipertrofia dell'apparato statale, ostacola in definitiva una dominazione sociale della produzione e contribuisce a rafforzare il ruolo dei rapporti monetari e di mercato» [37].
La presenza di *categorie di mercato*, la circostanza che « la forma del valore e i prezzi siano ancora presenti nelle attuali formazioni di transizione», è dovuto al fatto che «queste ultime *non sono ancora* delle formazioni socialiste pienamente sviluppate» [38]. Sicchè, in questi paesi, la *merce* - vale a dire il maggior veicolo di alienazione capitalistica - non è sparita: «Perchè il cambiamento avvenuto nei rapporti sociali non ha fatto scomparire la vecchia forma, ossia, perchè, a dispetto di questo cambiamento, i prodotti continuano a manifestarsi come merci aventi un *valore*? Quest'ultimo infatti è il vero problema: perchè continuano a manifestarsi rapporti sociali di tipo capitalistico, *indipendentemente dalla volontà degli uomini*, sotto una *forma fantasmagorica*, cioè come rapporti fra cose? In altre parole, perchè il *feticismo della merce continua ad esistere* anche all'interno del settore statale? » [39].
A questa domanda non si risponde affermando che, tuttavia, «la prevalenza dei rapporti socialisti su quelli capitalistici esclude lo sfruttamento dei lavoratori» [40], perchè, in questo tipo di struttura ad *economia di transizione* dal *capitalismo* al *socialismo*, «l'esistenza di rapporti capitalistici non esclude la *possibilità* di una restaurazione capitalistica, cioè la possibilità di una restaurazione dello sfruttamento dei lavoratori da parte di coloro che controllano l'impiego dei mezzi di produzione» [41].
Tanto più che esiste una pressione esterna, da parte del mercato mondiale capitalistico, che « in determinate condizioni interne (...) può essere tale da riuscire a dominare poco alla volta una crescente frazione della produzione. Inoltre, l'esistenza di un sistema capitalistico mondiale» è anche fonte « di una pressione politica ideologica. Questa pressione si esercita, ad esempio, sui modi di consumo, e sulle forme di organizzazione delle imprese» [42]. Non si deve, poi, trascurare, che la più immediatamente visibile forma di non attuazione di una società comunista è la *sussistenza dello stato*: «Si ricorderà (...) che ciò che Marx chiama il *potere dello stato moderno*, cioè il potere centralizzato ai suoi occhi non è altro che *la forma borghese di governo*. Lo Stato centralizzato è una forma parassitaria che il potere operaio non può utilizzare. Deve dunque spezzarla e sostituirle una forma politica diversa. Ecco perché Marx sottolinea che impadronendosi del potere, la *classe operaia non può mettere semplicemente la mano sulla macchina dello Stato bella e pronta, e metterla in movimento per i propri fini*, ma deve spezzare e demolire questa macchina sostituendole un'altra che *non è più*, propriamente parlando, un *potere di Stato*» [43].
E' chiaro che, parlando della sopravvivenza dello Stato in questi paesi, non si deve astrarre dalle condizioni storiche, *oggettive*, con cui la rivoluzione ha dovuto fare i conti e che, fino a un certo punto, la esplicano; ma, d'a tra parte, occorre tenere ben gli occhi aperti sul fatto che - anche, per

---

[37] Cfr. Ch. Bettelheim, *Calcolo economico e forme di proprietà*, Jaca Book 1970, p. 17.
[38] Cfr. idem, pp. 43-44.
[39] Cfr. idem, pp. 62-63.
[40] Cfr. idem, p. 93.
[41] Cfr. ibidem.
[42] Cfr. idem, p. 96.
[43] Cfr. idem, p. 97.

questo - *non si tratta di una struttura compiutamente socialista*: «Questa forma politica imposta dalle condizioni storiche è stata definita da Lenin *Stato operaio che presenta una deformazione burocratica*. L'esistenza di una forma politica di questo tipo, così come l'esistenza dell'impresa, gioca un ruolo maggiore nella riproduzione dei rapporti sociali capitalistici » [44].
Tant'è vero che lo stesso Lenin - in un discorso del 1920 - sottolineò «la necessità, per la classe operaia, di organizzazioni sindacali che le permettessero di difendersi contro uno Stato che *non è affatto operaio*» [45].
Questa forma statale può modificarsi in maniera rivoluzionaria, ma può anche «vedere il rafforzamento dei suoi caratteri centralizzatori, essere sempre separata dai lavoratori, *regnare* sempre di più su di essi, costituire un apparato i cui membri formano un *corpo* dotato di proprie regole interne di reclutamento la cui base è *responsabile* solo nei confronti del vertice, dal quale dipende la sua sorte, e, in primo luogo, il suo *avanzamento*. In altre parole, questa forma può giocare il ruolo di matrice di *rapporti sociali borghesi*. Può diventare il luogo in cui si preparano i mezzi di repressione diretti contro i lavoratori, il luogo in cui si concentra il potere di utilizzare i mezzi di produzione e di disporre dei prodotti, verso il quale convergono gli elementi sociali portatori di rapporti ideologici non proletari, gli elementi più *adatti* ai compiti di repressione, e a quelli di gestione e di pianificazione senza il controllo dei produttori diretti. L'evoluzione storica della macchina statale in Unione Sovietica si è compiuta in questa direzione » [46].
Questa 'evoluzione' permette di spiegare come - sia pure in guise storico-specifiche *diverse* da quelle capitalistiche - abbia continuato a prosperare una *scissione* alienante fra *lavoratori* e *dirigenti*: «Se i lavoratori non dominano la macchina statale, se essa è dominata da un corpo di funzionari e di amministratori e sfugge al controllo e alla direzione delle masse lavoratrici, allora questo corpo di funzionari e di amministratori diventa effettivamente *proprietario* (nel senso di un rapporto di produzione) dei mezzi di produzione. Questo corpo forma allora una classe sociale (una borghesia di Stato) a causa dei suoi rapporti con i mezzi di produzione da una parte, e con i lavoratori dall'altra » [47].
Che si accettino totalmente le precedenti osservazioni di Bettelheim, o che si sia più vicini all'interpretazione di Ernest Mandel, secondo il quale pure non si può parlare, per l'URSS, di *capitalismo di Stato*, ma di una «società di transizione fra capitalismo e socialismo, caratterizzata (...) dalla contraddizione fondamentale fra il modo di produzione non-capitalista e le norme di distribuzione essenzialmente borghesi, e dalla combinazione di questi due fenomeni», sicché non si è ancora nel socialismo « perché resiste ancora parzialmente la produzione di merci, e non ancora la produzione generalizzata per il consumo, esiste ancora la moneta, esistono ancora i conflitti sociali e esiste ancora lo Stato» [48]; ai fini del presente discorso è sufficiente ritenere provata la sussistenza, nei paesi di *transizione al socialismo* di cui si parla, della *merce*, del *denaro*, dello *stato*, di una *scissione di classe*, per ritenere del tutto non contraddittoria, anche l'eventuale sussistenza della *religione*.
In questi paesi, infatti, anche se è iniziato il toglimento della *proprietà privata dei mezzi di produzione*, esso non e stato portato a termine nel senso di un compiuto *superamento* del modo di produzione capitalistico; proprio per questo non si può ritenere già attuata, in essi, anche la fondamentale condizione che *i rapporti della vita pratica quotidiana presentino agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali*» [49]. Ma è, appunto, questa la condizione posta da Marx perché si possa adeguatamente parlare dell'estinzione della religione.
Alla domanda, se, nell'URSS e nei paesi socialisti ad essa collegati, le condizioni essenziali poste da Marx per poter parlare di estinzione della religione si siano già verificate in senso compiutamente *socialista*, ancor prima che *comunista*, la *prova della storia* risponde dunque di no.

---

[44] Cfr. idem, pp. 98-99.
[45] Cfr. idem, p. 99.
[46] Cfr. ibidem.
[47] Cfr. idem, p. 100.
[48] Cfr. E. Mandel-F. Charlier, *L'URSS è uno stato capitalista?*, Samonà e Savelli 1971, pp. 34-35.
[49] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, I, Editori Riuniti 1964, p. 111.

Lo *stalinismo* ed il *post-stalinismo* (e la struttura socio-economica ad essi coerente) sono lì a dimostrarlo.
L'incombere di una *dittatura* (e si intende qui questo termine in senso ovviamente del tutto diverso da quello che caratterizza, per esempio, il dittatore *fascista*) e di una burocrazia partitica - costruita a sua immagine e somiglianza - nonché di un apparato amministrativo ad esse strettamente legato *sul* proletariato socialista non lasciava sostanzialmente in piedi quel *rapporto di dipendenza* e quel complesso di ansie, timori, insicurezza per la vita che - insieme alla tenace sopravvivenza di tradizioni e di credenze secolari - sono tanta parte dell'*esperienza religiosa*?
Si aggiunga - almeno per quanto riguarda l'URSS del periodo cui allude Togliatti – l'ansia per la tragedia della seconda guerra mondiale e si vedrà che alcune delle componenti che possono esplicare il perdurare della *coscienza religiosa* erano ben presenti anche in quei paesi socialisti.
E' stato, del resto, molto più marxianamente di Togliatti, Lukács ad additare i *motivi profondi* del permanere della religione nei paesi di transizione al socialismo: anche là la religione è, infatti, *spia* del permanere dell'*alienazione*; dice che l'*uomo* - di cui parla Marx - *non c'è ancora*.
«La negazione più radicale, compiuta nello sviluppo storico-sociale, non comporta l'annullamento degli impulsi umani che fanno sorgere il bisogno religioso. Essi vengono soltanto guidati su una strada terrena immanente e ricevono quindi possibilità di adempimento più adeguate di quelle che potevano avere nella loro condizione di dati originari. Nella grande lotta tra immanenza e trascendenza, un superamento sociale e intellettuale della visione religiosa del mondo resta soltanto una fase di transizione se essa non e capace d'imprimere una svolta feconda a questi impulsi e affetti e ai bisogni religiosi che stanno alla loro base, di dare ad essi scopi più reali, contenuti più autentici, maggiore intensità. In caso diverso, alla vittoria ideologica, scientifica e sociale dell'immanenza, segue inevitabilmente un risveglio di bisogni religiosi, che si presentano con contenuti nuovi, in forme nuove, nella tendenza dominante, sia pure su un terreno ideologico fortemente ristretto. Così finì, per es., l'influsso del materialismo borghese dopo la rivoluzione francese; conseguenze simili ebbe, nel periodo staliniano, la fossilizzazione e la volgarizzazione del materialismo storico e dialettico » [50].
Anzi, qualcuno ha visto nella *sclerotizzazione* stalinistica e poststalinistica del marxismo addirittura il riemergere di una sovrastruttura ancora più arcaica di quella religiosa, vale a dire il ravvivarsi di un atteggiamento *magico*. Analizzando linguisticamente, sulla scorta di Roland Barthes, le *dichiarazioni ufficiali* sovietiche, intessute di richiami *ritualizzati* ai *classici* del marxismo, Marcuse osserva che «la loro *verità* risiede nel loro effetto» [51] e non nella loro *logica*. «Se queste proposizioni perdono il loro valore cognitivo e diventano mezzi per ottenere un effetto desiderato (...), l'elemento magico ha la meglio sulla comprensione nel pensiero e nell'azione. (...) Gli elementi irrazionali della magia s'inseriscono nel sistema dell'amministrazione scientificamente pianificata e gestita; diventano parte integrante dell'organizzazione scientifica della società. (...) Il linguaggio ritualizzato preserva il contenuto originale delle teorie di Marx come una verità che deve essere creduta e messa in pratica anche a dispetto di ogni testimonianza contraria: la gente deve, nei suoi atti, nei suoi sentimenti e nei suoi pensieri, fare come se il proprio Stato fosse realmente questa ragione, questa libertà, questa giustizia che sono proclamate dall'ideologia, e il rituale c'è apposta per far osservare questo comportamento (...) [52].
Quando la *ragione* di Marx si trasforma in *magia razionalizzata* non si. è certo in presenza di una società fatta da uomini che hanno raggiunto la *maggiore età* e, dunque, non hanno più bisogno di *religione*.
Recentemente Sartre affermava: « Uno stato repressivo non considera mai i cittadini maggiorenni. P, un fatto che colpisce in URSS » [53].

---

[50] Cfr. G. Lukàcs, *Estetica*, Einaudi 1975, II, p. 851.

[51] Traduco da *Le marxisme soviétique* (Gallimard 1963, p. 113) visto che lo stesso Marcuse dichiara, in *Pefazione*, che «ce livre se lit mieux en français qu'en anglais».

[52] Cfr. idem, pp. 114-115.

[53] Cfr. Gavi-Sartre-Victor, *Ribellarsi è giusto*, Einaudi 1975, p. 123.

Magia e religione non solo non si estinguono, in uno stato repressivo, ma sono, in esso, a casa loro. E sono a casa loro in ogni situazione in cui la rivoluzione venga bloccata o dilazionata, come è avvenuto e avviene in tante parti del mondo.
Anzi, quei partiti che si richiamano al proletariato, ma, in realtà, ne bloccano la potenzialità rivoluzionaria sono *religione*, poiché, come la religione, consistono sostanzialmente nella *dilazione*.
Dice Victor - nel già citato recente testo *Ribellarsi è giusto* -: «Dal 1921 alla resistenza il PC costruisce se stesso nella lotta contro i riformisti, predica la rivoluzione. Raccoglie anche la combattività operaia. Ma non può dare uno sbocco a questa combattività (la presa del potere). Allora il PC si vede costretto ad *amministrare* la combattività, a canalizzarla, a reprimerla. *In cambio deve fornire una consolazione spirituale*. Perché era condannato ad amministrare la combattività operaia? Perché non è in grado di dare vita ad una unità popolare intorno alla lotta operaia. E senza questa unità ogni tentativo di presa del potere non poteva che essere un'avventura» [54].
Aggiunge Gavi: «L'idea del Sole dell'Avvenire non è casuale. Non si può dire molto semplicemente che date le condizioni oggettive la rivoluzione non era possibile e che i rivoluzionari si sono voluti adeguare a questa realtà? Hanno tirato avanti gestendo la situazione con la prospettiva di una vittoria elettorale, o meglio della vittoria di un compromesso elettorale, dato che era l'unica vittoria che essi pensavano di poter conseguire, loro che si erano abituati a ridurre la rivoluzione al rovesciamento dell'apparato dello stato. Da questo derivano parecchi atteggiamenti: l'arte del compromesso, le astuzie per contenere la rivolta immediata, o lasciarla esplodere in momenti precisi in funzione di una strategia determinata, farsi carico dei valori degli alleati, i socialisti, i radicali, per non spaventarli. La proprietà, il nazionalismo, ecc. » [55].
Qui viene descritta una *dilazione* della *rivoluzione* che, purtroppo, non riguarda unicamente la Francia e che, se ha giustificazioni *oggettive*, non manca certo di responsabilità *soggettive*, emananti da una gerarchia partitica che *religiosamente* stalla *sul* collettivo e non si dialettizza con esso.
Per dirla con Sartre: «Un movimento rivoluzionario non può non essere radicale, altrimenti in un modo o nell'altro cade nel riformismo. E deve essere in mezzo al popolo non per fornire ad esso delle idee ma per volgere in azione le idee che vi incontra » [56].
Nel momento in cui un partito che si richiama al proletariato si sclerotizza gerarchicamente e burocraticamente e abbandona l'impostazione radicale, diventa *religione*; lo *spettro* della religione, che gli si sovrappone, fa da *spia* del suo *riformismo*. E si capisce che un simile partito venga a patti con la religione: non si tratta infatti della *conciliazione* di opposti, ma di una *identità* mascherata da *opposizione*, e questa identità è precisamente, come si è detto, la *falsa* speranza nell'*aldilà*; un *aldilà* metafisico, per la religione confessionale; un *aldilà* temporale - comunque irraggiungibile *in questa vita* - per la religione partitica: la *rivoluzione*.
Due trascendenze (*verticale* e *orizzontale*) che, in questo specifico caso, sì sovrappongono per bloccare il divenir-uomo dell'uomo, ambedue *procrastinando* a *dopo la morte* quest'evento.
Se tutto questo è vero, allora, a maggior ragione, non deve meravigliare - se ritorniamo a considerare un fenomeno come quello dello *stalinismo* - che il regime stalinista dai comunisti stessi sia stato definito - col ricorso, che dovrebbe far pensare, alla terminologia religiosa - come *culto* della personalità.
La *religione di Stalin* è dunque lì a smentire quel *marxismo volgare* che ritenesse che un puro e semplice *mutamento delle strutture sociali* ed una *estensione delle conoscenze* - che di fatto si verificò nel regime stalinista - abbiano *di per sé* il taumaturgico potere di estinguere la religione.
E il discorso è valido anche per il post-stalinismo, se si ammette, con Sartre, che i dirigenti sovietici post-staliniani «avevano sostituito le messe bianche con delle messe nere e non erano affatto usciti dal culto della personalità » [57].

---

[54] Cfr. idem, p. 42.
[55] Cfr. idem, p. 44.
[56] Cfr. idem, p. 82.
[57] Cfr. J. P. Sartre, *Il fantasma di Stalin*, in *Il filosofo e la politica*, Editore Riuniti 1965, p. 113.

Così come è valido per ogni partito che, pur richiamandosi al proletariato, incombe, con una struttura gerarchico-verticale che partecipa al fallicismo di strutture partitiche e sociali che tuttavia vengono definite opposte, *sul* proletariato e dunque rinnova in maniera del tutto specifica una *struttura religiosa* di *dipendenza*.
L'estinzione della religione - saltati tutti questi rapporti servo-signore - deve invece essere considerata in rapporto ad una reale e concreta attuazione dell'umanità socialista e, poi, comunista: cosa che nessuno ormai afferma sia stata definitivamente realizzata dal regime stalinista.
Lo stesso Togliatti riconosceva - al momento della destalinizzazione - che in epoca stalinista «la società sovietica poté giungere a certe forme di allontanamento dalla vita democratica e dalla legalità che si era tracciata, e persino di degenerazione » [58].
Anche se si ammetta, con Togliatti, che durante, lo stalinismo «la sostanza del regime socialista non andò perduta» [59], ci si dovrà meravigliare che in una società socialisticamente *degenerata* il fenomeno dell'alienazione religiosa si sia mantenuto? Sarebbe questa *la prova della storia*?
Se il *culto della personalità* di Stalin è collegabile ad « un determinato sistema di esercizio del potere (...) che applica metodi contrari all'umanesimo socialista, al principio socialista della libertà dell'uomo, al principio socialista della legalità» [60]; se «il culto della personalità è il prodotto di un sistema» [61] e se ancora oggi «quel che c'e stato finora é l'inizio del processo, per dirla all'ingrosso, di scomparsa dello stalinismo nella forma dello stalinismo (...) e... poi seguirà una distruzione reale se rompiamo radicalmente con i metodi stalinistici »[62], se dunque, non solo l'uomo *comunista*, ma perfino l'uomo *socialista* è ancora da costruire, si può dire che la storia *prova* che la religione coesiste al socialismo? Al massimo si può dire che la storia prova che la religione permane in regimi in cui l'attuazione del socialismo trova - per svariate ragioni - impedimento! Che la religione permanga in paesi infestati dalla *religione della personalità* non solo non è incoerente con la teoria marxiana della religione ma è da essa chiaramente spiegato. Si consideri attentamente, a questo proposito, il testo marxiano sopra enunciato.
L'affermazione togliattiana riguardante la *coscienza religiosa*, vale a dire che le trasformazioni di essa hanno *radici più profonde* rispetto al puro e semplice *mutamento delle strutture sociali* e alla pura e semplice *estensione delle conoscenze*, colpisce dunque solo il *marxismo volgare* e potrebbe essere tranquillamente considerata come perfettamente coerente con la teoria marxiana dell'*alienazione religiosa*, ove si intenda per *radici più profonde* non già un *al-di-là* della *struttura* socio-economico-lavorativa (ché allora salterebbe l'intero pilone della fondamentale teoria marxiana del dialettico *condizionamento struttura-sovrastruttura*) bensì il fondamentale, *strutturale*, rapporto dialettico *uomo-uomo* e *uomo-natura*. E' questa struttura - alienata, e sia pure in guise diverse, sia nelle società capitalistiche sia in quelle in cui (come s'è visto) si va faticosamente costruendo il socialismo - che va rivoluzionata ed è da questo avvenimento semmai che la storia dovrà trarre la prova della verità o meno della teoria marxiana dell'estinguibilità della religione.
In attesa di questo avvenimento, non è in contraddizione con la teoria marxiana nemmeno il fatto - rilevato da Togliatti che - *in situazioni storiche specifiche* - il *sentimento religioso* possa costituire uno *stimolo* alla difesa di fondamentali valori.
Marx lo aveva tranquillamente ammesso *per il passato* quando aveva osservato - ne *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte* che in certe epoche l'ideologia religiosa (tra le altre) aveva potuto servire, in qualche caso, *a esaltare nella fantasia i compiti che si ponevano, non a sfuggire alla loro realizzazione; a ritrovare lo spirito della rivoluzione*, mentre - *nel presente* - a suo parere, la

---

[58] Cfr. l'intervista rilasciata da P. Togliatti alla rivista *Nuovi argomenti*, n. 20, maggio-giugno 1956, pp. 125-126.
[59] Cfr. ibidem.
[60] Cfr. l'intervento di Gomulka in *Ottavo Plenum del Comitato centrale del partito operaio unificato polacco*, Feltrinelli 1957-61.
[61] Si tratta di un discorso di Tito, in *Questions actuelles de socialisme*, Belgrado, n. 39, novembre-dicembre 1956, riferito da *Il punto*, 24 novembre 1956.
[62] Sono parole di G. Lukács, cfr. *Conversazioni con Lukács* di W. Abendroth-H. Heinz-Holz - L. Kofler, De Donato 1968, p. 125.

rivoluzione proletaria *non può cominciare ad essere se stessa prima di aver liquidato ogni fede superstiziosa nel passato* [63].
Ma nell'URSS del culto della personalità e della seconda guerra mondiale si può dire che *ogni fede superstiziosa, ogni alienazione* del passato fosse stata superata? Se ciò - per ragioni storiche precise - non è avvenuto, ci si può meravigliare che il *sentimento religioso* contribuisse ancora a *esaltare nella fantasia i compiti che si ponevano*?

Coscienza religiosa e coscienza proletaria

Più complessa un'altra formulazione togliattiana, secondo la quale la società capitalistica avanzata, portando al massimo, alla totalità, le alienazioni che schiavizzano l'uomo, può favorire l'incontro di cristiani e marxisti: «Il credente, nel constatare questa situazione, dice che è la sfera del sacro che progressivamente e sempre più si restringe. Noi diciamo che è la persona dell'uomo che viene mutilata e compressa e opponiamo a questa, che è la prospettiva di sviluppo del capitalismo anche nei paesi più avanzati, la prospettiva di avanzata verso una società socialista» [64]; sicché, secondo Togliatti, «non è vero che una coscienza religiosa faccia ostacolo alla comprensione di questi compiti e di questa prospettiva ed alla adesione ad essi. Al contrario. Abbiamo affermato e insistiamo nell'affermare che *l'aspirazione a una società socialista non solo può farsi strada in uomini che hanno una fede religiosa, ma che tale aspirazione può trovare uno stimolo nella coscienza religiosa stessa, posta di fronte ai drammatici problemi del mondo contemporaneo*» [65].
Indicando la *dialetticità* della religione, Marx aveva scritto - ne *Gli Annali franco-tedeschi* - che *la miseria religiosa è, da un lato, l'espressione della miseria elettiva e, dall'altro, la protesta contro questa miseria effettiva*, sicché fra gli aspetti della religione è da considerare anche *il gemito della creatura oppressa* [66]. Nulla da eccepire, dunque, alla previsione che *il gemito della creatura oppressa* possa, in qualche caso, *stimolare l'aspirazione ad una società socialista*, ove si tenga tuttavia presente che la *contestazione del mondo* da parte della religione non sfocerebbe in un effettivo *mutamento del mondo* se non si appoggiasse ad una reale e concreta forza rivoluzionaria e che *in essa* e non nella religione sta la possibilità di cambiare il mondo, come del resto *prova* la storia delle prime società socialiste. Per cambiare il mondo (e in senso *anticapitalistico*), cioè, non è assolutamente sufficiente lo *stimolo* della religione, anzi, le condizioni del suo mutamento stanno *al di là* del mondo della religione.
Non è infatti un caso che, per esempio, il mutamento di rotta della chiesa cattolica giovannea sia venuto un buon secolo dopo il *Manifesto del partito comunista*, dopo la sconfitta dell'imperialismo nazi-fascista, dopo l'estinzione dei compromessi pattuiti con esso dalle gerarchie cattoliche e dopo la vittoriosa e stabile presentazione nella storia dei primi esempi di sia pur faticosa costruzione di società socialiste. Tutti questi avvenimenti, assieme alla progressiva presa di coscienza dei propri diritti da parte delle masse lavoratrici, hanno *stimolato* la coscienza religiosa e l'hanno resa più sensibile di prima *ai drammatici problemi del mondo contemporaneo*. Ma è nella *struttura* socio-economico-lavorativa sempre più gravitante verso soluzioni di tipo socialista, e non in se stessa, che la *coscienza religiosa* ha potuto trovare i fondamenti del proprio ripensamento, ed è protendendosi verso il *proletariato* e le sue prospettive - vale a dire uscendo da sè, dal proprio isolamento, dalla *ideologia* della trascendenza oltremondana, - che la coscienza religiosa può *non fare ostacolo* all'avanzata del socialismo.
La *coscienza religiosa*, cioè, è pur sempre *sovrastruttura*. Non è poi detto che necessariamente una sovrastruttura *alienata* non possa - in qualche caso costituire uno *stimolo*. Anche uno stupefacente come l'*oppio* - per ricorrere ad un paragone marxiano - può - in qualche caso - essere una medicina.

---

[63] Cfr. *Il diciotto brumaio di Luigi Bonaparte*, in Marx-Engels, *Il 1848 in Germania e in Francia*, Rinascita 1958, pp. 259-260.
[64] Cfr. P. Togliatti, *Comunisti e cattolici*, cit., pp. 91-92. 66) Cfr. K. Marx, Scritti politici giovanili, Einaudi 1950, p. 395.
[65] Cfr. idem, p. 93.
[66] Cfr. K. Marx, Scritti politici giovanili, Einaudi 1950, p. 395.

Si vuol dire - cioè - che ammettere che la coscienza religiosa sia talvolta uno *stimolo* per l'aspirazione al socialismo non è - nel contempo - averne anche dimostrato la non alienazione.
Occorre pur istituire una differenza - come del resto riconosce uno dei fautori comunisti più in vista del *dialogo comunismo-cattolicesimo* [67] - fra alcuni *possibili* contenuti *anticapitatistici* che possono emergere in talune *coscienze religiose* e la *forma* religiosa *come tale*, che il marxista può - *marxianamente* - pienamente riconoscere come *forma alienata*.
Come ha scritto recentemente Evald Ilenkov [68] «il meccanismo dell'*autocoscienza* religiosa, la sua sostanza, non già il risultato di suoi errori e difetti» è di essere «strutturato in modo che l'uomo guardi a se stesso come se fosse un Essere diverso e dimentichi che si sta autocontemplando. La *differenza specifica* della forma religiosa dell'*autocoscienza* da ogni altra consiste appunto in questa mancanza di coscienza del fatto che l'uomo rimira nell'immagine di dio la sua stessa immagine. Se lo *specifico* - la mancanza di tale coscienza - svanisce, invece della religione abbiamo una forma del tutto diversa di *autocoscienza* cioè l'arte ».
Certo la formulazione togliattiana era abbastanza ambigua filosoficamente, come ambiguo era, del resto, anche parlare di una *coscienza religiosa* e dei suoi *sviluppi*.
E' infatti per l'*ideologia* hegeliana che la *coscienza* si *sviluppa*.
Per Marx - come sa chi ha letto almeno l'*Ideologia tedesca* - «la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. *Esse non hanno storia, non hanno sviluppo*, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza». «La coscienza è dunque fin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta fin tanto che in genere esistono uomini » [69].
Vale a dire, parlare di *coscienza* (in questo caso di *coscienza religiosa*) evitando di indicare la rispettiva *struttura* socio-economico-lavorativa dalla quale essa promana in guise storicamente e classisticamente *specifiche*, può essere frastornante.
Togliatti alludeva alla *coscienza religiosa*, a *uomini che hanno una fede religiosa* del tutto genericamente, senza richiamarsi alla *struttura* storicamente *specifica* alla quale quella coscienza - pure essa storicamente *specifica* - deve essere riferita, se non si vuole accedere all'idea di una *essenza* a-storica della *coscienza religiosa*.
Considerare il *sentimento religioso in sé e per se* è premarxiano.
Altra cosa, invece, sarebbe parlare di una *forma* della religione nella quale si dislochino, di volta in volta le *coscienze religiose* storico-specifiche. Ma, anche questa *forma* non andrebbe considerata *suprastorica*, bensì come categoria unificante le concrete esperienze religiose di tutte le epoche che - in guise storico-specifiche *diverse* - stanno, tuttavia, *tutte* all'interno dell'*alienazione*: nella *preistoria.*
La *coscienza religiosa* non ha esistenza autonoma. E' un fantasma ideologico. Esistono invece singoli uomini - rispettivamente collegati allaloro classe - aventi, tra l'altro, credenze relígiose. Il termine *coscienza religiosa* - cioè - non può unificare se non *ideologicamente*, vale a dire *falsamente* - delle coscienze che si raccordano a situazioni specifiche diverse.
Per far un esempio dei nostri giorni, può il termine *coscienza religiosa* fornire un contenuto univoco quando si parla della *coscienza religiosa* dei protestanti e dei cattolici che ancora si ammazzano a vicenda nell'Irlanda e quando si parla della *coscienza religiosa* dei buddisti che, sino a poco tempo fa, si bruciavano nel Vietnam? La *coscienza religiosa* del bracciante, del minatore, dell'operaio, dell'impiegato, del bottegaio, del commerciante, del burocrate vaticano, del vescovo, del prete

---

[67] Cfr. *Il contemporaneo*, n. 3, marzo 1965, supplemento mensile di *Rinascita*, inserito nel n. 13, 27 marzo1965 di questa rivista, e dedicato al *dialogo fra comunisti e cattolici*, nel quale si trova anche il saggio *Testimonianze sul dialogo* di Lucio Lombardo Radice (pp. 15-16).
[68] Cfr. E. Ilenkov, *L'uomo e i miti della tecnica*, Editori Riuniti, 1971, p. 50.
[69] Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, p. 13 e p. 21.

rivoluzionario, del parroco, del prete operaio, dell'industriale, della passeggiatrice e della suora è un'unica *coscienza religiosa*?» [70].

E se la *coscienza religiosa* non può essere isolata nel *cielo* della sua falsa *autonomia*, ma deve essere riportata in terra, alla *struttura* socio-economico-lavorativa di classe in cui ogni suo *portatore* differentissimamente *deve* necessariamente esser calato, non rischia allora questo *alone della coscienza* di diventare abbastanza irrilevante di fronte alla specificità della coscienza proletaria, borghese, piccolo borghese etc. della quale non finisce per risultare che un *secondario* aspetto?

Nè le cose vanno meglio quando si tenta di maggiormente qualificare questa *coscienza religiosa* coll'aggettivo *sofferta*, come ha fatto una delle più discusse tesi del X congresso del PCI [71]. Questa *coscienza* va circoscritta infatti non *psicologicamente* ma *strutturalmente*.

Fra la *coscienza religiosa sofferta* degli scioperanti, dei loro padroni e dei poliziotti che li tutelano c'è omogeneità? E' possibile *unificare* nel *cielo* di questa *sofferta coscienza religiosa* i reali conflitti di classe che caratterizzano la *struttura* reale di una determinata società?

Non si vuol dire qui che fra la *coscienza* e la *struttura* socioeconomica in cui vive e lavora il *portatore* di quella coscienza non esistano *mediazioni*. Anzi, Marx scrive esplicitamente - in *Per la critica dell'economia politica* - che sono *le forme ideologiche* (e quindi per esempio anche la *coscienza religiosa*) *che permettono agli uomini di concepire* il conflitto strutturale e sovrastrutturale caratteristico di *un'epoca di rivoluzione sociale*.

Ma se non è consentito ricondurre «tutto, *in modo immediato*, alla situazione di classe in senso stretto ('strutturale')» - come giustamente scrive Lombardo-Radice - e se anche è «ovvio a chi viene dal pensiero di Antonio Labriola, di Gramsci, di Togliatti affermare che tra la situazione di classe immediata, obiettiva, e la reazione ad essa, c'è la mediazione della politica e delle idee; che cioè, la situazione obiettiva di classe è, sì, determinante (in ultima istanza), ma entro la forma di una coscienza politica, ideale (eventualmente: religiosa) che non è il riflesso immediato di quella situazione, ma è cosa ben più complessa » [72]; non si dovrebbe neppure trascurare di sottolineare la scarsa utilizzabilità di un termine come quello di *coscienza religiosa* (o *sofferta coscienza religiosa*) qualora non rimandi ad alcun contenuto precisamente determinabile.

Una categoria come quella di *coscienza religiosa* o si riferisce alla struttura della *forma* (alienata) della religione, oppure è un nome vuoto di contenuti concreti o equivocamente riempibile di contenuti a piacere. E' cioè una categoria fondamentalmente ambigua: il richiamo continuo alla situazione storica specifica ed alla situazione di classe che di volta in volta si fanno portatrici di una *coscienza religiosa* è dunque della massima importanza, se proprio si vuol fare un discorso sulla *coscienza religiosa*. Ma è quanto alcuni comunisti - dopo Togliatti - hanno precisamente evitato, iniziando nel contempo a liquidare apertamente anche la teoria marxiana della religione.

---

[70] «Giovani - scrive Lucio Lombardo Radice -, abbiamo visto Nunzi e Cardinali siglare trattati e concordati con Hitler e Mussolini, abbiamo visto cappellani militari benedire gagliardetti neri; il Vaticano taceva quando la dignità dell'uomo era offesa, calpestata, derisa nel fratello comunista o nel fratello ebreo, protestava solo se i *suoi fedeli* erano toccati come *fedeli*, se i privilegi che la Chiesa aveva creduto di ottenere con i Concordati non erano rispettati. Ma abbiamo vissuto anche l'amarezza di tante e tante coscienze religiose, che nel fascismo sentivano innanzitutto la *negazione di Dio*, che nella politica vaticana soffrivano l'avvilimento di Cristo. E abbiamo visto esplodere un movimento cattolico antifascista, di sacerdoti e di popolo, quando l'equilibrio si ruppe...» (cfr. *Il dialogo alla prova*, Vallecchi, Firenze 1964, p. 95). L'ambiguità del termine *coscienza religiosa* risulta chiaramente anche da questo brano, dal quale si può ricavare: a) che la *coscienza religiosa* di *sacerdoti* e di *popolo* può essere l'opposto della *coscienza religiosa* delle gerarchie ecclesiastiche; b) che solo *quando l'equilibrio si ruppe* - e cioè in seguito ad un fatto *esterno* alla *coscienza religiosa e rivoluzionario* - alcune categorie di *portatori* della *coscienza religiosa* le diedero un τέλος progressista. Il che è come ammettere che *di per sé* anche una *sofferta* coscienza religiosa non è *rivoluzionaria* o *progressista* se non esce dalla torre d'avorio della semplice religiosità.

[71] «Si tratta di comprendere - enuncia quella tesi - come l'aspirazione a una società socialista non solo possa farsi strada in uomini che hanno una fede religiosa, ma che tale aspirazione può trovare in una sofferta coscienza religiosa uno stimolo, di fronte ai drammatici problemi del mondo contemporaneo». Cit. in *Il dialogo alla prova etc.* cit., p. 90. Questa proposizione - scrive L. Gruppi (cfr. P. Togliatti, *Comunisti e cattolici*, cit., p. 11) - era stata dettata dallo stesso Togliatti per il X congresso del PCI e quindi *prima* del *discorso di Bergamo*.

[72] Cfr. il sopra citato saggio del cit. numero di *Il Contemporaneo*

Se infatti il Togliatti del *Memoriale di Yalta* rimaneva fedele pur nella diversità della valutazione della religione - alla concezione marxiana del *superamento della religione* [73], vi sono poi stati comunisti che hanno prospettato addirittura la possibilità dell'attuazione di una religione *disalienata* in una società socialista.

Le aporie del « dialogo »

Nel volume *Il dialogo alla prova* [74], per esempio, Salvatore Di Marco, basandosi su una discutibilissima lettura di un famoso passo gramsciano [75], ritiene che « in una società senza classi » «si raggiunge un grado di *verità* in cui possono anche svilupparsi i sentimenti religiosi (...) demistificati al livello di una religiosità non ambigua, disoccultata (spiritualità integrale) in quanto tutto ciò possa verificarsi soltanto in un contesto sociale *unificato*, dove cioè la persona umana sia stata riscattata da ogni forma di subordinazione e di ignoranza, ossia liberata dai vincoli dello stato di necessità » [76].
Ma il passo marxiano al quale Di Marco appoggia il suo recupero della religione in un'area comunistica è frainteso.
E' ben vero, infatti, che Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* respingeva chiarissimamente l'*ateismo*, ma quando affermava che «il socialismo in quanto tale non ha più bisogno di questa mediazione» [77] non prospettava neppure lontanamente la possibilità di una permanenza della religione nel socialismo, proprio perché *religione* ed *ateismo* non erano per lui che gli opposti dialettici di un'*unica* posizione *alienata*.
Di Marco non vorrebbe «porre in revisione Marx» ma solo «alcuni aspetti delle teorie di Lenin ricavabili dai suoi scritti sulla religione» [78], però in realtà finisce per proporre proprio la *revisione* della «teoria della alienazione religiosa» e della «quarta Tesi di Marx su Feuerbach» [79].
E ciò non poteva non avvenire a chi - trascurando il necessario rapporto dialettico che marxianamente si deve istituire fra *sovrastruttura* (in questo caso della coscienza religiosa) e *struttura* socio-economico-lavorativa storicamente specifica - ha potuto sostenere una *distinzione* fra *sentimento religioso* ed uso *sociale* di esso, quasi che un sentimento non fosse pur sempre qualche cosa di insito nella dimensione storico-sociale della coscienza e non fosse *portato* a sua volta all'interno di una specifica situazione storica. Secondo lui, «il sentimento religioso preesiste all'uso sociale che ne viene fatto (*instrumentum regni*) in determinate condizioni storico-sociali» [80]; sicché, per voler andare *oltre* Marx, ci si trova *prima* di Marx, in piena metafisica, con *essenze* (come quella del *sentimento religioso*) che stallano *al di sopra* del divenire storico-sociale.
Di Marco ritiene anche che nel sentimento religioso «non c'e un rapporto alienante, che può invece nascere in un fenomeno di *oggettivazione* (di *altro da sé*) e mai di *interiorizzazione*» e gli paiono «antitetici i termini di interiorizzazione e di estraneazione» [81]; come se l'alienazione non si

---

[73] Cfr. P: Togliatti, *Memoriale di Yalta*, in *Rinascita*, n. 35, 5 settembre 1964 in cui si parla del «problema della coscienza religiosa, del suo contenuto, delle sue radici tra le masse, e del modo di superarla ... ».

[74] Cfr. *Il dialogo alla prova* etc., cit., ove sono pubblicati interventi di Gozzini, Fabro, Lombardo Radice, Di Marco, Cecchi, Orfei, Delogu, Zolo, Gruppi e Meucci.

[75] Cfr. idem, pp. 403-404. Il passo di Gramsci è quello che si trova ne *Il materialismo storico* etc. (Einaudi 1953, p. 96) secondo il quale «si può persino giungere ad affermare che, mentre tutto il sistema della filosofia della prassi può diventare caduco in un mondo unificato, molte concezioni idealistiche - o almeno alcuni aspetti di esse che sono utopistiche durante il regno della necessità, potrebbero diventare *verità* dopo il passaggio...». E' evidente che si tratta, in Gramsci, di un esempio *paradossale* per sottolineare la radicale *storicità* della *Weltanschauung* marxista. Se si vuol leggere *marxianamente* questo passo, occorre ricordare che Marx, nell'*Anti-Kriege*, diceva degli utopismi - anche di quelli *religiosi* - che essi non sono che l'*espressione immaginaria del mondo esistente* e che dunque la loro *realtà esiste già nella cattiva situazione di questo mondo*, sicché non v'è alcun bisogno di attenderne l'attuazione nel futuro.

[76] Cfr. *Il dialogo alla prova* etc., cit., pp. 404-405.

[77] K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi 1968, pag.125.

[78] Cfr. *Il dialogo alla prova* etc., cit., pp. 408-409.

[79] Cfr. idem, p. 424.

[80] Cfr. idem, p. 409

[81] Cfr. idem, p. 417.

presentasse a più livelli - dalla *struttura* alle *sovrastrutture* - e come se la zona della coscienza (interiorità) fosse per definizione esente da alienazioni!
Sicché ha ragione il cattolico Fabbri a considerare *ambiguo* il «contenuto di questa religione *demistificata*» [82] di Di Marco: «E' difficile infatti stabilire precisamente cosa significhino le espressioni da lui usate per caratterizzare il fenomeno religioso: *spiritualità integrale, coscienza dell'infinito* (...) *coscienza che l'uomo ha non della sua limitazione ma dell'infinità del suo essere*»[83].
Infatti Di Marco, coll'intenzione di liquidare la teoria marxiana dell'alienazione religiosa e la *quarta tesi* di Marx su Feuerbach, soprattutto nell'ultima definizione di religione (*coscienza che l'uomo ha dell'infinità del suo essere*) *supera* tanto il Marx critico di Feuerbach da *tornare* consapevolmente a quel Feuerbach e a quella sua *riduzione* della religione all'essenza ed alla mera *coscienza* che non a caso Marx aveva respinto come *ideologia* alienata.
D'altra parte, il fraintendimento di Marx - indipendentemente dalla consapevolezza soggettiva di una simile posizione - è una caratteristica che si ritrova, oltre che in alcuni comunisti *dialoganti*, anche in alcuni cattolici.
A un livello certamente diverso da quello di Di Marco, anche Lucio Lombardo Radice non vi sfugge. E' vero, infatti, che per lui è preliminarmente da accantonare «*ogni ipotesi di conciliabilità filosofica*» [84], tra le teorie del marxismo e quelle della religione e che per lui «non c'e bisogno di nessuna correzione alla impostazione di Marx (...); c'è solo da considerare superata una affermazione di Lenin, avente carattere di giudizio storico determinato, non di principio teorico» [85], ma è anche vero che la sua *fedeltà* a Marx passa attraverso la mistificazione del testo marxiano.
Secondo Lombardo-Radice «è *l'uomo che fa la religione, e non la religione che la l'uomo* (Marx); appunto perciò, per un marxista, una religione è quale i credenti la fanno, perciò non è a priori, per definizione, né conservatrice né rivoluzionaria» [86]. Lombardo-Radice trascura semplicemente che per Marx non è l'*uomo* che fa la religione, bensì l'*uomo alienato*, il che dà al passo da lui utilizzato metodologicamente come «punto molto importante» [87] un significato del tutto opposto.
Se, infatti, occorre - con Lombardo-Radice - istituire una opportuna differenziazione fra *principio teorico* e *giudizio storico determinato* (non trascurando tuttavia neppure il necessario nesso dialettico fra questi due piani), vale la pena di sottolineare che per Marx la sovrastrutturale *forma religiosa* è *per principio* alienata. Indipendentemente dai suoi contenuti, la *forma religiosa* è infatti una *visione capovolta della realtà*, ed è proprio per questo - tra l'altro - che il Marx critico dell'economia capitalistica non tralascia mai di demistificare i capovolgimenti teorici degli economisti borghesi paragonandoli coi capovolgimenti *paradigmatici* della *forma religiosa*.
La consapevolezza del reale è una condizione fondamentale del mutamento rivoluzionario del mondo, ma la *forma* religiosa, proprio perché *visione capovolta* del reale, osta precisamente a quella consapevolezza ed è quindi *per principio* non rivoluzionaria. Ma non è un caso che alcuni comunisti *dialoganti* discutano il Marx del '43-'45 (per accettarlo, revisionarlo o respingerlo) e quasi mai si soffermino sul Marx maturo, sul critico analitico dell'economia capitalistica, che insiste sull'*esemplarità* dell'alienazione religiosa proprio in vista della denuncia dell'alienazione *strutturale* della società capitalistica.
Non è dunque del tutto inesatta l'impressione - anche di alcuni rappresentanti del mondo cattolico - che proprio sugli inizi del *dialogo* alcuni comunisti si liberassero troppo sbrigativamente di Marx.
Vladimiro Dorigo, per esempio, ha respinto una simile liquidazione *comunista* della teoria marxiana della religione come intempestiva affermando: «E' certo (...) che la necessità di affrontare, da parte di tutti, il problema della libertà di coscienza e della libertà religiosa in paesi comunisti, e anche in Italia ove si ponesse concretamente il problema di una partecipazione comunista al governo, non

[82] Cfr. L. Fabbri, op. cit., p. 156.
[83] Cfr. ibidem.
[84] Cfr. Il dialogo alla prova etc., cit., p. 85.
[85] Cfr. idem, p. 98.
[86] Cfr. idem, p. 87.
[87] Cfr. ibidem.

può implicare l'esigenza, per sé, di un dialogo fra cattolici e comunisti in quanto tali. Siffatto problema non si risolve tentando di indurre i comunisti a maturare un diverso concetto della religione, sebbene non possa essere visto che con favore ogni sforzo - quale p. es. quello di un saggista comunista (Di Marco) nel libro *Il dialogo alla prova* - di superare, da parte marxista, il concetto che della religione diede Marx nei noti scritti » [88].

Liquidazioni di questo genere avvengono perché si è confuso il «confronto fra cristianesimo e marxismo» con «quello, ben diverso, tra cattolici e comunisti » [89].

Ed aveva dunque perfettamente ragione Mario Cassa ad osservare, a suo tempo, che «questo non è solo un limite che comprime il respiro del dialogo ma costituisce addirittura una falsa partenza che rischia di comprometterlo e di alterarlo. Certo un dialogo *politico* tra cattolici e comunisti è cosa possibile e desiderabile; forse aperto, con scadenze non troppo lontane, a qualche esito proficuo (...). Ma di somma importanza è la chiara, costante consapevolezza che il dialogo politico tra cattolici e comunisti costituisce comunque una cosa diversa dal dialogo ideologico tra cristiani e marxisti. Il primo offre l'occasione per un confronto tattico tra due settori definiti, istituzionalizzati, dell'opinione pubblica italiana; il secondo realizza esigenze di fondo della coscienza e della società contemporanea coinvolgendo settori umani assai più vasti di quelli espressi dalle formazioni cattoliche e comuniste italiane (...). Il pericolo maggiore, in un dialogo politico privo di un sicuro retroterra ideologico, è costituito dalla inevitabile, connaturata tendenza a risolversi in un ristretto, incessante gioco di patteggiamenti, di compromessi nei quali i due interlocutori spengono una parte del loro carico *ideologico* e irrigidiscono, rafforzano invece i fattori di sclerosi *istituzionale*. Il dialogo politico, *realistico*, tende a risolversi per sua natura in un patteggiamento, in un *concordato* tra due clericalismi (...). Il dialogo tra cristiani e marxisti non è rivolto invece a realizzare patteggiamenti opportunistici ma a dibattere le linee, le prospettive di un cammino ideologico più avanzato, di una nuova piattaforma della coscienza, ove la logica rigorosa delle rispettive posizioni attuali maturi i lineamenti di una reciproca convergenza (...). Il dialogo non deve condurre alla liquidazione della *oggettività* razionale marxiana nella crisi del relativismo empiristico; né deve rientrodurre entro le mura della coscienza il culto della irrazionalità, della sua oscurità infida, attraverso il credito dell'Evangelo cristiano » [90].

In ambito comunista, del resto, Cesare Luporini - nel già citato numero del *Contemporaneo-Rinascita* del 1965 dedicato al dialogo fra comunisti e cattolici [91] - ammetteva chiaramente che la posizione assunta dai comunisti italiani coinvolgeva «qualche mutamento, o correzione, o reinterpretazione, all'interno delle basi teoriche del comunismo marxista in relazione al fatto relIgioso», ma aggiungeva - assai significativamente - di ritenere «che la radice *teorica* della posizione *politica* (e di dottrina politica) da noi assunta nel X Congresso *sia ancora tutta da elaborare* » [92]. Né risulta che, dopo di allora, qualcuno abbia più tentato una simile *elaborazione*.

Per Luporini quella *correzione teorica* tuttavia «non comporta uno sconvolgimento dei principi, ma piuttosto un loro approfondimento alla luce della realtà e dell'esperienza» [93] e la celebre definizione marxiana della religione come *oppio del popolo* «conserva, anzi, tutta la sua validità, se vista attraverso il contesto in cui essa si presentò ».

Né, per lui, il *dialogo* ha da essere un confronto fra una «versione *laica* o immanentistica» e una «versione *religiosa*» degli «apparenti *supremi* valori tradizionali (fratellanza, amore, giustizia, ecc....)»[94]. Dev'essere, invece, «da parte nostra un approfondimento, nei fatti, negli istituti e nella teoria, del significato liberatore o emancipatore del comunismo. Da parte dei cattolici una modificazione radicale di tutte quelle dottrine (ancora ufficiali) e di quelle pratiche che sono di fatto

---

[88] Cfr. nel cit. n. 13 di *Contemporaneo - Rinascita* del marzo 1965 il saggio: *Un dialogo non equivoco* di Vladimiro Dorigo, pp. 13-14.

[89] Cfr. Mario Cassa, *Ragione dialettica, prassi marxista e profezia cristiana*, Principato 1966, p. 29.

[90] Cfr. idem, pp. 29-30.

[91] Cfr. nel *Contemporaneo-Rinascita* del marzo 1965, il saggio *Religione e problemi del mondo attuale* di Cesare Luporini, pp. 5-6.

[92] Cfr. ibidem.

[93] Cfr. ibidem.

[94] Cfr. ibidem.

un sostegno della realtà capitalistica, e che derivano tutte non dall'impulso originario del cristianesimo, ma dal suo successivo necessario adattamento, anche culturale e morale, alla società di classi » [95].

E con Luporini altri comunisti italiani insistevano sulla cautela da usare nel dialogo comunisti-cattolici, ammettendo la necessità di «ricerche, e approfondimento anche teorici non ancora compiuti», affermando che «sarebbe assurdo negare l'esigenza di un approfondimento e di uno sviluppo delle tesi che abbiamo enunciato» [96] e - come ricorda Efirov [97] - lo stesso Longo «all'XI congresso del PCI» aveva ammesso: «*Con questo dialogo noi non perseguiamo certo un'impossibile conciliazione fra le concezioni ideologiche e filosofiche affatto diverse dei comunisti e dei cattolici. Ma presupponiamo che, malgrado la diversità di queste concezioni, se ne possono trarre conseguenze che non solo possono non essere divergenti, ma possono persino avvicinarsi grandemente rispetto alle questioni più gravi e più urgenti che affliggono al giorno d'oggi l'umanità* [98].

Tuttavia - sempre nel numero citato del *Contemporaneo-Rinascita* - un *dialogante* come Roger Garaudy - allora esponente del PCF - non esitava a disfarsi dichiaratamente di buona parte della teoria marxiana della religione, con risultati per lo meno singolari.

Garaudy - che già aveva iniziato ad esaminare i contenuti del futuro dialogo nel 1949 ne *L'Eglise, le communisme et les chrétiens* - aveva affermato in *Moral chrétienne et morale marxiste* [99] che v'era fra cristianesimo e marxismo un rapporto analogo a quello istituibile fra alchimia e chimica, nel senso che la chimica costituiva l'attuazione delle fantasie dell'alchimia «proprio come le esigenze escatologiche dell'amore e della dignità umana trovano nel marxismo le condizioni della loro incarnazione, non più in un altro mondo, sdoppiamento illusorio del primo, ma nel nostro mondo».

In *Qu'est-ce que la morale marxiste?* aveva valutato l'importanza del cristianesimo soprattutto come portatore del concetto di *persona umana* e della «grande aspirazione a un mondo in cui regni una perfetta reciprocità delle coscienze, in cui nessuna persona sia un mezzo per l'altra. Tale aspirazione (...) trova oggi le condizioni reali della sua incarnazione con il socialismo e con il comunismo che, mettendo fine allo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo e alle oppressioni che ne derivano, renderà possibile, per la prima volta nella storia, una società nella quale nessun uomo sarà un mezzo per l'altro uomo » [100].

A parte il fatto che Marx - per esempio nell'*Anti-Kriege* dava una valutazione del tutto differente del cristianesimo e della sua nozione dell'*amore* e a parte il fatto che dal punto di vista marxista della nozione di *persona* cristiana è possibile dare - e Della Volpe lo ha fatto [101] - un giudizio molto più negativo di quello di Garaudy, non si capisce come mai per Garaudy - che pure aveva giudicato il cristianesimo alla stregua di una *alchimia* - debba essere sacrificata quella nozione marxiana della religione intesa come *oppio del popolo* che Luporini giustamente ritiene non possa «essere comodamente espunta come *premarxista*» dal complessivo pensiero di Marx, in quanto «appartiene

---

[95] Cfr. ibidem.

[96] Le citazioni sono rispettivamente tratte da un articolo di Pintor su *L'Unità* del 29-3-1964 e di Natta su *Rinascita* del 17-10-1964.

[97] Cfr. S. A. Efirov, op. cit., p. 160.

[98] Cfr. ibidem.

[99] Cfr. Paris, *La Palatine 1960*, p. 166, tradotto in L. Fabbri, cit., p. 131.

[100] Cfr. Paris, Editions Sociales 1963, p. 64, tradotto in L. Fabbri, cit., p. 132.

[101] In *Rousseau e Marx* - tra gli altri suoi scritti - Della Volpe denuncia «l'astrattismo di chi, concependo il costituirsi dell'individuo come *persona* per una investitura extrastorica del valore, intende separare la persona umana e la sua dignità e i correlativi diritti del valore o universale storico consistente nel genere o universale umano, cui appartiene l'individuo, e specificamente consistente nella comunità o *società* non metaforica o mistica degli interessi umani; onde alla fine, la persona extrastorica, originaria, non può essere che un individuo *privilegiato* in quanto *abnorme*, cioè astratto, libero dalla norma del suo genere; e i suoi *diritti* originari, extrastorici («esterni»), naturali, nient'altro che giustificazioni di privilegi reali, di fatto» (cfr. G. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti 1962, p. 26). Si tratta di «quell'individuo astratto, solitario, pre-sociale, pre-istorico, ch'è la *persona originaria*, cristiana, principio e fine di quell'*egotismo* ch'è l'*amore umanitario* (in quanto laicizzazione della caritas)» (cfr. idem, pp. 22); e che ripone la sua falsa assolutizzazione sull'alienazione divina: ideologia reazionaria che ancora è presente nell'«eco kierkegaardiana: "il genere umano ha la proprietà, perché precisamente ogni singolo è fatto *a somiglianza di Dio*, che *il singolo è più alto del genere*"» (cfr. idem, p. 20).

(...) a uno scritto di Marx in cui egli stesso indicò il punto di partenza pubblicamente formulato della sua ricerca intellettuale che approda al *materialismo storico*» [102].
Per Garaudy - invece - « la formula *la religione è l'oppio del popolo* s'incontra in un testo del 1843, *Per la critica della «Filosofia del diritto» di Hegel*. In seguito essa non venne mai ripresa da Marx e da Engels. Ora, nel 1843 Marx ha venticinque anni. Non ha ancora scritto neppure i famosi *Manoscritti economico-filosofici* che portano la data del 1844. Nel 1843 Marx non è ancora marxista» [103].
Come se le successive affermazioni di Marx sulla religione - fino al *Capitale* ed alla *Critica del programma di Gotha* (1875) - non confermassero tutte *senza eccezione* (e sia pure approfondenedola) la concezione marxiana del 1843!
«Certamente è una stupidaggine storiografica insistere sulla contrapposizione tra il giovane Marx e il Marx maturo» afferma sacrosantamente [104] Lukács - ma evidentemente fa comodo per sostenere certe liquidazioni del marxismo, da quella di Garaudy a quella - più scientisticamente adorna ma non per questo storiograficamente e filologicamente accettabile - del *Pour Marx* di Louis Althusser [105].
Per Garaudy - giustamente - la nozione della religione come *oppio del popolo* «non può essere interpretata come una definizione della religiosità, una definizione metafisica della sua essenza valida sempre e dappertutto» [106] ed infatti Marx prevede appunto fin dal *Manifesto* l'estinzione della *forma* della religione e la valutazione che ne dà (*oppio del popolo*) non è una *deduzione* metafisica ma il frutto di indagini storico-empiriche sulle varie religioni che hanno caratterizzato società in cui - anche in guise diverse da quella capitalistica - lavoro e proprietà risultano *alienati*.
E' invece Garaudy che pare accostarsi ad una concezione metafisica ed *essenzialistica* della religione quando la definisce abbastanza nebulosamente non «soltanto un modo di *rappresentarsi* il mondo, ma anche una maniera di *essere presente* nel mondo e di assumervi un atteggiamento»[107].
Il merito delle religioni - secondo lui - sarebbe quello «di aver colto questa duplice esigenza contraddittoria: bisogno e impossibilità del sapere totale. Ma esse hanno cercato di rispondere ai problemi di origine e di fine con miti di genesi e con miti escatologici. La critica marxista rifiuta le risposte illusorie ma non le *domande* reali che le hanno suscitate. In realtà non è possibile affrontare il tema della religione unicamente in termini di alienazione: l'alienazione è nelle *risposte* non nelle *domande*» [108].
Ma che cosa diceva il Marx - per Garaudy *pre-marxiano* del 1843, se non che la religione è denuncia, protesta e insieme falsa risoluzione nell'*al di là* dei problemi di *questo* mondo? Certo, per Marx la religione nasce dai problemi *non risolti* di questo mondo: ma la sua alienazione *specifica* consiste appunto nel *non risolverli* (o nel risolverli falsamente nell'ascesi ultramondana) dando appunto ad essi *risposte alienate*.
Il tipico della religione non è di ammettere che il mondo è una *valle di lacrime* (ciò è visibile - in una società alienata anche ponendosi da punti di vista non necessariamente *religiosi*); il tipico della religione è invece di dare una *specifica* indicazione per la *risoluzione* della situazione mondana *infelice* che ha constatato. La religione è - cioè - fondamentalmente nelle *risposte* e non nelle *domande* sulla situazione del mondo. Tant'è vero che la concreta differenza fra una religione e l'altra è visibile non tanto nelle *domande* sul mondo quanto nelle risposte tipiche, specifiche, caratterizzanti, a quelle *domande*.
«...Le religioni, e in particolare il cristianesimo, hanno trasformato una *esigenza* in una *presenza*: dall'esigenza di una mediazione si è passati alla presenza di un mediatore. A questo punto ripeteremo - prosegue Garaudy - che l'alienazione consiste nell'affermazione di questa *presenza*,

[102] Cfr. il cit. saggio di C. Luporini nel n. 13 de *Il Contemporaneo Rinascita*, 27-3-1965.
[103] Cfr. idem, saggio di Roger Garaudy, *Come costruire la città degli uomini*, pp. 7-8.
[104] Cfr. *Conversazioni con Lukács*, cit., p. 68.
[105] Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti 1957.
[106] Cfr. Garaudy, *Come costruire la città* etc., cit.
[107] Cfr. ibidem.
[108] Cfr. ibidem.

non nell'*esigenza* che l'ha suscitata e che il marxismo deve assumere a suo carico, ritrovando, al di sotto del mito, l'aspirazione che l'ha fatta nascere»[109].
Quando si dice che la religione denuncia una *esigenza* della umanità che poi la religione non riesce - se non falsamente - a fare diventare *presenza* e che solo il marxismo è in grado di *togliere* questa risposta alienata della religione, non si fa un passo più in là del Marx pre-marxista (*secundum Garaudy*) del '43, il quale afferma ne *La questione ebraica* - un testo ricordato *incoerentemente* dallo stesso Garaudy - che *non il cristianesimo come religione può produrre opere realmente umane, ma solo il substrato umano della religione cristiana* [110].
Ma, d'altra parte, gioverebbe chiarire che neppure il termine *umanismo* può limpidamente costituire un *trait-d'union* fra marxismo e cristianesimo, come sovente si è tentato di fare.
Anzitutto è da dubitare che quello di Marx sia veramente un *umanismo*, anche se non è da escludere che taluni sviluppi del marxismo si siano presentati come un *umanismo*.
Marx non è Feuerbach, né parteggia l'*umanismo* di quest'ultimo. Per Marx, infatti, l'*uomo* non c'è ancora. Ogni umanismo che proponga l'uomo come una *realtà* già attuata, *presente*, è, secondo lui, *ideologia*, oppio che occulta la *divisione di classe* e la mercificazione [111].
Se proprio si volesse parlare di un *umanismo* (del tutto *sui generis*) di Marx, vale a dire di un *umanismo* ironico (poiché riguarda un ente umano *futuro*), varrebbe la pena di chiarirne il senso *specifico*.
Si dà il caso, invece, che molte volte si usi un *termine* eguale per *contenuti* del tutto *diver*si.
Se proprio si vuol parlare di un *umanismo* marxista occorre star bene attenti a non confonderlo per nulla con un umanismo cristiano.
Lo ha chiarito molto bene Adam Schaff, ponendosi da un punto di vista molto diverso da quello di Garaudy. Quello marxista è infatti - a differenza di quello cristiano - un *umanismo autonomo*, vale a dire «quella versione dell'umanismo che vede nell'uomo non soltanto il bene supremo e l'obbiettivo di ogni azione è fondata sull'umanismo stesso, ma anche colui che fonda e realizza i compiti indicati da questo umanismo. I valori, le norme del mondo umano non provengono dunque da un mondo extra-umano o sovrumano: l'uomo è il creatore di se stesso; beninteso, l'uomo sociale. Spetta a lui dar forma a questi valori e a queste norme nella vita: l'uomo è il *creatore* della storia, e decide dunque da solo il proprio destino. L'umanismo concepito in tal modo è un umanismo *conseguente*, poiché si muove sempre e costantemente intorno all'uomo in quanto *bene* supremo, in quanto *fine* e in quanto *creatore* dello sviluppo sociale. E', in pari tempo, come abbiamo già detto, un umanismo *ottimista*, perché nulla gli impedisce uno sviluppo infinito la cui iniziativa e la cui realizzazione poggiano nelle mani dell'uomo. Il problema si presenta in modo del tutto diverso nel caso dell'umanismo *eteronomo* al quale appartengono tutte le correnti legate alla fede religiosa. In esso, il mondo dei valori e delle norme ha una origine extra-umana, ed è pertanto, in qualche modo, *imposto* all'uomo dall'esterno. La stessa storia, e per conseguenza la realizzazione degli scopi della vita umana, sfugge egualmente all'uomo giacché è determinata anteriormente, o almeno anche determinata, da una volontà sovrumana. Un tale umanismo, parziale e inconseguente per forza di cose, non può che cristallizzarsi nelle proprie contraddizioni interne» [112].
Ci sarebbe anche da notare che sul terreno - per la verità assai insidioso - della ricerca di *analogie* fra *marxismo* e *cristianesimo*, erano stati fatti, in Francia, tentativi più seri di quello di Garaudy, non muovendo dal confusionario schema della *analogia* delle *domande* e della *diversità* delle *risposte*, ma dall'*analogia di atteggiamenti* che possono accomunare sia il cristiano che il marxista, che, del resto, sono portatori di *visioni del mondo* diversissime.
Si può citare, a questo proposito, l'interessante libro di Lucien Goldmann *Le dieu caché* (che ha avuto un certo successo anche in Italia, in una prima traduzione, sotto il titolo di *Pascal e Racine*),

---

[109] Cfr. ibidem.
[110] Cfr. K. Marx, *Il problema ebraico*, in *Scritti politici giovanili*, cit., p. 369.
[111] Cfr. L. Parinetto, *Inconscio e forze produttive*, in R. Cantoni, *Struttura della persona e crisi dei valori*, Milano, CUEM 1975, pp. 176-207.
[112] Cfr. Adam Schaff, *Marx e l'umanismo contemporaneo*, in *Marx vivo*, Mondadori 1969, p. 60.

in cui l'argomento pascaliano del *pari* diventa il terreno di convergenza di atteggiamenti (diversi, ma non opposti) come quelli del cristiano e del marxista.
Secondo Goldmann, infatti, «la fede marxista è una fede in un *avvenire storico* costruito dagli uomini, o più esattamente che *noi* dobbiamo costruire con la nostra attività, un *pari* sul successo delle nostre azioni; la trascendenza che costituisce l'oggetto di questa fede non è più soprannaturale né sopra-storica, ma sopra-individuale, nulla di più ma anche nulla di meno. Ciò tuttavia basta perché il pensiero marxista si riannodi, al di là di sei secoli di razionalismo tomista e cartesiano, alla tradizione agostiniana; e ciò ben inteso non a proposito della trascendenza (su essa la loro differenza resta radicale) ma della affermazione comune alle due dottrine che i valori sono fondati in una realtà obiettiva non assolutamente ma relativamente conoscibile (dio per S. Agostino, la storia di Marx) e che la conoscenza più obiettiva che l'uomo possa raggiungere di ogni fatto storico presuppone il riconoscimento di questa realtà-trascendente o sopra-individuale - come valore supremo.
Bisogna poi ricordare un'altra differenza capitale fra queste due posizioni: il dio agostiniano esiste indipendentemente da ogni volontà e da ogni azione umana, mentre l'avvenire storico è una creazione delle nostre volontà e delle nostre azioni. L'agostinismo è *certezza di una esistenza*, il marxismo *scommessa su una realtà che noi dobbiamo creare*, tra le due è la posizione di Pascal: *pari* sull'esistenza di un Dio *soprannaturale indipendente da ogni volontà umana*» [113].

Don Marx

Ma è ora di passare dalle incoerenze di alcuni dialoganti comunisti a quelle di almeno un rappresentante cattolico del *dialogo*, quel padre Giulio Girardi che a questo tema ha dedicato - tra l'altro - un libro che ha rapidamente moltiplicato le edizioni e che qui si vuole giudicare limitatamente al testo *Marxismo e cristianesimo* [114], considerato come momento caratteristico, campione di un certo tipo di approccio al *dialogo*.
L'impressione che si può ricavare dalla lettura di *Marxismo e cristianesimo* è tuttavia che, con esso, il *dialogo* non sia giunto a quella *chiarificazione teorica* che, come s'è visto, era da più parti raccomandata in vista di un suo proficuo svolgimento. Ciò che può sorprendere i lettori non religiosi di padre Girardi non è ovviamente il fatto che il suo punto di vista voglia essere quello di una *coscienza religiosa*. E' invece il fatto che - mentre alcuni cattolici hanno sottolineato l'efficacia della demistificazione marxiana almeno di alcuni aspetti alienati ed alienanti della concezione religiosa, pur senza rinunciare alla religione - si direbbe che questo libro rimanga - nella sua esposizione - sostanzialmente in ambito premarxiano, ponendosi in una prospettiva che verrebbe voglia di classificare come una *teologia della storia*.
Dopo Marx, chi - se non appunto un *teologo della storia* - può ancora accettare l'idea che uno degli aspetti più significativi della rivoluzione francese fosse «la questione della scelta pro o contro il cristianesimo»[115] e non, piuttosto, l'abbattimento dei residui della società feudale e l'insediamento stabile della borghesia come classe dominante, tanto per citare uno dei temi veramente decisivi per l'esplicazione di quell'avvenimento storico di straordinaria importanza? Solo ad una *teologia della storia* può sembrare verosimile che «la rivoluzione sovietica e quante ad essa si ispirano, come quella cinese o cubana» esigessero anzitutto essenzialmente «una presa di posizione pro o contro Dio» [116], come se lo zarismo o il colonialismo imperialistico fossero stati per Lenin, Mao e Castro obiettivi secondari rispetto al *problema* di dio!
Solo una *teologia della storia* può sostenere che «il fatto più grave del nostro tempo» [117] non sarebbe il pericolo atomico o lo sfruttamento capitalistico o la fame o il neocolonialismo o

---

[113] Cfr. Lucien Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici editore 1955, p. 132 (sono state eliminate le note).
[114] Cfr. Giulio Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, Cittadella editrice 1970.
[115] Cfr.idem, p. 11.
[116] Cfr. ibidem
[117] Cfr. idem, p. 12.

l'inquinamento etc. etc., bensì l'*ateismo* [118]. Per un simile punto di vista evidentemente il massimo conflitto non può che essere quello fra amici e nemici di dio, con la conseguenza che «la forma più spettacolare e massiccia dell'ateismo contemporaneo» (e insieme «il fatto più grave del nostro tempo») finisce per diventare «quella marxista» [119]. Quasi che il marxismo fosse tranquillamente definibile come un *ateismo*.

A questo proposito emerge un secondo aspetto alquanto discutibile della ideologia del libro di Girardi, vale a dire, la definizione *per essenza* di un fenomeno tanto storicamente complesso quale il marxismo.

Per una seria valutazione storiografica dovrebbe essere almeno dubbio se le più rilevanti posizioni dottrinarie sviluppatesi a partire da Marx - pur richiamandosi tutte al suo pensiero - siano una volta per tutte riassumibili in un'unica definizione *essenziale*.

Sia il termine *cristianesimo* che il termine *marxismo* possono avere una ricchezza e varietà di contenuti tali da poter difficilmente essere ricondotti ad un unico *univoco* coagulo di idee. Si tratta infatti - almeno marxianamente - di *sovrastrutture* non *autonome* dalla storia della *struttura* socio-economico-lavorativa che ne è di volta in volta la portatrice e che quindi vanno dialetticamente correlate agli specifici momenti della storia della società nella quale sono inserite. Già parlare di *marxismo* e di *cristianesimo* come di *essenze* dal contenuto univoco è un'operazione storiograficamente equivoca, che può prestarsi a tutti gli usi [120].

Si tratta poi di un *espediente* che si denuncia da sè.

Quando, infatti, Girardi vuol dare un *contenuto concreto* al *marxismo* col quale dialoga si apprende che - «pur tenendo largamente conto del pensiero personale di Marx» - la sua «esposizione si riferirà espressamente all'interpretazione leninista quale è oggi difesa dal pensiero sovietico ufficiale» [121]! Oggi che parecchi interpreti sono stati sensibilizzati a tal punto dalla *storicità* di una qualsiasi teoria da andar distinguendo non solo Marx da Engels, ma Marx da Marx [122], dare per contenuto del termine *marxismo* la definizione elaborata dal «pensiero sovietico ufficiale», passando sopra non solo alle dispute pacificamente storiografiche sull'unità o meno del pensiero marxiano ma - tra le altre - perfino alla contrapposizione - anche *teorica* - del comunismo sovietico e di quello cinese, è, quanto meno, assai discutibile.

Questa *essenzializzazione* del marxismo porta a veri e propri fraintendimenti storiografici, come non può non accadere a chi prenda *una parte* per il *tutto*, confondendo *uno* dei marxismi presentatisi nel corso della storia col *marxismo* tout court.

Una prova può essere appunto l'attribuzione dell'*ateismo* al *marxismo*.

«Il carattere ateo del marxismo non è contestato da nessun studioso serio» [123] scrive, per esempio, Girardi. Peccato che sia contestato proprio da Marx ed *apertis verbis*.

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* - ma non solo in quel testo - Marx respinge, infatti, l'*ateismo* poiché si tratta di un *riconoscimento negativo di dio*, cioè - come ai nostri giorni insegna la *teologia della morte di dio* [124] - del permanere della *coscienza religiosa* sia pur vedovata dell'*oggetto religioso*. Solo per una mentalità teologale si possono dare unicamente la posizione atea ed il suo opposto, la posizione religiosa. Di una simile *mistificazione* i testi teologali pullulano. E' dunque il caso di fare (oltre a quello di Girardi) un solo altro esempio, quello di Helmut Gollwitzer, che dedica, appunto, un (brutto) libro a *La critica marxista della religione e la fede cristiana*. Anche qui le omelie sul preteso *ateismo* marxista hanno il dichiarato scopo di leggere il marxismo

---

[118] Cfr. idem, pp. 11-12.

[119] Cfr. idem, p. 14.

[120] Il cristianesimo di Torquemada e quello di Francesco d'Assisi sono lo stesso cristianesimo? Il marxismo di Marx e quello di Zdanov sono lo stesso marxismo?

[121] Cfr. G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, cit., p. 31

[122] Per avere un'idea delle diverse interpretazioni, a proposito della unità o meno del pensiero di Marx, cfr. E. Mandel, *La formazione del pensiero economico di Karl Marx*, Laterza 1969, pp. 181-202.

[123] Cfr. G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, cit., p. 31.

[124] Per alcuni testi fondamentali della *teologia della morte di dio*, cfr. Th. J. Altizer e W. Hamilton, *La teologia radicale e la morte di Dio*, Feltrinelli 1969.

come *religione rovesciata*: i cristiani dovrebbero essere felici della durezza del marxismo nei loro confronti e «riconoscere come il marxismo, prendendo sul serio, con l'ateismo, l'opposizione alla fede cristiana, riconosce infine l'importanza anche di essa» [125]. Se Gollwitzer avesse letto sensatamente Marx, si sarebbe accorto ch'egli esclude l'*ateismo* proprio perchè esclude la *religione*, proprio perchè la ritiene non così decisiva come essa appare (e *pour cause!)* agli occhi di un teologo, per il quale o v'è *religione* o v'è *ateismo*: *tertium non datur*!
Per Marx, in realtà, v'è anche la posizione dell'uomo che si autocostruisce col proprio lavoro all'interno della propria collettività sociale ed in dialettica con la natura, e per questo uomo il problema di un ente *altro* da sé e dalla natura - com'è dio – è *logicamente* improponibile e storicamente, psicologicamente e sociologicamente esplicabile come risultato di alienazioni successivamente sovrappostesi nel corso storico. Questo prescindere da dio da parte dell'uomo marxiano non è (come infatti Marx dichiaratamente afferma) *ateismo*, e solo una mentalità che non sia in grado di porsi *dal punto di vista dell'altro* - una mentalità *parziale* - può definirlo tale.
Inutile anche aggirare l'ostacolo tentando di scindere in due il pensiero marxiano ed affermando - con una improponibile *operazione à la Altbusser* - che il pensiero giovanile di Marx (e quindi anche quello dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*) «largamente ispirato da Hegel e da Feuerbach» è «fuori di dubbio» di «carattere ideologico» [126], perché, a parte il fatto che - testi alla mano - si tratta di un'argomentazione inaccettabile (la tematica ed i termini stessi di *alienazione*, di *unilateralità* e di *onnilateralità* si ritrovano infatti in pieno nel *Capitale* e nella *Critica del programma di Gotha*, testi tutt'altro che *giovanili*), non risulta che Marx abbia mai mutato idea e sull'ateismo e sul carattere alienante della religione, come può provare quella valutazione della *libertà religiosa* che si trova verso la fine della *Critica del Programma di Gotha* e che riprende - tale quale - la valutazione che Marx aveva dato negli *Annali franco-tedeschi* e ne *La sacra famiglia* [127].
Non solo, dunque, il *marxismo* di Marx non è *ateo*, ma proprio perché respinge l'*ateismo* può anche respingere il tentativo - che Girardi vuol compiere - di un suo recupero alla religione.
Per Girardi, infatti, «l'ateismo non appartiene alle tesi *fondamentali* del marxismo» [128], in quanto l'ateismo «come negazione, è (nel marxismo come in altri sistemi) una posizione derivata e non primitiva» [129].
Come s'è visto, invece, per Marx l'*ateismo* non è né una posizione *derivata*, né una posizione *primitiva*, è semplicemente una posizione *religiosa* negativa che va messa da parte assieme al suo opposto positivo, la religione. Tentare di disarticolare *ateismo* e *marxismo* onde sostenere la *laicità* del secondo e quindi la non incompatibilità reciproca del *marxismo* e della *religione* è un'operazione che non può riguardare il *marxismo di Marx* che, come si è visto, non propone un *ateismo* proprio perché si pone oltre l'alternativa *religione-ateismo*, di cui invece addita il necessario nesso dialettico.
Come per la questione dell'*ateismo*, anche per altre fondamentali questioni l'immagine che Girardi dà di Marx è non autentica.
Secondo lui, per esempio, l'*ideale marxista* non procederebbe «all'affermazione dei valori a partire da una visione della realtà; ma viceversa dall'affermazione dei valori a una visione della realtà che li

---

[125] Cfr. H. Gollwitzer, *La critica marxista della religione e la fede cristiana*, Morcelliana 1970, p. 13.

[126] Cfr. G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, cit., p. 32.

[127] Secondo Marx, nello *stato borghese* «l'uomo non venne liberato dalla religione; ricevette la libertà religiosa. Non venne liberato dalla proprietà; ricevette la libertà di possedere. Non venne liberato dall'egoismo del commercio; ricevette la libertà di commercio» (cfr. *Il problema ebraico*, in *Scritti politici giovanili*, cit., p. 383). Ne *La sacra famiglia* (Rinascita 1954, p. 122) Marx ribadisce: «Nei *Deutsch-französische, Jahrbücher* è stato dimostrato al signor Bauer che (...) i *diritti dell'uomo* non liberano (...) l'uomo dalla religione, ma gli danno la *libertà religiosa*, non lo liberano dalla sordida caccia al profitto, ma gli concedono invece la *libertà di intrapresa*». Nella *Critica dei programma di Gotha* (cfr. Marx-Engels, *Il partito e l'Internazionale*, Rinascita 1948, p. 243) Marx ripete: «la *libertà di coscienza* borghese non è altro che la tolleranza di ogni specie possibile di *libertà di coscienza religiosa* e (...) il partito operaio si sforza, invece, di liberare la coscienza dallo spettro della religione».

[128] Cfr. G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, cit., p. 155.

[129] Cfr. ibidem.

rende realizzabili» [130]. Si tratterebbe dunque di un *processo assiologico*, se non addirittura *postulatorio*. Ma, a parte il fatto che il richiamo alla problematica dei valori (a meno che non si tratti del *valore* inteso economicamente) non può trovare diretto riferimento nel pensiero marxiano, i testi dei *Manoscritti del 1844* e dell'*Ideologia tedesca*, per citare i primi che possono essere rammentati, escludono - e decisamente - una simile interpretazione.

I *presupposti* dai quali procede la visione del mondo di Marx sono infatti dichiaratamente *presupposti reali, constatabili per via puramente empirica*, e sono - per dirla in breve - *gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione* [131]. *Noi partiamo* - scrive Marx - *da un fatto dell'economia politica, da un fatto* presente. *L'operaio diventa tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce* (...) *L'operaio diventa una merce tanto più vile quanto più grande è la quantità di merce che produce* etc. [132]. E' a partire da questi *presupposti reali* - vale a dire dalla constatazione dell'*alienazione* - che Marx costruisce anche il modello del *toglimento dell'alienazione* e dell'uomo disalienato in una società comunistica.

Sicché parlare - a questo proposito - come fa Girardi di «un passaggio dall'ordine dei valori all'ordine della realtà» è veramente un fraintendere Marx, rendendolo partecipe di «un processo assai diffuso anche tra i filosofi teisti e gli stessi scolastici» [133] che gli è del tutto estraneo.

Si tratta di un'operazione che - per quanto riguarda l'ambito più strettamente economico - aveva già tentato il giovane Croce, che si era illuso di poter criticare la posizione di Marx chiedendo - ancora nel 1896 - «l'interesse, che ci muove a costruire un concetto del *sopravalore*, non è forse un interesse morale, o sociale che si voglia dire? In pura economia, si può parlare di sopravalore?» [134]. Ma poi lo stesso Croce «nei suoi successivi studi di economia (...) dovette ben presto accorgersi dell'insostenibilità di tale tesi, che d'altronde egli stesso riconobbe in seguito esplicitamente di aver abbandonato» [135].

Come Marx non *salta* dalla *morale*, dal dover essere, all'economia, altrettanto gli è estraneo presentare la propria *Weltanschauung* come una *soteriologia* o come una *escatologia*.

Per Girardi, secondo il marxismo «come la libertà è il supremo valore, così l'alienazione è il male supremo. Il movimento di liberazione è una lotta tra il bene e il male: esso è l'anima della storia». «La storia dell'uomo è quindi un incessante processo di liberazione, di umanizzazione. La storia dell'uomo è storia della salvezza. Il marxismo è una soteriologia» [136]. «L'impegno storico dell'uomo verso la sua libertà è animato da una certezza: la liberazione dell'uomo sarà raggiunta, le alienazioni saranno superate, il trionfo finale della lotta storica sarà del bene. Tutti gli avvenimenti umani sono quindi orientati a questo successo finale che conferisce loro significato. Tutta la storia è attraversata da questa speranza escatologica. Il marxismo polemizza quindi contro le varie forme di pessimismo» [137].

Non si capisce quale marxismo venga qui evocato.

Certo non si tratta del marxismo di Marx, che non ha mai adottato quel linguaggio da *teologo della storia*, e che - nel suo testo più noto - il *Manifesto del partito comunista* (così come in molti altri) ha respinto ogni interpretazione deterministica della storia, chiarendo che la lotta di classe non e affatto certa nel suo esito, ma *ogni volta è finita o con una trasformazione rivoluzionaria della società o con la comune rovina delle classi in lotta*.

La storia poi, per Marx, non è se non del tutto metaforicamente una *lotta fra il bene e il male* e non assicura quindi neanche *il trionfo del bene*; come è noto, per Marx, la storia è invece *storia di lotte*

---

[130] Cfr. idem, p. 27.

[131] Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, p. 8.

[132] Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 71.

[133] Cfr. G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, cit., p. 28.

[134] Cfr. B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza 1961, p. 20.

[135] Cfr. E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi 1962, p. 332.

[136] Cfr. G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, cit., p. 35.

[137] Cfr. idem, p. 36.

di classi e la *libertà* che l'eventuale *trionfo* del proletariato assicurerà non sarà *la libertà*, ma la *libertà dalla proprietà privata dei mezzi di produzione* e dalle alienazioni *specifiche* della società capitalistica.
Marx non ha mai neanche previsto una «fase definitiva» [138] della storia, né per lui «la negazione di Dio è condizione di possibilità dell'affermazione dell'uomo» [139].
Non ha mai asserito che «l'umanità non poteva non venire all'essere e non potrà cessare di essere» [140] e neppure che «per il marxismo, in definitiva, l'assoluto non è l'uomo, ma l'umanità» [141]; non ha mai previsto che il marxista «sulla terra costruirà il suo paradiso» [142] e non ha mai tentato di sostituire al «messianesimo celeste» alcun «messianismo terrestre» [143]; l'alienazione economica non è mai stata per lui il «peccato originale», così come per lui il proletariato non è mai stato «un messia» [144] né la collettività socialista un «corpo mistico» [145].
E' ben vero che alcuni fantasiosi interpreti - come il Tucker, per citarne almeno uno [146] - si dilettano a presentare Marx come un *profeta*, ma è altrettanto vero che una simile lettura di Marx è - a dir poco - frastornante.
D'altra parte, che senso può avere, all'interno della prospettiva del *dialogo*, un simile *maquillage* teologale che sfigura colui col quale si vuol *dialogare*?
Non era stato a suo tempo più utile - proprio per i cattolici - quel voluminoso libro dedicato a Marx dal gesuita Jean Yves Calvez [147], che tentava veramente di dare a Marx quello che è di Marx, senza volerlo confondere con punti di vista che con quello marxiano hanno poco da spartire?
D'altra parte, la *teologia della storia* di Girardi offre non pochi elementi di conferma all'interpretazione marxiana della religione come *ideologia*, vale a dire, come visione falsa e falsificatrice del mondo e della storia.
Essa può assumere anche l'aspetto di *oppio del popolo* quando afferma l'*intoglibilità dell'alienazione* oppure - il che è lo stesso - la sua risoluzione nell'*aldilà*: «Il cristiano sa - scrive Girardi - che le radici dell'alienazione non sono solo esterne all'uomo ma anche interne; che il suo squilibrio nasce con lui ed è destinato a scomparire solo con il chiudersi della sua avventura terrena» [148]. Vale la pena di soffermarsi su questo punto.

L'ideologia della morte

Non solo, secondo Girardi, l'alienazione caratterizzerebbe l'individuo dalla nascita alla morte (e allora perché affaticarsi a toglierla in *questa vita*, perché fare le rivoluzioni?), ma «la morte è la suprema alienazione» [149]. Questo costituirebbe una grave contraddizione del marxismo, poiché infirmerebbe fondamentalmente la sua pretesa al toglimento dell'alienazione, ma potrebbe anche fondarsi su un presupposto equivoco, che, cioè, non distingue la nozione di morte dalla nozione, del tutto diversa, di morte *alienata*.
Ma è indubbio - per il lettore almeno dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* - che Marx non connette affatto univocamente la nozione di *alienazione* a quella della *morte* (non si fa qui ovviamente il caso della morte *alienata*), poiché per lui la morte - almeno all'interno dell'*eone* che marxianamente si definisce come *preistoria* - è precisamente una delle componenti *necessarie* della

---

[138] Cfr. idem, p. 38.
[139] Cfr. idem, p. 39.
[140] Cfr. idem, p. 40.
[141] Cfr. idem, p 97.
[142] Cfr. idem, p. 50.
[143] Cfr. ibidem.
[144] Cfr. idem, p. 68.
[145] Cfr. idem, p. 66.
[146] Cfr. Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge 1961 e *Marx e la fine della storia* in *Marx vivo*, Mondadori 1956, I, pp. 206 ss.
[147] Cfr. J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Editions de Seuil 1956.
[148] Cfr. G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, cit. p. 117.
[149] Cfr. idem, p. 97.

distinzione-legame dell'*ente* generico (*Gattungswesen*) col suo genere. La morte sembra una contraddizione fra *individuo* e *specie*; in realtà (in questa situazione) la *determinatezza* che distingue l'individuo dalla specie ha una delle sue radici *anche* nella morte: l'individuo, cioè, *come tale è mortale*.
Per dirla con un pensatore molto diverso da Marx, «finché l'individuo non concepisce la sua esistenza separabile da quella del gruppo, non percepisce neppure di poter cessare di esistere» [150].
Morte e *Autocoscienza*, come già diceva Hegel, sono dialetticamente connesse.
Per Marx questa connessione dialettica è da porsi fra l'individuo umano *lavoratore*, che sa di appartenere a un genere, e la *morte*.
D'altra parte, nell'*utopia* marxiana del *comunismo* futuro anche il problema della morte sembra subire un salto di qualità. Se, infatti, Marx prevede - come si può vedere nei *Manoscritti del '44* - all'interno di questa *utopia* anche un'*adeguazione dell'individuo al genere*, è chiaro che la morte come espressione dell'*inadeguatezza dell'individuo* (alienato) al *genere* (alienato) dovrà assumere un significato diverso o, forse, addirittura essere suscettibile di un *toglimento* [151].
La morte - poi - è in Marx implicitamente collegabile con la *dialettica* che - come si legge nel *Poscritto* alla seconda edizione del *primo libro* del *Capitale* - «nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto».
La morte è dunque anche strettamente connessa al tema della *rivoluzione*. E', infatti, precisamente *anche* per togliere quella morte che è capitalisticamente programmata *all'interno* del rollio del *livello dei salari* (che predestina - come dice *Il Capitale* - tutto il ciclo della *vita-passione-e-morte* del proletario) che la *morte rivoluzionaria* assume la suggestiva funzione di fondazione della *vita* veramente umana. Ma va di moda affermare - e non solo fra i cattolici [152] - che Marx ha del tutto ignorato certi problemi. Sarebbe invece più esatto affermare che di certi problemi - come del problema della morte - Marx non s'è mai occupato *da religioso*.
Se - come s'è visto - la morte va collegata in Marx alle nozioni di *Gattungswesen*, di *dialettica* e di *rivoluzione*, è chiaro che si tratta di un tema a lui non sconosciuto. Marx piuttosto non s'è mai prevalentemente curato del lato *soggettivo* del problema, ma ciò non vuol dire che ritenesse accettabile la soluzione che di esso propone la prospettiva religiosa. E' comunque un fatto che il tema dell'individuo *onnilaterale*, liberato dall'alienazione (un tema vivissimo in Marx) comprende, implicitamente, anche la problematica della liberazione dalla morte *alienata*.
Soggettivamente la morte può *anche* essere intesa come «angoscia di assistere al proprio sfacelo» [153], ma *razionalmente* un simile sentimento non è molto chiaramente collegabile con la domanda se «le prospettive terrestri sono davvero sufficienti a colmare le attese dell'uomo» [154].
Che cosa ha a che vedere un'*attesa* (o una *pretesa*) con la realtà e la verità?
«Pare che tra i cristiani esista un criterio di verità chiamato *prova di forza*. 'La felicità rende beati: *dunque* essa è vera'. Si potrebbe a questo punto obiettare innanzitutto che proprio l'acquisizione della beatitudine non è dimostrata, ma soltanto *promessa*: la beatitudine è connessa alla condizione

---

[150] Cfr. Lévy-Bruhl, *Les carnets*, Paris 1949, p. 247.
[151] Cfr. L. Parinetto, *Morte e utopia*, in *Utopia*, giugno 1973.
[152] Pier Paolo Pasolini, per esempio, in un dibattito su *Marxismo e cristianesimo* occasionato da una proiezione del film *Il vangelo secondo Matteo* (e riportato nel n. 43 del 18 dicembre 1964 de *L'eco di Brescia*) affermava che i marxisti debbono «essere aiutati dal cristianesimo perché il cristianesimo offre al nostro orizzonte umano delle soluzioni, delle prospettive e delle possibilità che il marxismo si disinteressa di darci. Per esempio, il problema della morte, è un problema ben grave per tutti noi. Dico, l'angoscia del dover morire, la caducità della vita, i momenti di incertezza, di dolore e di crisi li abbiamo tutti. E a questo il marxismo cosa vuole che ci dica? Non ci dice niente. Dice: arrangiatevi. A questo punto ad integrare l'ideologia marxista, intervengono degli elementi che non sono nel marxismo e che sono, nella fattispecie, nelle religioni, e per noi nel cristianesimo. Il cristianesimo offre a noi questa possibilità di integrazione della nostra umanità, ci viene incontro, ci aiuta». A parte il fatto che *non è vero* che il marxismo dica all'uomo: *arrangiati*, poiché, invece, gli dice che la morte (e la vita) *alienata* va tolta *con la rivoluzione*, occorre, comunque fare attenzione a non confondere il *cristianesimo* di Pasolini col *cattolicesimo*. Proprio nel copione del *Vangelo secondo Matteo*, Pasolini si dichiarava, infatti, *non credente*; e, nei recentissimi *Scritti corsari*, faceva ben intendere che, per lui, il cattolicesimo e la sua istituzionalizzazione nella gerarchia ecclesiastica è precisamente la *svendita* del cristianesimo.
[153] Cfr. G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, cit., p. 96.
[154] Cfr. ibidem.

della *fede* - si *deve* essere beati *perché* si crede... Ma che effettivamente avvenga quel che il prete promette al credente in ordine a un *aldilà* inaccessibile a ogni controllo, in che modo si dimostra *tutto questo*? La presunta *prova di forza* è dunque, fondamentalmente, ancora una volta soltanto una credenza nel fatto che non potrà mancare l'effetto che ci si ripromette dalla fede. In una formula: 'Io credo che la fede renda beati - *perciò* essa è vera'. Ma con ciò siamo già alla fine. Questo 'perciò' sarebbe l'*absurdum* stesso come criterio della verità. Poniamo invece (...) che l'acquisizione della beatitudine attraverso la fede sia dimostrata (...): sarebbe mai la beatitudine - o per usare un linguaggio tecnico, il *piacere* - una dimostrazione della verità? » [155].
Secondo Adorno, queste osservazioni tratte dall'aforisma 50 de *L'anticristo* di Nietzsche sono «il più forte argomento non solo contro la teologia, ma anche contro la metafisica: che la speranza viene confusa con la verità; e che l'impossibilità di pensare, di vivere felici, o anche soltanto di vivere, senza un assoluto, non dice nulla a favore della legittimità di quest'idea » [156].
Quello che dice Adorno a proposito dell'argomentazione di Nietzsche si adatta a maggior ragione al ragionamento del giovane Marx contro la concezione religiosa dell'immortalità, del tutto *in anticipo*, da questo punto di vista, su Nietzsche.
L'argomento della confusione fra piacere e verità si presenta nel Marx delle *Vorarbeiten* della *Dissertazione di dottorato* a proposito della credenza religiosa dell'immortalità personale e senza le contraddizioni rilevate da Adorno in Nietzsche [157]. Qui Marx mostra a quel Plutarco che si era fatto critico di Epicuro che la credenza nella sopravvivenza personale dopo la morte non è che un *piacere* - diverso dal *piacere* quale lo concepiva Epicureo solo perché *alienato* - ed un *piacere* del tutto *egoistico*.
«Il nudo empirico io, l'amore di, sé, il più antico amore è il nocciolo» della fede nell'immortalità personale. Questa *fede* - di cui Marx d'altra parte mostra le contraddizioni logiche – è sostanzialmente un attendere «il compenso della vita dopo la vita» ed è un «ammantare (...) la (...) speranza in una pretesa ». Il piacere di ritenersi immortali è dunque un sentimento fondamentalmente riconducibile all'egoismo dell'uomo religioso alienato le cui *speranze* non possono costituire una *garanzia* di verità. Né, a questa critica, riesce a sfuggire la martellante proclamazione kierkegaardiana dell'imprescindibilità dalla *sofferenza* per l'unica forma vera dell'esistenza *autentica*: quella *religiosa*. Al *teo-psicologo* esistenziale non è, infatti, ignoto il fatto che se «la sofferenza stessa ha certamente importanza per la nostra beatitudine eterna - *ergo* io devo essere contento della sofferenza», sicché «la gioia nella consapevolezza che la sofferenza indica il rapporto» fra l'esistente (religioso) e l'*eterna beatitudine*, costituisce la cornice stessa della perpetua sofferenza dell'esistenza religiosa. Che, quindi, è *egoisticamente* intenta, *mediante la sofferenza*, alla propria *felicità*. C'è differenza fra questo «comperare l'eterno» mediante l'infelicità e il *calcolo* epicureo che differisce il piacere immediato e sceglie la sofferenza provvisoria, in vista di un futuro piacere più pieno e libero da sofferenze? Certamente, ma solo perché il *provvisorio* epicureo è *nel tempo*; quello kierkegaardiano è *il tempo*. Dire, come fa Kierkegaard, che la *beatitudine eterna* non è affatto *garantita* dalla sofferenza *nel tempo*, definire *paradosso* l'infelice (per definizione) esistenza *religiosa*, non per questo cancella l'intera dialettica dell'esistenza religiosa dalla sua inscrizione nel quadro del calcolo - sia pur *paradossale* - di una egoistica felicità. Cosa che diventa ancor più grave, se si pensa che questa *apologetica* della sofferenza religiosa è in duplice modo *copertura* e giustificazione dell'*alienazione*, poiché, da un lato, mette fuori gioco il problema dell'infelicità *esterna* (e quindi non si preoccupa minimamente né di considerarla, né, tanto meno, di tentare di toglierla); e, dall'altro, fa della sofferenza interiore (artificialmente ritagliata da quella esteriore ed *assolutizzata*) l'*essenziale* dell'esistenza *autentica*, vale a dire *religiosa* [158].

---

[155] Cfr. F. Nietzsche, *L'Anticristo*, in *Il caso Wagner* etc., Mondadori 1975, p. 183.

[156] Cfr. Th. W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi 1954, p. 91.

[157] Cfr. idem, pp. 91-92: secondo Adorno «il mito» - in questo caso l'*amor fati* - «separa dalla verità la critica nietzschiana dei miti».

[158] I brani kierkegaardiani sopra citati si possono legge in S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, in *Opere*, Sansoni 1972, pp. 507-510. La posizione kierkegaardiana può anche essere avvicinata all'arcaico procedimento del *potlach*, che tanta luce demistificante getta sul processo profondo del *dono*, apparentemente tanto *altruistico*, in realtà, nient'altro che uno scambio obbligatorio con un dono ancor più grande, da parte di chi è stato investito del dono! Lo ha visto benissimo Jean Paul Sartre, che

L'angoscia per la morte può anche costituire un grosso problema esistenziale, ma non è la *falsa* soluzione religiosa che lo può razionalmente chiarire. Ciò che è consolante, ciò che può piacere non è detto che abbia anche realtà e verità.
Anche se e spiegabile e capibile - in sede storico-specifica quest'ansia di *non morire*.
Lukàcs ha detto molto bene che, dietro il desiderio di una vita *nell'aldilà*, è leggibile l'*alienazione* dell'*aldiqua*. Il problema reale, che, infatti, si occulta in una simile richiesta di immortalità personale, è quello *terrestre* della vita *sensata* o *insensata*:
«Possiamo osservare (...) come da esistenze insensate derivino per necessità bisogni religiosi. Oggi questi naturalmente assumono spesso forme affatto diverse rispetto ai periodi dominati dall'ideologia religiosa. Ma resta uguale in essi il postulato di un aldilà sensato a compimento di un aldiqua insensato, e quindi il desiderio di vedere prolungata la vita terrena insensata in una vita sensata ultraterrena. Il paradosso del bisogno religioso odierno si acuisce al punto che in molti casi - con o senza consapevolezza degli interessati - l'aldilà è il nulla. A una religione, per quanto modificata, subentra spesso un ateismo religioso in cui il bisogno religioso, talvolta estremamente intenso, ha per contenuto solo la disperazione, un'angoscia indicibile» [159].
La prospettiva alienata che la religione dà del problema della morte non può costituire dunque una confutazione del marxismo, che ha della morte - come ha opportunamente rammentato anche Michel Verret [160] - una concezione per alcuni aspetti non lontana dall'aforisma di Montaigne, secondo il quale «è condizione della vostra nascita, e una parte di voi, la morte: voi fuggite da voi stessi. Proprio questa esistenza, che godete, ha parte egualmente della morte e della vita» [161].
La concezione che, invece, il cristianesimo - insieme ad altre religioni - ha della morte, oltreché ideologica, è chiaramente utilizzabile come copertura-giustificazione della società dell'alienazione capitalistica, come ha bene sottolineato il già citato Léon Rozitchner, che scrive in proposito: «Basandosi sulla dimensione di morte e di mancanza di futuro che il capitalismo sprigiona, la Chiesa introduce un ordinamento del mondo che non solo svaluta, ma impedisce la lettura delle vere cause della miseria sofferta. In seno alla coscienza unitaria dell'uomo, essa introduce (come necessità soprannaturale) la scissione e la mancanza di unità, l'impossibilità di una lettura diretta della verità personale. Sulla morte che il sistema produce - di fame, di miseria, di malattia, di repressione - fa planare la morte metafisica che sigilla ogni destino: unisce in un solo significato indistinto la morte umana inferta per mano dell'uomo e la morte ineluttabile che ci dà la natura. Su questo timore che dissolve il significato della morte umana si introduce così la visione apocalittica che diluisce le connessioni essenziali fra politica, lavoro ed economia. La religione non vive dell'incremento della vita ma della promozione della morte che le viene fornita, come preda, dai rapporti di dominazione capitalistica » [162].
Ritornando all'aspetto alienante che può presentare una *teologia della storia* come quella di padre Girardi, basterà, in questa sede, ricordarne qualche altro luogo tipico, dove afferma che «la trasformazione del mondo profano non è l'obiettivo principale del cristianesimo» [163]; quando

scorge, anche nel *cristianesimo*, che «un'etica più primitiva, e anche più propriamente religiosa fa cadere l'accento sul valore intrinseco del sacrificio che presenta come una specie di *potlach* mistico. In una società dei consumi, cioè a dire governata da un'aristocrazia che si dà come lo scopo supremo del lavoro umano, gli dei sono i grandi consumatori. La classe dirigente ha diritto ai migliori prodotti, ma a Dio, re dei re, riserva il meglio del meglio. Le ragioni del sacrificio sono capovolte: se si rinuncia ai beni di questo mondo, non è perché questi sono dei falsi beni; li si offre a Dio, al contrario, perché sono dei veri beni (...). I *potlach* sono dei riti obiettivi fintanto che il fedele può credere che Dio respiri con piacere il fumo dell'incenso, o che ami veder scorrere il sangue delle vittime. Più tardi, quando si sarà meglio compresa l'onnipotenza divina, il valore che Dio dà all'oggetto che gli viene sacrificato, lo si misurerà dall'importanza che questo oggetto conserva agli occhi del sacrificatore, dunque dalle resistenze che questi incontrerà quando vuol disfarsene. L'accento cade sulla subiettività: dare a Dio fra le lagrime, nella rivolta, nella disperazione quanto abbiamo di più legittimamente caro, è l'atto pio per eccellenza. Abramo ucciderà suo figlio. Al limite e poiché sembra che nulla ci sia più caro di noi stessi, siamo noi che ci daremo per una specie d'interiorizzazione del sacrificio umano, in cui sacrificatore e vittima fanno ormai tutt'uno. Si raddoppia il per-sé con un In-sé prestigioso: il rovescio del mio dolore è una gioia nel cielo; distruggere l'oggetto è creare il suo doppione celeste» (cfr. J. P. Sartre, *Santo Genet, commediante e martire*, Il Saggiatore, 1972, p. 220.

[159] Cfr. G. Lukàcs, *Estetica*, Einaudi 1975, II, p. 855.

[160] In *Les marxistes et la religion*, traduzione italiana col titolo *L'ateismo moderno*, Editori Riuniti 1963, p. 191.

[161] Cfr. Montaigne, *Saggi*, Casini 1965, p. 92.

[162] Cfr. L. Rozitchner, *Morale borghese e rivoluzione*, cit., p. 59.

[163] Cfr. G. Girardi, *Marxismo e cristianesimo*, cit., p. 160.

sostiene che il cristiano non ama l'uomo in sè - senza bisogno di mediazioni - ma «ama l'uomo per amore di Dio» [164]; quando considera *cristiana* - e sia pure non senza limitazioni - «la tesi (...) secondo cui l'uomo ha diritto alla proprietà privata» [165]; quando propone in luogo della *lotta di classe* la *collaborazione di classe* [166]; quando ipotizza una *rivoluzione pacifica* che deve «comporsi con il rispetto dovuto alle persone» [167], quando ritiene possibile «combattere qualcuno in quanto membro della classe dominante e tuttavia amare in lui il valore umano» [168], come se nell'alienazione padronale vi fosse un *valore umano*, come se fra la violenza rivoluzionaria e la violenza - quotidiana e tutelata, ma non per questo meno violenza - di chi vuol conservare il mondo alienato del capitalismo fosse possibile - in ultima analisi - una terza alternativa. E poi si desidererebbe che non venisse diffusa « del cristianesimo un'immagine reazionaria » [169]!

Effettivamente qui pare non si faccia un passo avanti rispetto a quel *socialismo borghese* e a quel *socialismo sacro* che Marx criticava efficacissimamente già al tempo del *Manifesto*: «Una parte della *borghesia* desidera di portar rimedio agli *inconvenienti* sociali, per garantire l'esistenza della società borghese. Rientrano in questa categoria economisti, filantropi, umanitari, miglioratori della situazione delle classi lavoratrici, organizzatori di beneficienze, protettori degli animali, fondatori di società di temperanza e tutta una variopinta genia di oscuri riformatori. E in interi sistemi è stato elaborato questo socialismo borghese (...). Non c'è cosa più facile che dare una tinta socialistica all'ascetismo cristiano. Il cristianesimo non se l'è presa forse anch'esso con la proprietà privata, con il matrimonio, con lo stato? Non ha predicato, in loro sostituzione, la beneficienza, la mendicità, il celibato e la mortificazione della carne, la vita claustrale e la Chiesa? Il socialismo sacro é soltanto l'acquasanta con la quale il prete benedice la rabbia degli aristocratici » [170].

Sicché - anche se si può ammettere con Efirov - che Girardi «nutre simpatia per il movimento comunista», bisogna nel contempo sottolineare - con lo stesso autore e magari per ragioni diverse - che «alcune delle (...) affermazioni di Girardi testimoniano chiaramente solo la sua insufficiente competenza nel campo delle teorie marxiste-leniniste» [171] e che «il superamento dell'*integralismo* come proposto da Girardi consisterebbe nel rifiutare il pensiero marxista nei suoi principi basilari (...). Si capisce quindi come all'epoca delle dispute di Chiemsee (1966) i marxisti, criticando le posizioni di Girardi, si chiedessero se fosse davvero del tutto consapevole della portata dei suoi giudizi sullo stato socialista e della sua richiesta di rinunciare ad alcuni principi fondamentali del marxismo» [172].

Certo le valutazioni del *marxista* Efirov non sono molto conciliabili con quelle del *marxista* Garaudy («Giulio Girardi ha scritto sul marxismo le pagine più penetranti e più comprensive») [173]; o con quelle del *marxista* Lucio Lombardo-Radice, che pensa non solo che l'esposizione del pensiero marxista fatta da Girardi «sia quanto mai corretta e penetrante» ma che accada «persino talvolta che il marxista stesso, attraverso il lucido filtro del pensatore cristiano, veda meglio taluni valori di cui è portatore» [174].

Che il *don Marx* di padre Girardi illumini la coscienza al marxista è, per la verità, abbastanza paradossale ed è una spia del *divertissement* cui il *dialogo* può talvolta dar luogo da ambo le parti.

Gesù e il capitale

---

[164] Cfr. idem, p. 190.
[165] Cfr. idem, p. 131.
[166] Cfr. idem, p. 137.
[167] Cfr. idem, p. 138.
[168] Cfr. idem, p. 225.
[169] Cfr. idem, p. 138.
[170] Cfr. Marx-Engels, *Manifesto del partito comunista*, Einaudi 1962, p. 216 e p. 173.
[171] Cfr S. A. Efirov, *La filosofia borghese italiana* etc., cit., pp. 171-173.
[172] Cfr. idem p. 175.
[173] Cfr. *Le monde* del 23-12-1965, citato sulla retrocopertina di *Marxismo e cristianesimo*, cit.
[174] Cfr. idem.

Vengono in mente - per opposizione - le ben diverse prospettive di *dialogo* proposte - quasi nello stesso periodo della pubblicazione della prima edizione del libro di Girardi - da padre Camilo Torres, che affermava: «Ritengo che il Partito comunista possieda elementi autenticamente rivoluzionari e, pertanto, non posso essere anticomunista né come colombiano, né come sociologo né come sacerdote. Non sono anticomunista come colombiano, perché l'anticomunismo è diretto a perseguitare i compatrioti non acquiescenti, comunisti e non, che sono in maggioranza poveri. Non sono anticomunista come sociologo, perché nelle proposte politiche comuniste per combattere la povertà, la fame, l'analfabetismo, la mancanza di case, la mancanza di servizi sociali per il popolo, si trovano soluzioni efficaci e scientificamente valide. Non sono anticomunista come cristiano perché credo che l'anticomunismo rechi con sé una condanna in blocco di tutto ciò che difendono i comunisti, e tra le cose che essi difendono ci sono quelle giuste (...). Io non penso di far proselitismo nei confronti dei miei fratelli comunisti, cercando di spingerli ad accettare il dogma e a praticare il culto della Chiesa. Esigo, questo sì, che tutti gli uomini agiscano secondo coscienza, cerchino sinceramente la verità e amino il prossimo in modo efficace. I comunisti devono sapere chiaramente che io non entrerò neanche nelle loro file, che io non sono né sarò comunista (...). Tuttavia, sono disposto a lottare con loro per obiettivi comuni: contro l'oligarchia e il dominio degli Stati Uniti, per la presa del potere da parte delle classi popolari (...). Giovanni XXIII mi autorizza a marciare in unità d'azione con i comunisti» [175]. «Quando le classi popolari assumeranno il potere, grazie alla collaborazione di tutti i rivoluzionari, il nostro popolo discuterà sul suo orientamento religioso» [176].

Per Torres (e per tutti coloro che seguono, in America latina, il *prete guerrigliero*) [177] si tratta - come si vede - *preliminarmente* di togliere il groviglio di alienazioni della società capitalistica e solo *dopo la rivoluzione* di discutere sulla compatibilità o meno di cristianesimo e marxismo.

Mutare il mondo è l'obiettivo primario e mutarlo nel senso della umanizzazione degli uomini. E' cristiano posporre questo obiettivo alla domanda sulle garanzie che l'anima religiosa pretende *dopo la rivoluzione*?

Non sta scritto? « ὸς γάρ ἐάν δέλη τήν ἑαυτού ψυχήν σώσαι, ἀπολέσει αὔτήν· ὸς δ'ἀν ἀπολέσει τήν ψυχήυ αὔτού ἑνεχεν εμοῦ χαί τοῦ εὕαγγελίον, σώσει αὔτήν » (Chi vorrà salvare la propria anima la perderà; ma chi la perderà per me e per l'evangelo, la salverà)?[178] E' più cristiano rischiare la sopravvivenza della fede purché il mondo sia mutato verso la disalienazione oppure aver cara la fede ancor più della disalienazione?

---

[175] Cfr. C. Torres, *Liberazione o morte. Antologia degli scritti*, Feltrinelli 1968, pp. 40-41. Qui Torres ricorda l'enciclica *Pacem in terris*.

[176] Cfr. idem, p. 42.

[177] G. Vaccari, nel testo *Teologia della rivoluzione* (Feltrinelli 1969) documenta che quello di Camilo Torres non è un caso isolato, ma un preciso movimento. Il nome e le tendenze di Torres sono qui dunque considerate anche proprio per la risonanza e il seguito che hanno.

[178] Cfr. *Vangelo secondo Marco*, VIII, 35.

Staranno i cristiani - come quei discepoli del Budda della *Parabola sulla casa in fiamme* [179] - a discettare sulle divergenze e sulle convergenze di cristianesimo e marxismo mentre la casa brucia e va crollando su di loro?
Il *cristiano* padre Camilo Torres ha scelto di uscire dalla casa in fiamme e la morte che ha trovato - insieme a dei *comunisti* - sulla via della liberazione del suo popolo è certo la testimonianza più costruttiva che sia mai stata attuata di un *dialogo* fra cristianesimo e marxismo, ben diverso da quello proposto dalle sottili distinzioni del libro di Girardi fra *lotta di classe* e *collaborazione di classe*, fra l'*amore* per il *valore umano* del capitalista e la *lotta* contro di lui in quanto «membro della classe dominante», che potrebbero giustificare - alla fine - qualsiasi scelta politica, proponendo un cristianesimo sulla cui *falsa spirituale neutralità* Léon Rozitchner - come s'è detto - ha scritto pagine che varrebbe la pena di meditare [180].
Come è da meditare quanto lo stesso autore ha scritto della richiesta di *garanzie* circa la sopravvivenza di una spiritualità cristiana *dopo la rivoluzione*: «Ciò che rimane di sacro fra gli uomini, anche fra quelli che credono nelle proprie forze religiose, potrà convalidare la propria verità solo quando le forze materiali sulle quali si appoggia e il cui unico mistero consiste nella oppressione, siano scomparse dalla faccia della terra. Il socialismo non ha paura della sacralità. Il socialismo non ha paura dei veri sentimenti dell'uomo, laddove questi riescano finalmente a esprimersi al di fuori dell'oppressione che la Chiesa fa pesare su di essi. Per questo, se i sentimenti religiosi dell'uomo hanno un senso, questo senso veritiero potrà apparire soltanto quando sia stato spogliato, attraverso il socialismo, dalle oppressioni che lo distruggono e che finora hanno impedito il suo sorgere. Per questo anche per l'uomo religioso il socialismo è la vera verifica della sua fede» [181].
Col parere di Rozitchner potrebbero essere d'accordo non solo Camilo Torres ed i cristiani *rivoluzionari* che ne vogliano seguire le prospettive, ma anche il cristianesimo *ammutolito* di cui parla, nelle sue lettere dal carcere nazista, Dietrich Bonhöffer.
Il cristianesimo ha finora, fin troppo *religiosamente*, sfruttato la debolezza e la paura dell'uomo, confinandolo nella *minore età*. Se l'uomo prende in mano se stesso e il suo destino, diventa *maggiorenne*, non ha più bisogno di alcun *tutore*, *religione* cristiana compresa. Se il cristianesimo vuol sopravvivere all'alienazione religiosa deve perciò farsi *muto*, convertirsi e convergere *silenziosamente* nella *prassi* che opera alla nascita dell'uomo disalienato, cioè, alla *rivoluzione*. Bonhöffer non parla di *rivoluzione*, ma è il concetto di *maggiore età* dell'uomo che ne fa implicito riferimento: oggi più che mai non pare infatti che l'uomo possa diventare *adulto* se non mediante una radicale *rivoluzione*.

---

[179] La parabola di Budda sulla casa in fiamme: «Gotama, il Budda, insegnava / la dottrina della Ruota dei Desideri, cui siamo legati, e ammoniva / di spogliarsi d'ogni passione e così / senza brame entrare nel nulla, che chiamava Nirvana. / Un giorno allora i suoi discepoli gli chiesero: / «Com'è questo Nulla, Maestro? Noi tutti vorremmo liberarci da ogni passione, come ammonisci; ma spiegaci / se questo Nulla in cui noi entreremo / è qualcosa di simile a quella unità col creato / di quando si è immersi nell'acqua, al meriggio, col corpo leggero / quasi senza pensiero, pigri nell'acqua; o quando nel sonno si cade / sapendo appena di avvolgersi nella coperta / e subito affondando; se questo Nulla dunque / è così lieto, un buon Nulla, o se invece quel tuo / Nulla è soltanto un nulla vuoto, freddo, senza significato". / A lungo tacque il Budda, poi disse con indifferenza: / "Non c'è, alla vostra domanda, nessuna risposta". / Ma a sera, quando furono partiti, / sedette ancora sotto l'albero del pane il Budda e disse agli altri, / a coloro che nulla avevano chiesto, questa parabola: / "Non molto tempo fa vidi una casa. Bruciava. Il tetto / era lambito dalle fiamme. Mi avvicinai e m'avvidi / che c'era ancora gente, là dentro. Dalla soglia / li chiamai, ché ardeva il tetto, incitandoli / a uscire, e presto. Ma quelli / parevano non aver fretta. Uno mi chiese, / mentre la vampa già gli strinava le sopracciglia, / che tempo facesse, se non piovesse per caso, / se non tirasse vento se un'altra casa ci fosse, / e così via. Senza dare risposta /, uscii di là. Quella gente, pensai, / deve bruciare prima di smettere con le domande. Amici, davvero, / a chi sotto i piedi la terra non gli brucia al punto che paia / meglio qualunque cosa piuttosto che rimanere, a colui / io non ho nulla da dire". Così Gotama, il Budda. / Ma anche noi, che non più ci occupiamo dell'arte della pazienza / ma piuttosto dell'arte dell'impazienza, noi che tante proposte / di natura terrena formuliamo, gli uomini scongiurando / a scuoter da sé i propri carnefici dal viso d'uomo, pensiamo che a quanti / di fronte ai bombardieri del capitale, già in volo, domandano, / e troppo a lungo, che ne pensiamo, come immaginiamo il futuro, / e che ne sarà dei loro salvadanai della domenica, dopo / tanto sconvolgimento, noi / non molto abbiamo da dire» (cfr. B. Brecht, *Poesie e canzoni*, Einaudi 1959, pp. 173-175).
[180] Cfr. L. Rozitchner, *Morale borghese e rivoluzione*, cit.
[181] Cfr. idem, p. 77-78.

E se veramente si progetta una rivoluzione *nei fatti*, benché ci si richiami, da parte dei credenti, a Gesù, in realtà si tratta di un Gesù *post-marxiano*! Alla radice di questo Gesù c'è Marx e non viceversa.
L'uomo religioso di oggi non può infatti che *proiettare* la problematica di classe *odierna* nell'antico personaggio.
Lo può agevolmente dimostrare il caso delle prediche dei rappresentanti *religiosi* della più recente rivolta negra negli USA, che proiettano su Gesù i problemi della *negritude*. «Gesù era un Messia negro nato da una donna negra» scrive Albert B. Cleage [182].
« Il Messia negro Gesù non costruì una Chiesa, ma un movimento. Raccolse attorno a sé dei seguaci e li inviò a cambiare il mondo (...). Costruì un movimento, non una Chiesa: come i giovani profeti negri di oggi, rifiutava l'istituzionalizzazione della religione (...). Rifiutava la morale del suo tempo: era un profeta. Il suo atteggiamento era analogo a quello dei giovani profeti negri di oggi che rifiutano il cristianesimo vedendolo istituzionalizzato nella Chiesa schiavistica. Gesù cercava di provvedere ai bisogni reali dei suoi tempi servendosi di una struttura organizzativa elastica, era un pericoloso rivoluzionario» [183].
Cleage predica una *vita di Gesù* che consapevolmente si riallaccia e si sovrappone a quella degli odierni rivoluzionari negri, fino a Malcolm X [184] e può coerentemente concludere: «Non possiamo chiedere ai bianchi di amarci; lo abbiamo fatto per troppo tempo e si è dimostrato inutile. Vogliamo giustizia e per essa combatteremo» [185].
Qui è dunque, consapevolmente e provocatoriamente, la *negritude* che si proietta in Cristo e lo fa *urlare* e non certo una *negritude* che zampilla dal Cristo *storico*.
Così accade a chi, dopo aver letto Marx, o dopo averlo inconsapevolmente assorbito nella concreta prassi della *lotta di classe*, lo disloca in Gesù e in lui lo *ritrova*.
Non è detto che un simile *antistoricismo* sia da gettare, posto che provochi radicali mutamenti pratici; solo sarebbe bene che ne fossero noti la radice ed il meccanismo, che poi sono quelli - classici - della feuerbachiana *proiezione antropologica*.
Un recente suggestivo testo di un ex-prete portoghese, che si è reso conto che la chiesa cattolica è «un apparato ideologico al servizio delle classi borghesi» ed è quindi giunto «a una rottura pubblica e politica col sistema clericale» [186] fa luce proprio su questo punto.
Fernando Belo, infatti, non solo legge il *vangelo secondo Marco* utilizzando «F. Saussure, J. Derrida, R. Barthes, J. Kristeva, Freud, Lacan, e persino G. Bataille e Nietzsche» [187], ma si avvale generalmente e metodicamente di «un'analisi di tipo marxista, o meglio un'analisi fatta con i parametri del materialismo storico» [188], che giunge alla conclusione che «l'orizzonte evangelico è fatto di una società senza classi» [189].
In un testo in cui si parla di «analisi 'marxista' *ante-litteram* da parte di Gesù» [190] e di una fede 'maoista' proposta dal vangelo secondo Marco [191] è evidente che il maggior problema metodologico affrontato è quello della «trasposizione» - nell'epoca e nei luoghi di Gesù - «dei concetti che noi abbiamo costruito per una società capitalista come la nostra, in cui, a causa delle grandi trasformazioni nei rapporti di produzione, rientra negli orizzonti delle nostre possibilità, una società comunista senza classi» [192], sicché sia possibile affermare che «il Figlio dell'Uomo ci indica una *ecclesia* comunista» [193].

---

[182] A. B. Cleage, *Il messia negro*, Laterza 1969, p. 28.
[183] Cfr. ibidem, p. 32.
[184] Cfr. ibidem, pp. 54-62.
[185] Cfr. idem, p. 81.
[186] Cfr. Fernando Belo, *Una lettura politica del vangelo*, Claudiana 1975, pp,. 41-42.
[187] Cfr. idem, p. 45.
[188] Cfr. idem, p. 39.
[189] Cfr. idem, p. 149.
[190] Cfr. idem, p. 150.
[191] Cfr. idem, p. 153.
[192] Cfr. idem, p. 166.
[193] Cfr. idem, p. 177.

Coerentemente ad una simile impostazione, Belo giunge impeccabilmente a constatare che «la prassi messianica, la prassi ecclesiale non hanno in sé gli strumenti per trasformare la società (...). Ma spingono noi, che vogliamo essere lettori del Vangelo, a cercare questi mezzi là dove essi esistono. Dove? Nell'analisi marxista e nelle lotte del proletariato» [194].

La *coscienza religiosa* giunge, dunque, con Belo, a vedere chiaramente che i *presupposti* della possibilità stessa della sua attuazione oggi sono *fuori di se stessa*, sul terreno non dell'*ideologia*, ma della *rivoluzione*.

Si sente che Belo ha scritto questo stimolante libretto in un contesto socio-politico rivoluzionario, «a Lisbona, nell'agosto 1974, nel quadro politico del Portogallo di oggi», dove «vuol essere un testo da utilizzare nella lotta di classe» [195]; ma proprio l'entusiasmo rivoluzionario da cui promana lo rende inadeguato al tradizionale, stagnante *dialogo* nostrano fra cristiani e marxisti, poiché ne è molto *al di là*. E' infatti indubbio che, mediante una simile *lettura materialista* del vangelo, il consueto schema del *dialogo* si evolve sul piano della interpretazione che i cristiani danno della loro propria *fede*, ponendosi *consapevolmente* all'interno di una generale teoria-prassi del marxismo, che non esclude di far «luce su certi aspetti del marxismo, come per esempio sulle strategie possibili in una società come la nostra» [196].A questo punto, le diatribe del *dialogo* sono del tutto superate: fra *cristiano* e *marxista* non v'è più radicale opposizione, proprio perché il cristiano ha già accettato il marxismo (critico) come fondamentale, unica (almeno *per oggi*) chiave di interpretazione della *realtà,* anche di quella che concerne la sua *fede*!

Si giunge qui ad una svolta veramente paradossale: è la teoria di Marx (ivi compresa la *critica marxiana della religione*) che permette al cristiano di leggere autenticamente la propria *fede* e di attuarla nella *prassi*.

La valutazione marxiana di dio come *ente estraneo*, proiezione-occultamento dell'uomo *alienato*, pare infatti essere totalmente recepita dal *cristiano* Belo, il cui «Dio dei vivi» «non ha altro volto se non quello degli uomini che, felici, alzano la testa e si levano in piedi» [197], e la cui *trascendenza* è leggibile come «un elemento indicatore del futuro aperto alla nostra vita; ogni volta che verifichiamo che una prassi povera è feconda, contagiosa, sproporzionata ai mezzi che utilizza; una prassi che non si appoggia sul capitale, sul potere di stato, sui *dottori* dell'ideologia dominante, una prassi che sovverta tutto questo e trasformi i rapporti umani » [198].

Quando il *cristiano* converte la propria concezione della trascendenza *verticale* in quella della trascendenza *orizzontale* (situata nel *tempo* e nella *prassi*) e la chiama *rivoluzione*; quando intende sotto l'arcaico nome di *dio* il *volto disvelato dell'uomo* liberato dall'*alienazione*, certo il suo *colloquio* col marxismo é più che autorizzato.

Ovviamente una lettura come quella di Belo è costretta a scotomizzare aspetti del vangelo che, invece, chi si collochi da un punto di vista radicalmente *non cristiano* andrà, per contro, mettendo in luce. E se Belo parla di un Gesù *anti-capitalista*, altri saranno portati ad interpretarlo come *filo-capitalista*, non senza una qualche giustificazione.

Rimettiamoci nelle mani di Bertolt Brecht e leggiamo, questa volta, il *processo a Cristo* che si celebra alla fine del *Romanzo da tre soldi*.

Qui Gesù è «un uomo che - secondo quanto un vescovo aveva affermato in occasione di una cerimonia funebre in onore di certi soldati annegati - aveva inventata una parabola della quale si era fatto uso dall'alto di molti pulpiti per più di duemila anni; cosa che, secondo il Giudice Supremo, costituiva un delitto di particolare gravità» [199].

---

[194] Cfr. idem, p. 168.
[195] Cfr. idem, p. 35.
[196] Cfr. idem, p. 39.
[197] Cfr. idem, p. 175.
[198] Cfr. idem, p. 173.
[199] Cfr. B. Brecht, *Romanzo da tre soldi*, Einaudi 1958, p. 392.

Nel *processo*, quest'uomo «noto come fondatore di una religione» è ritenuto «colpevole di aver fornito, con la sua parabola, interpretazioni non corrispondenti alla verità dei fatti e di averle diffuse» [200].
La parabola incriminata è quella dei talenti.
L'accusato, interrogato sul significato di essa, affermava «che lavorando con costanza ed amministrando opportunamente era senz'altro possibile far fruttare cinque e anche dieci volte un talento» [201].
Ma una simile «normale amministrazione», ribadisce l'accusa, non è possibile ad ogni uomo, poiché non tutti gli uomini hanno ricevuto il talento.
In altre parole, siccome *il talento è l'uomo* [202], la *parabola dei talenti* si ambienta pericolosamente non solo nella divisione di classe e nello sfruttamento della forza-lavoro per l'incremento del capitale (talenti), ma rientra nella prospettiva di una propaganda non *neutra (*ed, anzi, edificante), di una *ideologia*, che è poi quella dello *sfruttamento dell'uomo sull'uomo*.
Certo, si dirà, si tratta di *parabola*, di *metafora*. Ma è poi così sicuro che la scelta di una metafora non abbia una precisa ragione? E' poi tanto sicuro che una simile parabola, tanto risucchiabile nello *spirito del capitalismo*, tanto indifesa davanti ad esso, anzi, tanto obiettivamente *funzionale* ad esso, non fosse destinata a diventarne uno strumento, un'arma per lo sfruttamento? Fra l'apparente divaricazione di *dio* e *mondo*, quale si esprime nel *Date a Cesare quel che è di Cesare e date a Dio quel che è di Dio*, non si insinua, conciliante, unificante, la *transazione* filo-capitalista del pericolosissimo paragone fra lo sviluppo delle *potenzialità spirituali* e l'*incremento del denaro*? Non si mischia qui il *regno* dell'*altro mondo* col *regno del valore*, del capitale?
Di qui la brechtiana *condanna*: «La tua colpa è provata! Tutto falso quel che hai scritto! Hai spacciate menzogne! Ti condanno! Per complicità! Perché hai dato in mano alla tua gente quella parabola, che è essa stessa un talento! E l'hai sfruttata! E tutti quelli che la danno ad altri e che hanno il coraggio di raccontare una cosa simile, io li condanno! A morte! E non basta: chi si lascia raccontare quella parabola e non interviene immediatamente, anche lui condannerò» [203].
L'identificazione di Gesù con la violenza dei capitale non è per nulla storicamente ingiustificata: basti pensare, ancora una volta, alla storia dei negri degli Stati Uniti. Ecco cosa ne dice un rappresentante del *Black Power*:
«Il Cristo americano lo incontrammo per la prima volta sulle navi negriere. Udimmo osannare il suo nome negli inni di lode mentre morivamo a migliaia, rinchiusi e incatenati in stive puzzolenti, in compagnia del terrore, delle malattie e dei tristi ricordi delle nostre famiglie e case per sempre perdute. Quando ci gettavamo dai ponti, preferendo morire dilaniati dagli squali, vedevamo il suo nome inciso sulle solide fiancate delle navi; e le nostre donne lo leggevano sui libri sacri posati sugli scaffali di quelle stesse cabine all'interno delle quali venivano violentate. Questa presentazione a Cristo non fu propizia. L'orrore proseguì poi sul suolo americano. E così attraverso lo studio della storia molti negri hanno ripudiato questo Cristo ed è un vero miracolo che tanti di noi lo accettino ancora » [204].
Il Gesù del capitale americano contemporaneo è, se occorre, ancor più spregevole:
«Ipocriti, bianchi ipocriti, voi volete soltanto salvare la vostra pelle e i tesori che avete accumulato (...). In nome del vostro Cristo ci negate il passato, avvilite il nostro presente e non ci promettete alcun futuro che non sia quello di servire come mercenari negri nelle vostre aggressioni contro la gente di colore e i poveri disperati del. mondo intero (...). Non dateci un Gesù roseo dalla doppia faccia che ci consiglia di amare voi e di far morire tra le fiamme i bambini del Vietnam. Non dateci un salvatore vampiro, capace di condannare i rivoltosi che lanciano mattoni e di lodare gli assassini che lanciano bombe in picchiata. E' un Cristo che puzza il vostro, e non vogliamo che nessuno di noi possa camminare nella sua scia. Smettetela di costringere i nostri poveri ragazzi ad arruolarsi

[200] Cfr. idem, p. 392.
[201] Cfr. ibidem.
[202] Cfr. idem, p. 401.
[203] Cfr. idem, p. 402.
[204] Cfr. Vincent Harding, *Il potere negro e il Cristo americano*, in *Il Black Power in azione*, Sugar 1969, p. 115, idem, pp. 122-123.

nelle vostre vergognose legioni. Non ci andremo più (...). Se dovremo combattere (...), che ciò avvenga nelle stesse strade dove siamo stati umiliati. Se dovremo bruciare e distruggere delle case siano le case e i negozi dei nostri sfruttatori. E se dovremo uccidere, uccidiamo i ben pasciuti e timorati cristiani dalla pelle bianca che tanta cura hanno dei loro prati e delle loro figlie mentre studiano come farci lentamente morire».
Ma il «noto fondatore di una religione» è condannabile anche per ulteriori motivi, se ci si mette dal punto di vista di una *radicale* critica non-cristiana.
Tra gli altri, per aver fatto della sua religione una formidabile arma di *repressione sessuale*, per l'*istinto di morte* che ha scatenato contro la *corporeità* umana: le pagine che Marx scrive in proposito ne *La sacra famiglia* ne sono temibile testimonianza [205].
E non senza ragione.
Non sta infatti scritto (*Matteo*, V, 29): «Se il tuo occhio ti dà scandalo, strappalo e gettalo lontano da te»?
Oltre che *strapparsi gli occhi*, lo stesso vangelo, consiglia anche di *strapparsi i testicoli*, se si vuol essere cristianamente *perfetti*: «Ci sono eunuchi per la gloria del regno dei cieli. Colui che è in grado di farlo lo faccia» (*Matteo*, XX, 12). Cosa che Origene coerentemente attuò.
Sicché Kierkegaard - che se ne intendeva - giustamente considerava *dio* e il *cristianesimo* i *peggiori nemici* dell'*uomo*: «*Dio, parlando in un senso puramente umano* [e in quale altro senso si potrebbe parlare?], *è appunto il più terribile nemico dell'uomo, nemico sino alla morte*: secondo il suo volere tu devi morire, distruggerti; ed egli odia proprio ciò che, per natura, è la tua vita e la gioia della tua vita» [206]; sicchè esattamente si può sostenere che il *cristianesimo* è «dottrina di morte».
Solo se si prescinde da queste *accuse*, se si sceglie (consapevolmente rimaneggiandolo) un *altro* Gesù, un Gesù, come si diceva del tutto *post-marxiano*, questa figura può ridiventare *attuale*: perché *attuale* è ciò che in essa viene proiettato!
Ma allora è lecito chiedere a questi *cristiani rivoluzionari* che cosa sarebbe del loro Gesù, senza Marx. E, dunque, chi fonda veramente quel *fondatore*!
Si potrebbe rispondere - ma sempre *rimaneggiando* le cosiddette *testimonianze* - che in Gesù (e in certi aspetti ed ambiti del cristianesimo) si radicano alcune *potenzialità* che, in parte, si *attuano* col *marxismo*. E' un po' il discorso che fa Ernst Bloch, al quale, tuttavia, *blochianamente*, si potrebbe chiedere: ma la vera *fondazione*, la vera *genesi*, non si pone nel *futuro*?

Escatologia e utopia

Con Bloch, comunque, il confronto marxismo-religione esce dal ristretto e non molto originale ambito italiano della discussione. Qui indubbiamente il livello - letterario e filosofico - è incommensurabilmente più alto e suggestivo, come può dimostrare il recentemente tradotto *Ateismo nel cristianesimo*, che propone, del *dialogo*, una tematica nuova ed originale.
Non diversamente dal *giovane* Hegel e da Marx, il *marxista* Ernst Bloch considera, in questo libro, la divinità come una alienazione dell'uomo.
Già per lo Hegel de *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, dopo il diluvio l'uomo è *scisso* dalla natura e terrorizzato dall'irrazionalità della forza immane di essa, sicché nel desiderio di dominarla proietta la sua *volontà di potenza* in un ente divino - distinto dalla natura - che ne sia il signore supremo, nelle cui mani si affida; in tal modo costituisce un *pensato* (dio, proiezione della volontà di dominazione dell'uomo) come *reale* ed è quindi obbligato a mettere alle sue dipendenze come creature, come *pensati*, l'uomo e la natura [207].

---

[205] Cfr. L. Parinetto. *Corpo e rivoluzione in Marx*, in *Utopia*, gennaio 1973.

[206] Cfr. S. Kierkegaard, *L'ora*, Bocca 1951, p. 102, ibidem, p. 104.

[207] «L'impressione che il diluvio di Noè fece sugli animi degli uomini dovette essere di profonda lacerazione (ein tief Zerreissen) e l'effetto dovette essere la sfiducia più smisurata nella natura. Questa, che fino a poco prima era stata benigna o in quiete, usciva ora fuori dall'equilibrio dei suoi elementi e rispondeva con la più distruttiva, invincibile, irresistibile ostilità alla fede che il genere umano aveva in essa. Nella sua furia non risparmiava nulla, non faceva nessuna distinzione d'amore, ma su tutto estendeva la sua furia selvaggia. La storia ci ha tramandato alcuni avvenimenti di reazione all'impressione di quella universale distruzione degli uomini ad

E' una primordiale ma *concreta* situazione di scissione che provoca dunque l'alienazione dell'uomo in dio e il rapporto dell'uomo con dio si configura immediatamente e come *visione rovesciata della realtà* (*reale* e *pensato* vengono capovolti) e come *relazione di dipendenza* dell'uomo dal prodotto della sua proiezione religiosa, dio.
In altri scritti giovanili, come ne *La positività della religione cristiana*, Hegel chiarisce poi come l'oggetto divino - in cui, mediante la proiezione antropomorfica l'uomo si è *estraniato* - si fissi nella sua *inseità* come un totalmente *altro* da quell'uomo da cui originariamente dipendeva e come le divinità delle varie religioni e delle varie chiese cristiane si ossifichino e si istituzionalizzino diventando *altre* da quelle che erano nel loro originario emergere nella coscienza religiosa [208].
Il *destino* di Gesti è, in questo, paradigmatico. Da vivente esempio dell'amore umano, si *positivizza* nel *Cristo* dei discepoli, in un idolo venerato non per l'umanità originaria ma per l'alone divino che essi vi avevano proiettato.
Non molto diversamente, anche per il marxista Bloch dio non è che una proiezione umana, o, per usare le sue stesse parole, «Dio appare (...) come l'ideale ipostatizzato dall'essere umano non ancora attuato nella sua realtà; esso appare come entelechia utopica » [209].
V'è in questa concezione molto di Hegel e di Marx, ma molto anche di originalmente blochiano.
Hegeliana e marxiana è l'esplicazione della genesi della divinità come *ipostatizzazione* dell'essere umano, blochiana l'interpretazione di quella *ipostatizzazione* come *entelechia utopica*.
Più che per il giovane Hegel, soprattutto per Marx (il Marx dell'*Ideologia tedesca*) i predicati di dio non sono che *nomi divinizzati delle rappresentazioni che gli uomini si fanno sulle loro condizioni empiriche determinate* [210]; e non è molto agevole fare della divinità, intesa come recipiente del gemito e della protesta che gli oppressi riversavano su una situazione empirica determinata, anche una entelechia utopica, vale a dire uno schema-progetto per un'attuazione dell'uomo nel futuro.
Per Marx (il Marx dell'*Anti-Kriege*) questa interpretazione *utopica* dell'oggetto divino forse sarebbe un'operazione assai sospetta, essendo per lui le *fantasticherie* della religione l'*espressione immaginaria del mondo esistente*, sicché la loro *realtà* - lungi dall'essere prospettabile come *futurum* - *esiste già nella cattiva situazione di questo mondo*. Altro sarebbe il discorso, se si parlasse - come fa proprio Bloch - di una realtà *occultata*, non *attuata*, ancora *potenziale*, dalla quale emanerebbe, quindi, non una immagine della *cattiva situazione di questo mondo*, ma una *protesta* contro di esso, una richiesta di *attuazione* contro di esso.
Per Marx, indubbiamente, ogni *deduzione da dio* da parte dell'uomo (anche dell'*ateismo*, anche di un programma *rivoluzionario*) sarebbe *dipendenza* da dio, vale a dire, sarebbe *religione*, *alienazione*. Ma Bloch muove appunto il suo discorso, inizialmente, *dall'interno* del mondo religioso, in cui tenta di scindere e di contrapporre una *divinità dei signori* e una *divinità degli oppressi*, che in essa proiettano tutte le loro ansie di eversione e dalla quale possono trarre uno

---

opera degli elementi ostili. Perché l'uomo potesse fronteggiare l'assalto della natura divenuta ora nemica, questa doveva essere dominata (beherrscht); e poiché il tutto (das Ganze) si può dividere solo in idea (Idee) e realtà (Wirklichkeit), così l'unità suprema della dominazione (höchste Einheit der Beherrschung) è o in un pensato (in einem Gedachten) o in un reale (in einem Wirklichen). Fu nel primo che Noè ricostituì il mondo dilacerato (baute die zerrissene Welt zusammen). Egli fece esistente il suo ideale pensato (sein gedachtes Ideal machte er zum Seienden) e vi contrappose ogni cosa come pensata (und ihm dann gegenüber setze er alles als Gedachtes) cioè come dominata (als Beherrschtes); questo esistente gli promise di mantenere gli elementi che erano al suo servizio nei loro limiti, così che nessun diluvio potesse più distruggere gli uomini» (cfr. G. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, Guida 1972, pp. 353-354. Il testo tedesco confrontato è Hegel, *Theologische Jugendschriften* (1907), a cura del Nohl). Su questo testo *giovane-hegeliano* ho richiamato l'attenzione fin dal 1968 (cfr. L. Parinetto, *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx*, La Goliardica, Milano 1968, pp. 50 ss.) perché mi sembra di straordinaria importanza che il giovane Hegel avesse già ben visto che l'*alienazione religiosa* è una *forma* che si radica nella *duplicazione* dell'*Autocoscienza*, che, in questo specifico caso, *scinde* i suoi due poli (Io e l'Altro) in modo tale da non vedere nel suo *proprio* Altro che un *totalmente* Altro. E' poi straordinariamente interessante che qui Hegel faccia dipendere la caratteristica *inversione* della *coscienza religiosa* (ciò che è all'origine diventa secondario, *dipendente*; ciò che è dipendente, secondario, diventa originario, *dominante*) non da un accidente *interiore*, ma dalla *prassi*, da uno *sconquasso della natura*. L'originarsi dell'*alienazione religiosa* è dunque spiegato *materialisticamente* e, come penserà più tardi Marx, resta tutto all'*interno* dell'*eone* storico della dialettica servo-padrone, che, qui diversamente che nella *Fenomenologia*, ha, nella fabbricazione di dio per il terrore del diluvio, la sua origine.

[208] Cfr. L. Parinetto, *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx*, cit., p. 28 ss.

[209] Cfr. Ernst Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli 1971, p. 114.

[210] Cfr. Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti 1969, pp. 217-218.

stimolo - sia pure *ideologico* - alla *contestazione* della *religione dei signori* e del mondo cui essa si appoggia.
Bloch tenta anche di strappare la religione a quel radicamento nell'*ieri*, che è sostenuto da certa tradizione marxista, per proiettarla nel *futuro*.
Evald Ilenkov può fornire un esempio della prima posizione. Secondo lui, «la religione si è sempre opposta, come alla peggiore eresia, alla tesi che è stato l'uomo a costruire dio a propria immagine e somiglianza. Se si ammette infatti che l'uomo è cambiato e si è compreso meglio di prima, se si ammette che egli ha trovato una misura più esatta della sua perfezione, bisogna riconoscere che egli ha il diritto di modificare il prototipo, di ricreare dio, di cambiarlo con uno più adeguato, di scegliere un dio più idoneo, di costruire un nuovo modello di perfezione. Nella forma dell'ideale religioso viene così offerta all'uomo l'immagine del suo ieri. La religione ha sempre fatto risalire l'*età dell'oro* al passato. In altri termini, i meccanismi della coscienza religiosa sono strutturati in modo da esibire il passato come un modello e il presente come un *passato corrotto*, come il risultato del *distacco dell'uomo da dio*» [211].
Bloch, invece, si oppone recisamente alla valutazione della religione - almeno di una certa religione - come *passato*.
Bloch ritiene che uno dei *poli* che costituiscono marxianamente la *coscienza religiosa*, vale a dire il *polo* della *protesta* e della *denuncia* di quella *valle di lacrime* che è il mondo, possa coagulare nell'oggetto divino le proteste e le aspirazioni alla liberazione di una umanità secolarmente oppressa e schiavizzata, sicché in quell'oggetto si possa rinvenire il latente incitamento ad un radicale *futuro* rinnovamento dell'umanità stessa.
Certo, per presentare una simile divinità come *futurum*, Bloch doveva distinguerla dalle molte divinità che popolano il pantheon mitologico della storia umana e che non si prestavano a una simile operazione.
Bloch sceglie la divinità biblica o, meglio, *una* delle divinità bibliche, poiché privilegia questo testo rispetto a tutti quelli in cui si sono espresse altre civiltà umane. «Possiamo pensare - scrive a questo proposito - che lo stesso libro di Lao Tse sul Tao, gli insegnamenti di Budda, ed anche il cantico babilonico di Gilgamesch, siano tanto profondamente *tua fabula* quanto lo è la Bibbia? La Bibbia che una contadina legge nella sua capanna sull'Erz una sera d'inverno?» [212].
Secondo Bloch, «ciò che nella Scrittura tocca più da vicino non fu menomato dal fatto che le contrade di cui parla fossero per lo più inabitate o divenute inabitabili. E' là che ieri per la prima volta ci si interrogò su di noi, e la Bibbia ha in questo modo conservato popolarmente come non è mai avvenuto altrove, il linguaggio come domanda, come richiamo. Essa è passata per tante epoche e tanti paesi, quasi le appartenessero» [213].
Accettata la Bibbia come testo esemplare, anzi, *unico*, restava a Bloch il compito di districare dalla stratificazione di divinità che costituiscono il dio biblico quella privilegiata.
Secondo Bloch - erede di una secolare critica biblica - se si disarticolano gli dei solo superficialmente unificati nell'unica divinità biblica da una tarda redazione sacerdotale dell'Antico Testamento, emerge un dio che non ha confronti né fra i colleghi della Bibbia né fra gli dei di ogni altra religione.
Si tratta del dio che si rivela a Mosè nel *roveto ardente* e che si qualifica non, sbrigativamente, come *sono quel che sono* (per non cedere - secondo alcuni interpreti - il segreto del proprio nome ed essere così magicamente dominabile) o, ontologicamente, come *sono colui che è*, bensì *utopicamente* e blochianamente, come *sarò quel che sarò*.
Non è un *ens*, ma un *futurum*. Perciò rispetto a tutti i suoi colleghi non è ossificabile da parte di alcuna chiesa, non è istituzionalizzabile, trionfa sopra qualsiasi tentativo di *positivizzazione*, in quanto il *futurum* è per definizione *altro* dal presente e quindi dalla possibilità di essere *fissato* nel *mortuum* del positivo.

---

[211] Cfr. E. Ilenkov, *L'uomo e i miti della tecnica*, cit., pp. 54-55.
[212] Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 51.
[213] Cfr. idem, p. 50.

In questo dio che *deve venire* si coagulano le esigenze *prometeiche* dell'uomo. Questo dio - rivoluzionario perché contesta dal suo *futurum* il *presente* di tutti gli altri dei - è l'ipostasi ed il *bozzolo religioso* dell'uomo rivoluzionario, che contesta il presente in nome del futuro; in lui si configura l'attesa religiosa dell'avvento di quel *totalmente altro*, di quel radicale mutamento dell'*oggi* che, se non per la *coscienza religiosa*, per la coscienza proletaria, è la *rivoluzione*.
Il dio del *roveto ardente* non si identifica dunque affatto - secondo Bloch - coi suoi colleghi del Vecchio Testamento che, in quanto *sono*, sono *padroni* dell'uomo e da signori celesti sono i naturali alleati di quelli terrestri. In questo dio che *non è ancora* si fissano dunque la protesta, l'ira e la speranza degli oppressi. Il dio dell'*ateo* Giobbe e dei profeti maledicenti i ricchi e molto piú *colui che sarà*, che il dio, *presente* nel tempio, dei preti ebrei.
La protesta *prometeica* contro il padrone divino che trionfa sui dolori e sulle miserie dell'uomo si incarna poi esemplarmente, secondo Bloch, in Gesù.
Per trovare il suo Gesù, ovviamente Bloch doveva fare una operazione analoga a quella impiegata nel rinvenimento del dio del *roveto ardente*.
Nella travagliata redazione dei vangeli - documenti delle situazioni e delle esigenze rituali, catechistiche, dogmatiche, di comunità e gerarchia cristiane *diverse* che avevano, tutte, una *diversa* concezione di quel Gesù che *per esse* diventa Cristo - fra le varie stratificazioni delle figure che, artificialmente unificate, finirono per costituire l'immagine *positivizzata*, codificata del Cristo, Bloch ritiene di poter individuare come *originale* quella che presenta Gesù come il *figlio dell'uomo*.
In questa qualifica Bloch vede sintetizzato il discorso rivoluzionario di cui Gesù si fa portatore. Il *figlio dell'uomo* è uguale al padre, a dio. In questa *uguaglianza* risuona l'eco di quell'*eritis sicut deus* col quale il serpente del paradiso terrestre aveva provocato l'inizio dell'umanizzazione dell'uomo togliendolo all'innocenza animale. L'uguaglianza dell'uomo con dio è la detronizzazione di dio. L'uomo nuovo di cui Gesù si fa portatore non è il ricco, schiavo protetto dal tradizionale dio-padrone, è l'uomo libero che si fa dio, ma questo dio è il dio *che non è ancora*, è *futurum*, rivoluzione. L'*ateismo* di Gesù è la religiosa preparazione della *rivoluzione*.
In Bloch si rovesciano dunque paradossalmente alcune prospettive del *dialogo* nostrano.
In Italia (e in Francia) qualche marxista aveva cercato una *transazione* (fra cristianesimo e cosiddetto *ateismo* marxista) a tutto discapito dell'*ateismo*; Bloch rinviene invece la possibilità di suturare il discorso del cristianesimo con quello della rivoluzione sul terreno *comune* dell'*ateismo*.
Vale la pena di considerare da un *punto di vista marxiano* la prospettiva *utopica* di Bloch.
Come si è già accennato, Marx era del parere che almeno la religione del suo tempo non contenesse alcun elemento realmente utopico.
Dedurre poi da dio l'uomo rivoluzionario (posto che questo sia l'autentico proposito di Bloch) sarebbe stato, per lui, permanere nell'alienazione, fondare la rivoluzione su un *altro* dall'uomo, togliere all'uomo la sua autonomia, la libertà di costituirsi come rivoluzionario.
L'operazione di Bloch si fonda, del resto, su una sopravvalutazione della Bibbia che è abbastanza discutibile.
Che la Bibbia sia *fabula tua* per ogni uomo non è molto coerentemente sostenibile: lo stesso Hegel - come, del resto, ricorda Bloch - era ben poco propenso ad accettare come *fabula sua* almeno l'*antico testamento*. E il medesimo Bloch, a proposito della hegeliana *Filosofia della religione*, riconosce che «nell'ordine di Hegel, Zeus e Jupiter vengono dopo Jahwe, e questo nella successione gerarchica del sistema significa sempre: sono ad uno stadio superiore di sviluppo. Di conseguenza Hegel non fa scaturire il cristianesimo tanto dalla Galilea e da Gerusalemme, quanto, in misura maggiore, dalla Grecia e da Roma. Opera qui in Hegel un'avversione persistente fin dalla gioventù, misticamente alimentata, contro la religione rabbinica della Legge, e in particolare una retrodatazione antistorica di essa nell'antico Israele, senza riguardo ai Profeti. Ma sono inoltre gli dei della Grecia - con la nostalgia dei suoi anni di gioventù, comune a Hölderlin e a Schiller - che vengono qui impiegati, perlomeno contro la parte più remota e sfigurata dell'Antico Testamento (...)» [214]. Sicché «Hegel rappresenta la religione ebraica nel suo complesso come una riduzione alla

[214] Cfr. E. Bloch, *Soggetto-Oggetto: commento a Hegel*, Il Mulino 1975, p. 333.

legge mosaica e al mero 'timore del Signore'» [215]. Per un poderoso intelletto come quello di Hegel, dunque, la Bibbia *non era* fabula sua!
Ma, se ci si sforza di leggere marxianamente lo *spirito*, se non la *lettera*, dell'affermazione di Bloch, la si può, forse, tradurre, in maniera più accettabile, così: se è vero che il cristianesimo è la *forma* della religione *in quanto tale*, certo, *per ogni uomo* (ma religione χατ'έξοχήν - come afferma Marx -se esso è dunque che sia *religioso*!) la Bibbia (o, almeno il *nuovo testamento*) è *fabula tua*. Ma appunto *fabula*; e per ogni uomo *religioso*: il che già esclude, di per sé, che si tratti di un libro valido *per tutti*.
Si tratta *oggi* di un libro sempre meno popolare, meno letto e quindi meno influente, almeno nei paesi protestanti, perché in quelli cattolici - soprattutto dopo la Controriforma - popolare non fu mai. Se poi lo consideriamo nella prospettiva della totalità delle civiltà umane constateremo che è un libro che per parecchie culture non europee ha scarsa risonanza.
Per quanto poi riguarda il segreto della persistenza della sua influenza secolare in talune aree limitate alla civiltà europea (e alle civiltà da essa *colonizzate*), esso potrebbe essere almeno parzialmente esplicato come persistenza di uno strumento ideologico usato in epoche diverse da classi dominanti diverse e proprio per schiavizzare coloro che nel dio biblico finivano per proiettare (ed esaurire in questa proiezione) le loro proteste e le loro aspirazioni in vista di una società diversa.
La forza persuasiva *unica* del testo biblico - specialmente se confrontato con le grandi opere di poesia delle più svariate civiltà umane - è dovuta alla sua intrinseca efficacia o alla suggestione mediante la quale veniva presentato, sin dall'epoca dell'educazione infantile, come *parola di dio*? E' probabile che qualsiasi grande opera di poesia potrebbe assumere una suggestiva dimensione religiosa se si fosse abituati, fin da bambini, a considerarla non solo da un punto di vista meramente letterario, ma come parola di dio. Che Lao Tse o Budda non siano popolari in occidente come la Bibbia non vuole affatto dire che questo testo parli maggiormente all'umanità che non il *Tao Te King* o i *Sutra* buddisti, poiché certamente in oriente essi hanno avuto ed hanno ancora una popolarità incommensurabilmente superiore a quella della Bibbia; vuol dire solo che alla mentalità religiosa dell'occidentale la Bibbia e più familiare.
E poi *oggi* - nel regno della *manipolazione delle coscienze* promossa dalla società capitalistica avanzata, nel regno dei mistificanti *mass-media* - di contadine che nella loro capanna sull'Erz leggono la Bibbia ve ne sono sempre meno e invece di leggere la Bibbia oggi si viene drogati dalla televisione, dalla radio, dal calcio, dal cinema, dalle canzonette, dai fumetti, etc.; la domanda sui programmi delle lavatrici o sui programmi televisivi va sostituendo la meditazione sulle domande di Giobbe; l'uomo dell'*alienazione di massa* non propone più i propri problemi nel linguaggio della Bibbia, ma, ahimè (quando se li pone), nei termini dei *refrains* delle canzonette.
Se anche dunque uno degli dei della Bibbia coagulasse in sé la stratificazione dei progetti rivoluzionari in lui proiettati dalle secolari miserie dell'uomo religioso, sarebbe *oggi* ben poco ascoltato e quindi la sua venerazione avrebbe ben poca efficacia eversiva.
E, del resto, quali sono le vere e proprie rivoluzioni che si sono fondate sul dio biblico del *futurum*? Quella dei contadini e di Thomas Münzer? Un'eccezione nella storia della civiltà *cristiana* e - non dimentichiamolo - uno *scacco*.
Il cristianesimo - nella sua storia secolare - è sempre stato ben più importante come ortodossia conservatrice che come eresia rivoluzionaria. Le eresie non hanno portato ad alcuna *efficace* e duratura rivoluzione. E se anche la rivolta di Münzer e dei suoi contadini poté trovare nella parola del dio biblico sostegno e conforto ma subì la più cocente sconfitta - nonostante *allora* l'orizzonte teologico fosse ancora abbastanza il massimo orizzonte nel quale gli uomini occidentali si prospettassero i problemi *anche* della rivoluzione - che efficacia può avere *oggi*, per una rivoluzione, quella parola del dio biblico che diventa sempre più fievole, quando il massimo orizzonte dell'ideologia non è ormai più quello della teologia e della religione?
E' proprio per questo che Marx escludeva per la *rivoluzione sociale* del suo tempo - e a maggior ragione la escluderebbe pel nostro - quella mascheratura *religiosa* che in epoche precedenti - come

[215] Cfr. ibidem, p. 359.

per esempio sotto Cromwell - aveva giovato alla esaltazione dei compiti rivoluzionari che gli uomini si ponevano. Ma Bloch potrebbe forse paradossalmente ribattere che proprio l'esito *finora* non rivoluzionario del cristianesimo potrebbe essere una garanzia della sua *potenzialità* rivoluzionaria: una riserva esplosiva rimasta *latente* e che tanto più pericolosamente potrebbe un giorno conflagrare nella rivoluzione!
Scrive, infatti, nelle pagine introduttive del suo *Thomas Münzer, teologo della rivoluzione* (1921-1964): «Ci mescoliamo noi stessi al passato in maniera vivente. Sicché, anche gli altri rivivono, metamorfosandosi; i morti risuscitano; con noi, le loro gesta vanno di nuovo adempiendosi. Münzer ha visto la suo opera brutalmente spezzata, ma il suo volere s'è aperto su vastissime prospettive (...). In se stessi, i vinti, Thomas Münzer e tutto ciò che il suo sguardo insegna a dire, appartengono già alla filosofia della storia, o meglio: a un dominio che trascende la storia: un palinsesto che ci racconta apparentemente la guerra dei contadini, ma sovraimpressa su una più fondamentale riflessione: quella che riguarda un altro mondo».
Se si accetta l'idea che la *rivolta dei contadini* è se stessa e, *nello stesso tempo*, è, *per noi*, un *altro mondo*, è precisamente perché un *altro mondo è sorto* (o sta per sorgere) ed esso la *comprende* nel proprio più vasto orizzonte. E' dunque la *Rivoluzione* (e il suo mondo) e non la *religione* che può *ripresentificare* le potenzialità eversive di Münzer e renderle (una volta che siano 'tolte' sul suo proprio piano) *attuose*.
Il Gesù di Bloch è un *messia politico* crocifisso perché predicava la rivolta contro i ricchi.
In realtà Gesù è tutte le stratificazioni di significati e di valori che successivamente nella storia sono stati attribuiti a quel nome (e lo strato rivoluzionario è stato il più occultato e quindi il meno efficace), ma anche ammettendo che quello blochiano sia quello autentico, *oggi* che le complesse motivazioni di una rivoluzione sono scientificamente analizzabili e prospettabili, che senso può avere richiamarsi al generico messaggio anticapitalistico (se tale fu veramente!) di un *visionario* che aveva presente eventualmente la specifica situazione storica di 1900 anni fa? E' appunto quanto si chiede il Marx dell'*Anti-Kriege*, che va sostituendo ai comunismi mistici e religiosi quel comunismo concretamente *utopico* che delineerà per la prima volta - poco dopo - nel *Manifesto*.
Il Gesù' di Bloch è anche il Gesù degli eretici.
Oggi che il cristianesimo affonda nel conformismo ed è a sua volta vittima della manipolazione della coscienza (sicché non suscita più alcuna *eresia* che non sia facilmente addomesticabile) che opportunità può presentare un *dialogo* fra *marxismo* e *cristianesimo eretico*?
Ma il Gesù blochiano, presentandosi come *futurum*, ambisce di costituire anche un discorso sulla rivoluzione.
L'escatologia e l'utopia dalle quali emana sono una perpetua minaccia alla *positivizzazione*, a quella *positivizzazione* che può ossificare anche la *rivoluzione*, presentandola come un *oggi* ormai *attuato*.
Ci sono anche chiese marxiste e positivizzazioni marxiste - lo stalinismo insegni.
Gesù e Marx si incontrano dunque, nel discorso blochiano, proprio sul tema *rivoluzionario* dell'avvento del *novum* in quanto *futurum*, che non è solo demistificazione dell'*oggi*, ma è il *totalmente altro* che non permette all'*oggi* istituzionalizzato, ossificato, di valere come norma, come modello, come valore perpetuo, non aperto sulla *speranza* di un *domani* diverso. Il comunismo di Marx - un *futurum* come il *ritorno di Gesù* - va pertanto rivolto contro le *positivizzazioni* di qualsiasi chiesa marxista, apre le prospettive per un perpetuo rinnovamento del marxismo, per quel *novum* e quel *futurum* che potrebbero forse tradursi nell'espressione (marxiana) *rivoluzione ininterrotta*.
Ma valeva la pena - si chiederà qualcuno - di scomodare un Gesù *ateo* per fare un discorso sulla necessità di riconoscere la carica *utopica* del marxismo in quanto *futurum*? Non è il marxismo nella sua fondamentale *storicità* una continua contestazione della *positivizzazione*?
E, d'altra parte, che cosa ha da spartire l'*utopia* dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* - dove si parla di *naturalizzazione* dell'uomo e di *umanizzazione* e *resurrezione* della natura - con l'utopismo *religioso*?

Certamente il gusto per l'esegesi e la letteratura biblica ha un ruolo decisivo nell'impostazione del libro di Bloch, ma, che si condivida o meno quel gusto e gli sviluppi barocchi che hanno le sue metafore nonché l'espressione molte volte immaginificamente lutulenta, resta certo suggestivo il suo tentativo, sia pur paradossale, di rivolgere al marxismo - partendo da un'originale interpretazione della Bibbia - alcune domande che oggi sono *per esso* di grande importanza.
Certo, può meravigliare che, in tutto il libro, di Marx si parli relativamente poco, ma quel che se ne dice ha, per il tema della religione, una grande importanza.
Si prenda, per esempio, la dibattutissima definizione marxiana della religione come *oppio del popolo*. Per Bloch, «le critiche marxiste dell'oppio del popolo (...) non consistono tanto, come nel XVIII secolo, in oltraggi ed ingiurie, quanto in qualcosa di più acuto: nelle analisi economiche. E giacché questi criteri quando furono messi alla prova, ad esempio sotto Pio XII, si rivelarono sempre più veri, non li si può abbandonare al marxismo volgare. Essi appartengono invece al marxismo più alto...» [216].
Per di più marxismo e anti-marxismo *volgari* hanno insistito sulla definizione *oppio del popolo* senza inserirla nel suo proprio contesto. E il contesto riguarda precisamente la *dialettica* della *coscienza religiosa*. In quel contesto «sono presenti il *sospiro* e la *protesta* contro il cattivo stato presente e la sua voce chiara non parla solo di addormentamento. Contro ogni volgarizzazione si è potuto mettere in luce così che la predicazione nella guerra dei contadini tedeschi significava qualcosa di più e di diverso da una *mantellina religiosa* (come pensò poi Kautsky)...» [217].
Bloch tuttavia - come altri - pare non tener troppo conto che la *coscienza religiosa* è appunto - per Marx - straziata dalle opposizioni che le sono intrinseche: è, sì, il *lamento della creatura oppressa*, ma è anche, *nello stesso tempo*, l'alienante (perché falsa) *compensazione-toglimento* di quel *lamento*. Per la *coscienza religiosa* il cielo resta perennemente *aldilà*, l'infelicità e il lamento permangono.
Bloch, ponendo *unilateralmente* l'accento sul valore di denuncia e di eversione del *polo del lamento* della *coscienza religiosa*, finisce forse per privilegiarlo, disarticolandolo dall'altro polo, quello del falso toglimento, che pure le è essenziale.
In ciò parrebbe essere molto più vicino a Feuerbach che non a Marx. Al Feuerbach, per esempio, che, nell'*Essenza del cristianesimo*, scrive: «Die Religion ist der Traum des menschlichen Geistes. Aber auch im Traume befinden wir uns nicht im Nichts oder in Himmel, sondern auf der Erde - im Reiche der Wirklichkeit, nur das wir die wirklichen Dinge nicht im Lichte der Wirklichkeit und Notwendigkeit, sondern im entzückenden Scheine der Imagination und Willkür erblicken. Ich tue daher der Religion - auch der spekulativen Philosophie oder Theologie - nichts weiter an, als das ich *Augen öffne*, oder vielmehr nur ihre *Einwarts* richte, d.h. verwandle nur den Gegenstand in der Vorstellung oder Einbildung in den Gegenstand in der Wirklichkeit» (La religione è il sogno dello spirito umano. Ma anche nel sogno noi ci troviamo non nel nulla o in cielo, ma sulla terra - nel regno dell'effettualità, solo che vediamo le cose effettuali non nella luce della verità e della necessità, ma nel fascinante lucore dell'immaginazione e dell'arbitrio. Alla religione - ed anche alla filosofia speculativa ovvero alla teologia - io non faccio altro che *aprire gli occhi*, o piuttosto ne drizzo la mira volta *al di dentro*, per esempio, converto solamente l'oggetto della rappresentazione o dell'immaginazione in oggetto dell'effettualità) [218].
Anche la religione *alta* di Bloch guarda *in cielo* o *al di dentro* e distoglie lo sguardo dalla terra e dai suoi problemi, scorti invece pungentemente dalla religione *bassa*. Sicché parrebbe esserci una analogia anche fra la distinzione feuerbachiana di *essenza teologica* ed *essenza antropologica* (o *vera*) della religione e la blochiana distinzione fra *bibbia gerarchica dei preti e dei padroni* (trascendenza *verticale*, *alienazione*) e *bibbia mormorante degli oppressi* (essenza vera o *umana* del cristianesimo, suo sotterraneo *ateismo*, inteso come conversione all'uomo, alla trascendenza *orizzontale* del *futurum* del volto *disvelato* di dio in quanto uomo).

---

[216] Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 95.
[217] Cfr. idem, p. 96.
[218] Cfr. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Reclam, Stuttgart 1969, p. 26.

Ma per Marx la *coscienza religiosa, infelice*, è proprio la contraddittoria *unità* di quei due poli ed è lo strazio del perpetuo rollio fra l'uno e l'altro, in cui appunto essa consiste, che forse può aprirle il varco verso il proprio autentico toglimento, verso la disalienazione.
Bloch non tiene sufficientemente conto, in altre parole, del fatto che la *forma* stessa della coscienza religiosa è, per Marx, alienata, indipendentemente dai suoi contenuti. Se si trascura la *forma* alienata della globalità degli atteggiamenti della coscienza religiosa, se si assolutizza, invece, solo il polo della *protesta*, allora diventa facile affermare - come fa Bloch - che «nel marxismo è comunque implicata - come balzo mediato dal regno della necessità a quello della libertà - tutta l'eredita sovversiva e non statica di cui è permeata l'intera Bibbia e che per troppo tempo è stata nascosta» [219]; anche se per Bloch - come si è detto è l'*ateismo* biblico che va soprattutto collegato al marxismo, sicché «l'impulso di Cristo possa vivere anche se Dio è morto» [220].
La legittimità del marxismo come erede della contestazione biblica è da Bloch sostenuta anche col ricorso - abbastanza discutibile per una psicoanalisi ortodossa - alla concezione che, a prima vista, parrebbe *junghiana* degli *archetipi*, ma che, invece, è provocatoriamente polemica proprio nei riguardi di *ogni* prospettiva psicoanalitica, da Bloch considerata essenzialmente rivolta *verso il passato*, non disponibile per una apertura ed un discorso sul *futuro*.
A dire il vero, tuttavia, non mancano nel tardo Freud spunti *utopici* che Bloch potrebbe, invece, ampiamente sfruttare: quello, per esempio, del *prosciugamento dell'abisso dell'Es*, che, blochianamente, potrebbe anche essere letto, come *toglimento* (mediante la rivoluzione) di quanto è stato represso-rimosso; di un *urlo*, trasformato in *silenzio* secolare, che potrebbe essere posto accanto alle *mormorazioni*, protese all'attuazione, dei suoi cristiani escatologici. Ma Bloch non legge questa prospettiva freudiana ed usa a modo suo, anti-psicoanaliticamente, la nozione di *archetipo*: è infatti «proprio attraverso gli impliciti archetipi di *libertà*, di *regno*, di *destino dominato,* che il marxismo giunge alla vera pienezza, al *totum*, benché abbia subito in larga misura le stesse dei formazioni che colpirono il cristianesimo salito al ruolo di religione romana di Stato» [221].
Anche se Bloch ammette che l'albero che porta i frutti della rivoluzione («quelli di una reale, e non fittizia rivoluzione socialista») non «deve stare sul suolo tradizionalmente religioso» [222], tuttavia presenta una concezione della religione e dell'ateismo che, almeno a prima vista, difficilmente potrebbe dirsi marxiana. Per lui il marxismo «afferra il vivo della religione traendolo dalla religione morta, il trascendere senza trascendenza, il soggetto-oggetto della fondata speranza» [223]. Per lui «l'ateismo è il presupposto dell'utopia concreta, così come la concreta utopia è l'irrinunciabile implicazione dell'ateismo. L'ateismo e la concreta utopia sono insieme, nello stesso atto fondamentale, l'annientamento della religione e la sua speranza eretica che cammina su piedi umani» [224].
Il lettore di Marx può legittimamente chiedere a questo punto se Bloch si richiami veramente al fondatore del marxismo o non piuttosto a quel Feuerbach pel quale - diversamente da Marx -l'ateismo era la *verità* della religione e la riconquista dell'*essenza umana* da parte dell'uomo: «Der Atheismus (...) das Geheimnis der Religion selbst ist» (L'ateismo è il segreto della religione stessa) dice la *Vorrede* del 1843 de *L'essenza del cristianesimo* [225].
Come s'è visto, Marx invece dava dell'ateimo tutt'altra valutazione e - come per la religione - lo metteva sotto la costellazione dell'*alienazione*, in quanto *religione rovesciata*.
Marx aveva poi fatto i conti col cristianesimo della *terza età,* con l'utopismo religioso-comunistico (che si abbandona alle liriche previsioni del crollo dell'idolo di Mammona in luogo di analizzare concretamente la fase capitalistica cui è pervenuta l'umanità) escludendo dal punto di vista marxista

---

[219] Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 102.
[220] Cfr. idem, p. 220
[221] Cfr. idem, p. 269.
[222] Cfr. idem, p. 297.
[223] Cfr. idem, p. 298.
[224] Cfr. idem, p. 299.
[225] Cfr. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, cit., p. 22.

chiunque pretendesse «sacralizzare e in qualche maniera *cultualizzare la rivoluzione*» [226] in quell'*Anti-Kriege* in cui ironizza sulle apocalissi biblico-mitologiche che non possono che confondere la presa di coscienza che per il proletariato è necessaria in vista della presa del potere.
Della lettura di un simile testo non v'è traccia in questo libro di Bloch, che, invece, lo cita in altri suoi lavori, e che pure, da marxista, avrebbe ben dovuto confrontare la propria concezione *utopica* con la liquidazione marxiana dell'*utopismo* religioso.
L'utopia, il *principio-speranza* di Bloch, non corrono il rischio - anche se l'autore non ha affatto avuto quest'intenzione - di fare da basamento alle *anime belle* del marxismo, a chi in nome del *novum* e del *futurum* può finire per non volersi sporcare le mani nel *positivizzato* presente onde mutarlo?
Certo un simile rischio può esserci, ma non si deve neppure trascurare il fatto che, per Bloch, l'*utopia* non è semplicemente *prospettiva* aperta sul *futuro*, ma anche tensione radicata nelle *potenzialità* del *passato* e del *presente*, che urgono alla loro *attuazione*. Non è cioè solo un *concetto-progetto* che si disloca sul piano del *soggettivo*, ma ha la sua corrispondenza *anche* in una *dialettica oggettiva* in via di evoluzione.
D'altra parte, occorre dare rilievo alla carica demistificante dell'*utopia* di Bloch in ogni situazione in cui - come accade in alcuni paesi europei - la prospettiva rivoluzionaria sia messa da parte, anche come τέλος finale, in nome del pessimistico richiamo alla *realtà* del *presente*, che non consentirebbe *rivoluzioni* ma solo *riforme*, o, peggio ancora, magari neppure quelle, ma solo la conservazione dello *status quo*, sotto il nome salvifico di *salvaguardia delle istituzioni* (e, cioè, delle stampelle della borghesia).
Togliere la prospettiva - anche non immediata - della *rivoluzione* non significa immeschinire nel pessimismo dell'*oggi* ineluttabile il proletariato e la sua potenziale *coscienza rivoluzionaria* e spingerlo ad assumere la alienante - ed a lui estranea - dimensione *heideggeriana* del *niente che nientifica*? Che significa, infatti, pretendere di *riformare* questo mondo della manipolazione e dell'alienazione se non si ha almeno la prospettiva di un *totalmente altro* da esso, di un suo radicale mutamento, della sua futura distruzione? Ora che nelle società di capitalismo avanzato l'alienazione è *totalità*, che senso può avere *riformarne* poca o molta, se non si progetta - almeno in prospettiva - il suo totale *toglimento* e non lo si va preparando *giorno per giorno*, *qui* ed *ora*? Non è questo un ossificarsi in un *oggi* senza speranza e con la speranza spegnere anche l'impulso all'azione veramente rinnovatrice?
Quale comunque sia la valutazione che si ritenga di dare dell'utopia blochiana, resta il fatto che Bloch - anche ignorando alcuni testi marxiani che sarebbe stato bene discutere - dà, come pochissimi altri interpreti del nostro tempo, una valutazione decisiva della funzione che la teoria della religione ha nell'*intero* arco del pensiero marxiano.
A differenza di Charles Wackenheim - che pure ha dedicato all'analisi de *La faillite de la religion d'après Karl Marx* una delle più importanti monografie pubblicate sull'argomento [227] - Bloch ha infatti bene inteso il ruolo centrale che la teoria della religione giuoca nel pensiero di Marx.
Se per Wackenheim - per cui i *Grundrisse*, le *Teorie sul plusvalore*, il *capitolo VI* inedito del I libro del *Capitale* sono testi muti - l'elaborazione della teoria religiosa marxiana si arresta al 1848 (il seguito della meditazione marxiana sulla religione, per lui, non sarebbe altro che *attività propagandistica*, sicché nel suo libro viene completamente trascurata la rilevante parte sostenuta, nei testi di critica economica di Marx, dal continuo demistificante confronto dell'alienazione religiosa con l'alienazione dell'economia capitalistica borghese); per Bloch, al contrario, «non si deve mai dimenticare che se non ci si fosse mai volti prima ad un esame della religione ed alla sua critica conseguente, la dottrina dell'alienazione e la critica della merce di Marx sarebbero difficilmente apparse. Basandosi su ciò Marx non solo mise in luce lo spreco di tesori umani che avviene nel cielo, e neppure volle solo recuperarli come Feuerbach portandoli dall'alienazione ad un *genus* uomo meramente astratto. Ma al cielo egli aggiunse tutta l'ideologia dell'alto e denunciò non

[226] Cfr. Henri Desroche, *Marxisme et religions*, Paris 1962, p. 119.
[227] Cfr. op. cit., Presses Universitaires de France, Paris 1963.

l'uomo astratto, ma l'insieme presente dei rapporti capitalistici, e soprattutto le loro vittime, gli affaticati e gli oppressi » [228].
«La penetrazione antropologica, religioso-critica degli idoli e del servizio degli idoli non giunse senza motivo dal cielo alla terra. Non senza motivo Marx parla ancora del *feticcio* della merce e delle *illusioni* dell'ideologia; svelato ciò in forza dell'economia, caddero dagli occhi anche bende meno trascendenti. E' indicativo che tutta questa analisi della alienazione che tenta un recupero della realtà alienata per riportarla nell'umano soggetto cominciò con la critica della religione; ciò vien pensato sulla linea dei nostri *tesori sprecati nel cielo* del giovane Hegel e con la posteriore *critica antropologica della religione* del non molto profondo e tuttavia martellante Feuerbach. Tutto ciò finisce per essere un fatto libresco quando Marx fece conoscere l'evento rapina dell'alienazione scesa dal cielo mitico alla forma-merce dell'*esser-ci* terrestre e dell'annientamento a merce, a forza lavoro reificata del suo produttore » [229].
Il vigoroso richiamo blochiano all'avvertimento metodologico marxiano che *la critica della religione è il presupposto di ogni critica* diventerebbe certo ancor più efficace se si aggiungesse - come mostra tutta l'opera del Marx maturo critico dell'economia capitalistica - che il carattere di *presupposto* della critica religiosa non va inteso soltanto in maniera puramente *temporale*, come *prologo* della critica della economia politica, ma, appunto, in maniera *metodologica*, come fece il Marx dei *Grundrisse*, delle *Teorie sul plusvalore*, del *Capitale* etc. per il quale, in occasione della critica anche scientificamente analitica dell'alienazione socio-economica, occorre sempre *ricominciare* a riproporre quel modello di demistificazione di ogni ideologia che consiste nel paragonare le paradigmatiche modalità dell'alienazione religiosa a qualsiasi altro tipo di alienazione.

Religione e manipolazione

La valorizzazione di alcuni aspetti della *coscienza religiosa* compiuta da alcuni rappresentanti di partiti comunisti europei - soprattutto quello italiano e francese - in concomitanza con la sterzata giovannea e l'apprezzamento blochiano della latente carica rivoluzionaria del cristianesimo *ateo*, ha come presupposto la convinzione della non trascurabile importanza - anche *oggi* - della religione.
Si tratta di una falsa ottica, caratteristica di chi analizza il fenomeno in paesi europei di antica tradizione cristiana, oppure la religione è oggi proprio veramente in piena fioritura?
Se Togliatti si diceva convinto che fra cinquant'anni «il mondo sarà dominato da noi e dai cattolici e certo troveremo i punti per una collaborazione reciproca» [230], è da poco scomparso un marxista - autorevolissimo - che simmetricamente rovescia il punto di vista togliattiano.
La previsione marxiana dell'estinzione della religione sarebbe stata tanto tempestiva che la religione non attenderebbe cioè neppure l'avvento di una compiuta società socialista per dare i segni della propria fine. Agonizzerebbe già nel sistema capitalistico avanzato.
Per valutare una simile interpretazione occorre tener presente come György Lukàcs ha recentemente caratterizzato la *struttura* socio-economico-lavorativa alla quale dialetticamente si connette *oggi* anche il problema della crisi della religione.
«Se torniamo indietro di ottanta o cent'anni, al tempo in cui ha operato Marx, vediamo che l'industria dei mezzi di produzione era, nella sostanza, largamente organizzata su scala capitalistica; una volta che abbiamo nominato anche l'industria tessile, l'industria molitoria, l'industria dello zucchero, abbiamo passato in rassegna pressoché tutti i settori economici della grande industria capitalistica. Ora, negli ottant'anni seguenti l'intero Consumo è stato investito dal processo capitalistico. Non parlo soltanto dell'industria delle scarpe, confezioni, ecc.; è molto interessante il fatto che con tutti questi frigoriferi, lavatrici ecc., persino l'ambito domestico comincia a essere dominato dall'industria. Anche il settore dei cosiddetti servizi è diventato parte della grande

---

[228] Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 327.
[229] Cfr. ibidem.
[230] Cfr. C. Luporini, saggio cit., in *Contemporaneo - Rinascita*, n. 13, marzo 1965.

industria capitalistica (...). Coi mezzi della grande industria sorge un prodotto destinato al consumo di massa (basta pensare a prodotti quali le lamette da barba) che rende necessario uno speciale apparato per portare milioni di lamette da barba ai singoli consumatori. E io sono persuaso che l'intero sistema della manipolazione (...) è sorto da questa necessità e si è poi esteso anche alla società e alla politica. Ora questo apparato domina tutte le espressioni della vita sociale, dall'elezione del presidente fino al consumo di cravatte e sigarette. Basta sfogliare qualche rivista per trovare sufficienti esempi di questo fenomeno. Ma vi è un'ulteriore e diversa conseguenza: lo sfruttamento della classe operaia si sposta sempre più fortemente dallo sfruttamento mediante il plusvalore assoluto a quello operato attraverso il plusvalore relativo. Ciò significa che è possibile un aumento dello sfruttamento con un aumento del livello di vita del lavoratore (...). L'intero problema dell'estraniazione acquista una fisionomia interamente nuova. Al tempo in cui Marx scriveva i *Manoscritti economico-filosofici*, l'estraniazione della classe operaia significava immediatamente un lavoro opprimente a un livello quasi animale. In effetti l'estraniazione è stata, in certo senso, sinonimo di disumanità. Proprio per questo motivo la lotta di classe mirò per decenni a garantire, con richieste adeguate sul salario e sul tempo di lavoro, il minimo di una vita umana per il lavoratore (...). Ora, in certo senso la questione si è spostata; naturalmente, solo in certo senso (...). Il plusvalore assoluto non è morto, semplicemente non svolge più il ruolo dominante; quel ruolo che aveva svolto quando Marx scriveva i *Manoscritti economico-filosofici*. Ora, che cosa ne deriva? Che un nuovo problema si affaccia all'orizzonte dei lavoratori, cioè il problema di una vita fornita di senso. La lotta di classe al tempo del plusvalore assoluto era volta a creare le condizioni obiettive per una vita di questo genere. Oggi, con una settimana di cinque giorni ed un salario adeguato, possono già esserci le condizioni indispensabili per una vita fornita di senso. Ma proprio oggi sorge un nuovo problema: quella manipolazione che va dall'acquisto delle sigarette all'elezione del presidente, eleva una barriera all'interno degli individui tra la loro esistenza e una vita sensata. Infatti la manipolazione del consumo non consiste, come si afferma ufficialmente, nel fatto che si vogliono informare i consumatori su quale è il migliore frigorifero o la migliore lametta da barba, piuttosto è in gioco la questione del controllo della coscienza (...). A causa di questa manipolazione, l'operaio, l'uomo che lavora, è allontanato dal problema di come potrebbe trasformare il suo tempo libero in *otium* perché il consumo gli è istillato sotto forma di una pienezza di vita fine a se stessa, così come nella giornata lavorativa di dodici ore la vita era stata dittatorialmente dominata dal lavoro. La difficoltà sta ora nel fatto che deve essere organizzata una nuova forma di resistenza (...). Oggi ci sono una scienza del lavoro ed un'assistenza psicologica del lavoratore ma esse sono volte a rendergli accettabile, per mezzo della manipolazione, la tecnologia capitalistica esistente, non a creare invece una tecnologia capace di trasformare il lavoro in una esperienza degna di essere vissuta dal lavoratore. (...). Inoltre, si tratta veramente di un processo che non ha più come unico punto di riferimento la classe operaia: sotto questo aspetto, quanto cioè al plusvalore relativo e alla manipolazione, anche tutto il ceto intellettuale e tutta la borghesia sono egualmente soggetti al capitalismo, e alle sue manipolazioni, non meno della classe operaia. Si tratta perciò di risvegliare la vera autonomia della personalità di cui lo sviluppo economico che ha avuto luogo fino a questo momento ha creato le condizioni. Infatti è indubbio che la quantità di lavoro necessaria per la riproduzione fisica dell'uomo deve diminuire costantemente, il che significa che per tutti gli uomini può essere trovato lo spazio necessario per una esistenza socialmente umana» [231].

Qualora si tenga presente che nel mondo capitalistico esistono ancora notevoli zone di capitalismo *arcaico*, in cui l'uomo non è affatto liberato dal lavoro coatto in vista della pura sopravvivenza fisica (i fenomeni dell'emigrazione ed i paesi sottosviluppati sono lì a dimostrarlo), qualora si sottolinei che fra l'era arcaica del predominio - nelle società capitalistiche - del plusvalore assoluto e l'epoca contemporanea, in cui predomina il plusvalore relativo, la *continuità dell'estraniazione* è assicurata dal fatto che i lavoratori produttivi (quelli che creano al capitalista il plusvalore) vedono pur sempre la loro propria forza-lavoro cosificata ergersi nemica davanti a loro nelle varie epifanie che il capitale può assumere, la valutazione lukacsiana sull'incombenza del problema della

[231] Cfr. W. Abendroth, H. Heinz Holz, L. Kofler, *Conversazioni con Lukács*, De Donato 1968, pp. 62-67, passim.

manipolazione va senz'altro accettata, anche se si deve insistere sul punto che la manipolazione delle coscienze unifica nell'alienazione lavoratori *qualitativamente diversi* come *proletari* (lavoratori *produttivi*) e intellettuali, colletti bianchi, ceto borghese etc. (lavoratori *improduttivi*) e che un eventuale mutamento rivoluzionario della società capitalista in cui fiorisce la manipolazione potrà anche sorgere dall'alleanza di tutti quei ceti ma avrà - e dovrà avere - il suo ineliminabile fulcro nella classe dei *lavoratori produttivi*, l'opposto dialettico diretto del *capitale* [232].

E' nella avanzata società capitalistica manipolatrice che la religione entra in agonia e che, nello stesso tempo, anche se morente, può allearsi alla rivolta marxista alla manipolazione in nome e in vista di un conferimento di senso a quella vita umana che nell'estraneazione capitalistica l'ha totalmente perduto.

Per quanto riguarda il primo aspetto - agonia della religione - Lukács dà *pienamente ragione* all'analisi propostagli da Leo Kofler durante un'intervista.

Secondo quest'analisi, in regime di capitalismo avanzato: «le grandi masse (...) veramente pongono al posto di Dio non l'io spirituale soggettivamente elevato a mondo autentico... ma il consumo, persino il tempo libero, ecc., nel modo manipolato prima già discusso. Partendo da questo principio (...) possiamo (...) soffermarci sul fatto che la perdita di spiritualità delle masse avviene in misura così ampia da dissolvere persino la coscienza religiosa, per tradizione profondamente radicata e sulla quale Marx ha richiamato l'attenzione. La coscienza religiosa si dissolve prima di quanto Marx avesse previsto, non nella società senza classi bensì su basi ad essa opposte. Anche qui siamo di fronte a un tipo di ateismo religioso la cui manifestazione consiste forse nel fatto che oggi le chiese sono di tanto in tanto piene, ma sono piene in parte di atei. Contemporaneamente osserviamo in modo assai concreto singolari scivolamenti nel magico. Ciò significa che il magico prende il posto che originariamente spettava alla religione; si vedano i tentativi di mutare il destino attraverso il totocalcio e l'astrologia, che sono da classificare, dal punto di vista della moderna razionalizzazione, come miti magici o quasi religiosi. A questo ambito appartengono i tentativi di procurarsi una vita degna d'essere vissuta attraverso la droga (...). Certe persone come il noto psicologo dell'Università di Harward, Leary, fondano colonie per educare a una *vita trascendentale*; ci sono effettivamente teologi, come il professore di religione Clark, che conducono esperimenti con studenti di teologia (sottolineo: studenti di teologia). Il risultato è che studenti e teologi affermano di essere più vicini a Dio con l'LSD e lo stesso Clark conferma il giudizio » [233].

Dunque - se si accetta il parere di Leo Kofler - nella società del capitalismo avanzato la famosa definizione marxiana della religione come *oppio* del popolo si è andata dialetticamente rovesciando nel proprio opposto, l'oppio va diventando – cioè - la *religione del popolo*!

E questo sia detto non col fine di stigmatizzare e colpevolizzare i drogati (a questo già pensa la società dei consumi, che, del resto contraddittoriamente ha un preciso interesse anche nel consumo della droga); non per condannare indiscriminatamente la droga (ce n'e di innocua e ce n'e invece di distruttivamente assuefacente; v e un uso *per imitazione* e un uso, del tutto diverso. che impiega la droga - come hanno testimoniato Walter Benjamin e Allen Ginsberg - per *allargare l'area della*

---

[232] Ma è proprio su questi punti che Lukács pare non voglia porre l'accento. Secondo lui, nei paesi di capitalismo avanzato «la distinzione oggettiva tra impiegato e operaio diventa di fatto sempre minore» (cfr. *Conversazioni con Lukács* etc., cit., p. 107). In concomitanza con questo fatto - dipendente a sua volta dal passaggio da un regime basato sul plusvalore assoluto a un regime basato sul plusvalore relativo - il proletariato tende a perdere la sua propria *coscienza*: «la tendenza alla rivoluzione della classe operaia era molto più grande al tempo del plusvalore assoluto di quanto sia oggi» (cfr. idem, pp. 104-105); sicché - essendo «proprio la separazione tra proletari e proletari con i colletti bianchi (...) dal punto di vista economico obiettivo in via di sparizione» (cfr. idem, p. 105) - «non c'è altra alternativa a quella di portare dall'esterno la coscienza di classe nel movimento operaio» (cfr. ibidem). Se «le teorie rivoluzionarie fino a Marx non sono uscite, anche allora, direttamente dalla lotta della classe operaia e Lenin non aveva a torto constatato, riprendendo una posizione di Kautsky, che la teoria della rivoluzione deve essere portata al movimento operaio dall'esterno» (cfr. ibidem), «oggi, dato che la situazione oggettiva sotto vari aspetti, è molto più sfavorevole di quanto fosse nel capitalismo anteriore, il significato di questo *dall'esterno*» è «straordinariamente più pregnante» (cfr. ibidem). Di qui l'importanza che assumono per Lukács - e indipendentemente, pare, dal loro rapporto con un partito proletario (ma bisogna fare i conti con i partiti che ancora soffrono dei postumi dello *stalinismo*) - gli intellettuali, «quelli radicali», che devono «elaborare i principi e i metodi» che dovranno servire a dare una coscienza proletaria ai proletari, quasi in una *torre d'avorio*. In questa situazione - ovviamente - il tema della *rivoluzione* dei produttori autentici del *plusvalore* contro il *capitale* va sempre più perdendosi in uno sfondo nebuloso.

[233] Cfr. *Conversazioni con Lukdcs*, cit., p. 69-71.

coscienza), ma neppure occultando l'uso che ne può fare il potere, il capitale, il padrone, in cerca di profitti vertiginosi; in grado di progettare - come pare abbia fatto coi rivoluzionari negri negli USA - la castrazione, mediante eroina, della rivoluzione.
Ma non basta. La religione secondo Kofler - va trasformandosi in una «dialettica di utilizzazione delle forme magiche, delle estasi orgiastiche per la soluzione dei problemi moderni dell'uomo. Ricordiamoci, per esempio, dei fenomeni estatico-convulsivi agli spettacoli dei Beatles. Quando questa problematica si ritira nella *privacy* dell'io, si crea un nuovo Dio, una nuova coscienza semireligiosa, come risultato del fatto che l'io, essendo oppresso, non trova una soddisfazione vitale nel lavoro, nella vita pubblica e sociale. Alla fine ci imbattiamo in una nuova, modernissima forma dell'irrazionalismo e dell'ateismo religioso che sarà oggetto di studio e di analisi molto importante per il marxismo moderno che mi sembra oggi più che mai in sviluppo» [234].
Lukacs - come s'è detto - ritiene che nell'analisi sull'agonia della religione Kofler abbia *pienamente ragione*. Per Lukács, infatti, oggi ormai non v'è più neppure «una lavandaia che crede nel cielo nel senso di Tommaso d'Aquino o a quello illustrato da Dante nella *Divina Commedia*. E' indubbio che l'intero fondamento ontologico dell'antica religione è crollato, e il fondamento ontologico è stato sempre uno dei moventi che determinano l'agire. Gli uomini religiosi, non solo da oggi, ma in sostanza dalla dottrina di Schleiermacher della *incondizionata dipendenza*, si trovano nella necessità di mettere semplicemente da parte la vecchia ontologia religiosa e perciò di cercare qualche nuova ontologia [235]. E' quello che nella mia *Estetica* ho chiamato esigenza religiosa. Ora, cos'è propriamente questa esigenza religiosa? E' il sentimento vago dell'uomo che la sua vita é una vita priva di senso e che egli non si può orientare in essa perché la vecchia ontologia della religione è crollata. Tale ontologia è veramente crollata nel senso che oggi nessun cattolico o protestante porrebbe più il Vecchio e il Nuovo Testamento a fondamento storico o ontologico delle sue azioni. Così queste persone oggi stanno di fronte al nulla; e quel tendere verso il soprannaturale che, come Lei dice molto giustamente, giunge persino alla magia, non è altro che il tentativo di trovare una nuova base nei confronti di questo smarrimento e di questo sentirsi in uno spazio vuoto» [236].
A questo punto, il discorso di Lukács sul possibile incontro della religione col marxismo rovescia simmetricamente le prospettive tracciate da alcuni protagonisti del *dialogo comunisti-cattolici*.
Se per qualcuno di costoro l'*essenza* stessa del cristianesimo - liberata da tutte le incrostazioni storiche che l'avevano deformata - non poteva non incontrarsi con le aspirazioni dell'umanismo marxista, per Lukács è nello svuotamento di senso, nell'annichilimento stesso del cristianesimo che

---

[234] Cfr. idem, p.71.

[235] E' proprio alla fondazione della *nuova ontologia* che Lukács ha dedicato il suo ultimo lavoro filosofico, dopo la monumentale *Estetica*. Ovviamente questa *nuova ontologia* si basa su una determinata nozione di *materialismo*. Per Lukács, «certe costellazioni ontologiche esistono del tutto indipendentemente dal fatto che esiste l'uomo. Se, per esempio, studio i diversi pianeti del nostro sistema solare per accertare se in essi è possibile la vita organica, ciò non ha nulla a che fare, in generale, con gli uomini» (cfr. idem, pp. 92-93). Ma insistendo sulla *oggettività* - in quanto *indipendenza* dall'uomo - delle *costellazioni ontologiche* (per esempio sulle «leggi necessarie del mondo inorganico» oppure sul «corso causale della realtà indipendentemente da ogni posizione umana» (cfr. idem, p. 87) Lukács non si allontana da quel Marx al quale pure propone un *ritorno*? Non disarticola quella dialettica uomo-natura che aveva permesso - per esempio al Marx delle *Tesi su Feuerbach* - di superare il materialismo *ingenuo* e *volgare* di Feuerbach e conseguentemente di abbandonare la distinzione fra *Objekt* e *Gegenstand*, sulla quale quello si fondava, per restringere il campo al rapporto - *dialettico* - dell'uomo storico col suo *Gegenstand*? E contro l'*indipendenza dall'esistenza dell'uomo delle costellazioni ontologiche* l'argomento escogitato dal Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* contro la nozione di *creazione* divina non avrebbe proprio alcuna efficacia? Il fatto è che per Lukács il *rapporto* dialettico *uomo-natura* come è proposto dal Marx dei *Manoscritti* non è altro che «un bell'aforismo» (cfr. idem, p. 89)!

[236] Cfr. *Conversazione con Lukács* etc., cit., pp. 74-75.
Le correnti «che mirano alla soddisfazione del bisogno religioso, seppure sotto forma di soluzione illusoria, di falsa ideologia» (cfr. idem, p. 187) sono potentemente aiutate - secondo Lukács - a perseverare nella loro illusione e nel loro vuoto dall'ideologia più tipica del capitalismo avanzato, il *neopositivismo*: «Non è (...) un caso che il neopositivismo proprio con la negazione dei problemi ontologici venga in aiuto a tale soggettivismo illusorio. Infatti la ontologia delle vecchie religioni in sé e per sé è crollata da secoli. Non c'è nessuno oggi che creda a questa ontologia. L'accettazione di quella nuova ontologia di cui abbiamo parlato (...) porterebbe al contrario a una riduzione del bisogno religioso e alla comprensione che non conduce a nulla. Perciò obiettivamente la pura negazione di quella presa di posizione ontologica per il motivo che sarebbe irrazionale e non filosofica è un grande aiuto a tutte queste tendenze religiose illusorie» (cfr. ibidem). E Lukács individua una diretta alleanza tra illusione religiosa e neopositivismo in Teilhard de Chardin. Citando un numero di *Temps Modernes* egli accenna, infatti, a «uno scritto in cui Teilhard de Chardin viene criticato in quanto ideologo della manipolazione. Effettivamente, tra la concezione di Teilhard de Chardin e, diciamo, *Weltanschauung* neopositivistica della manipolazione esiste un nesso molto stretto» (cfr. idem, pp. 85-86).

la religione può incontrarsi col marxismo, per tentare di dare, con lui, nuovamente senso al vivere umano.
Per Lukács, «il problema della vita significativa che ho sollevato in senso marxistico rispetto al mondo manipolato del capitalismo» è «in sostanza lo stesso problema che oggi si pone all'esigenza religiosa: a questo punto noi dobbiamo cercare di trovare la possibilità di una comunicazione. Due sono gli ostacoli che vi si frappongono. Uno è costituito dalla concezione dogmatica di molti marxisti che ricorrono ai vecchi argomenti dell'ateismo oggi ormai privi di ogni efficacia. D'altro lato, non è un caso che uomini come Garaudy, certe figure come, diciamo, Teilhard de Chardin, tentino un incontro ideologico. Naturalmente non c'è nessun reale avvicinamento e noi coll'approvazione delle loro false posizioni non possiamo portare nessun aiuto a queste persone, la cui esigenza religiosa è autentica ma che cercano per essa appoggi ideologicamente sbagliati. Per il marxismo questo è un problema molto complesso e io lo caratterizzerei ricordando come non sia un caso che il giovane Marx abbia scritto la sua dissertazione su Epicuro: quell'epicureismo secondo il quale, vivendo gli dei negli *intermundia* dell'universo, Dio, la natura divina, il principio trascendente non ha più nessuna influenza e non può avere influenza sulla vita degli uomini. L'uomo deve dunque rassegnarsi: l'unico che possa dargli un'esistenza sensata, è lui stesso; in questa lotta per una vita più sensata, come dice l'*Internazionale*, nessun Dio lo può aiutare. Facendo leva su questo punto noi dovremmo cercare di trasformare l'ateismo religioso in un vero ateismo (...). Nicolai Hartmann (...) nel suo volumetto sulla teleologia ha richiamato l'attenzione sul fatto che l'uomo vive gli elementi della sua vita quotidiana come se fossero diretti da una teleologia da lui indipendente. Se, poniamo, a un tale muore un amico, egli si porrà il problema del perché ciò sia accaduto, come se la morte di XY fosse un fatto teleologico tale da mutare la vita morale di Z. Questo, secondo me, è il punto decisivo, dialettico-epicureo, nella costruzione del marxismo, quello attraverso cui potremmo aiutare, con un'opera di rischiaramento, questi atei religiosi » [237].
Non si tratta dunque di trovare un punto d'accordo tra l'*essenza* del cristianesimo e il marxismo: «Non dobbiamo fare un'analisi dogmatica o ideologicamente condiscendente delle esigenze religiose di oggi, perché a quelli che oggi si trovano in questa crisi religiosa può essere portato aiuto solo con la prima via; e cioè combattendo, nei modi più diversi perché sia possibile una vita sensata e perché sorga un'alleanza in cui possono entrare, come terzo alleato, anche quei marxisti che stanno cercando di liquidare lo stalinismo nei paesi socialisti. Infatti solo attraverso la liquidazione dello stalinismo si possono realizzare oggi nei paesi socialisti quelle tendenze vitali che rendono la vita significativa e che, in sé e per sé, nel socialismo potrebbero farsi avanti più rapidamente e più chiaramente che nel capitalismo. Ma esse sono state soffocate dal sistema staliniano e dalla forma finora stalinistica del loro superamento» [238].
Il discorso fondamentale da fare non è dunque intorno ad una *sovrastruttura* - come la *coscienza religiosa* - o con una forma di religione in crisi, come quella cattolica [239], bensì intorno alla struttura, a quella *struttura* socio-economico-lavorativa che in alcuni paesi socialisti sopporta ancora un *toglimento* stalinista dello stalinismo, e nei paesi di capitalismo avanzato dà luogo a quel fenomeno della *manipolazione* dell'opinione e delle coscienze che solo un radicale mutamento *in senso marxista* può togliere.
Ma per effettuare un simile *toglimento* - afferma Lukàcs - «dobbiamo giungere a vedere senza illusioni qual è la nostra attuale posizione; in questo modo possiamo davvero effettuare ciò che oggi è realmente da compiere. Quindi oggi (e sottolineo la parola *oggi*) non si deve sottovalutare

[237] Cfr. idem, pp. 75-76.
[238] Cfr. idem, p. 77.
[239] A proposito della quale Lukács dà la seguente valutazione: «Senza dubbio tutte le chiese attraversano una crisi ideologica che si potrebbe paragonare alla grande crisi ideologica successiva alla Riforma. Direi che la crisi riformatrice in campo cattolico sorse dal fatto che la chiesa cattolica era impegnata soltanto a sostenere il feudalesimo: dopo la crisi si affermò la grande azione del Loyola, il cui merito sta nell'aver capito che la chiesa cattolica poteva conservarsi e svilupparsi come chiesa solo alleandosi con l'insorgente capitalismo. Ora ci troviamo in una crisi in cui la chiesa cattolica e le altre chiese cominciano a capire che l'alleanza per la vita e per la morte col capitalismo è una cosa pericolosa. Oggi ciò avviene con più diplomazia; papa Giovanni XXIII ha visto abbastanza chiaramente che questo orientamento unilaterale in direzione di un sostegno religioso al capitalismo può essere abbandonato e può essere cercato un nuovo orientamento. Io parlo a questo proposito di un'analogia con l'azione di Loyola nel Cinquecento» (cfr. idem, pp. 76-77).

l'eventuale importanza per il futuro di risultati teorici che attualmente non si possono ancora portare alle masse. Credo che non ci sia contraddizione se dico che per un siffatto movimento contro la manipolazione, un movimento per una democrazia reale, cadere in un eccessivo praticismo può significare la condanna all'inattività. L'efficacia potenziale delle conoscenze teoriche può infatti non essere valutata in modo adeguato. Per esempio, a proposito dell'influenza dei movimenti religiosi ancor oggi esistenti, abbiamo precedentemente detto che è assolutamente necessaria una chiarificazione teorica realmente filosofica, teoretica, e che sotto il. profilo teorico non si possono semplicemente prendere in parola gli attuali fenomeni di crisi. Rimando di nuovo al caso Garaudy-Teilhard de Chardin. Ne vien fuori un complesso di illusioni che non producono nulla, mentre è altamente probabile che attraverso una critica corretta, un'analisi realmente filosofica di ciò che per esempio nella chiesa protestante si presenta come demitizzazione, si possa esercitare un'azione grandissima prima su singoli individui, poi su interi ceti » [240].
Una simile *chiarificazione teorica* per Lukacs non è già un *superamento* o una liquidazione di Marx - come per alcuni *dialoganti* comunisti italiani o francesi - ma un *ritorno a Marx* mediante *l'accantonamento* del *marxismo volgare*: «Se noi prendiamo non il marxismo volgare, ma il vero marxismo, quello di Marx, possiamo trovarvi tutti gli elementi necessari a combattere queste nuove forme dell'estraniazione» [241].
La possibilità di un incontro fra *religione* – agonizzante – e *marxismo* sul terreno comune della ontologia e della *teleologia* consente al discorso di Lukács un riferimento anche in direzione dell'*utopia*.
Ma Lukács ha gli occhi ben aperti sull'ambiguità dell'utopia e scrive - riferendosi a Mannheim - che fra *ideologia* ed *utopia* «scompare la prassi rivoluzionaria». «Un'utopia come utopia può essere molto bene integrata (...). Infatti un'opposizione che abbia obbiettivi tanto vasti da rendere impossibile, per principio, la loro attuazione può essere integrata assai bene da un capitalismo come quello attuale» [242].
Il che offre un elemento di ulteriore problematizzazione delle teorie blochiane (soprattutto ove siano strumentalizzate e non esattamente interpretate) e di parte rilevante della complessa tematica del dialogo.

Cattolicesimo e consumismo

Se, a questo punto, torniamo alla specifica situazione italiana, e prendiamo in considerazione il punto di vista di un *martire* del *diverso* come Pier Paolo Pasolini (il cui assassinio ci ha tolto forse una delle più lucide e appassionate intelligenze di questi anni) uno dei basamenti del *compromesso* del *dialogo*, portato avanti soprattutto da gerarchie ecclesiastiche e da vertici partitici, appare evidentemente pretestuoso.
Come già Lukács ha ben visto, questo dialogo tra vertici è abbastanza ingiustificato, qualora *uno* degli interlocutori, la chiesa cattolica, sia ormai da considerarsi in aperto declino. E questo si rende visibilissimo nella precisa analisi pasoliniana: «La Chiesa (...) ha fatto un patto col diavolo, cioè con lo Stato borghese. Non c'è contraddizione più scandalosa infatti che quella tra religione e borghesia, essendo quest'ultima il contrario della religione. Il potere monarchico o feudale lo era in fondo di meno. Il fascismo, perciò, in quanto momento regressivo del capitalismo, era meno diabolico, oggettivamente, dal punto di vista della Chiesa, che il regime democratico: il fascismo era una bestemmia, ma non minava all'interno la Chiesa, perchè esso era una *falsa* nuova ideologia. Il Concordato non è stato un sacrilegio negli anni trenta, ma lo è oggi, se il fascismo non ha nemmeno scalfito la Chiesa, mentre oggi il Neocapitalismo la distrugge.
L'accettazione del fascismo è stato un atroce episodio: ma l'accettazione della civiltà borghese-capitalistica è un fatto definitivo, il cui cinismo non è solo una macchia, l'ennesima macchia nella storia della Chiesa, ma un errore storico che la Chiesa pagherà probabilmente col suo declino. Essa

[240] Cfr. idem, pp. 142-143.
[241] Cfr. idem, p. 65.
[242] Cfr. idem, p. 78.

non ha infatti intuito - nella sua cieca ansia di stabilizzazione e di fissazione eterna della propria funzione istituzionale - che la Borghesia rappresentava un nuovo spirito che non é certo quello fascista: un nuovo spirito che si sarebbe mostrato dapprima competitivo con quello religioso (salvandone solo il clericalismo), e avrebbe finito poi col prendere il suo posto nel fornire agli uomini una visione totale ed unica della vita (e col non avere più bisogno quindi del clericalismo come strumento del potere) (...) Il futuro non appartiene né ai vecchi cardinali, né ai vecchi uomini politici, né ai vecchi magistrati, né ai vecchi poliziotti. Il futuro appartiene alla giovane borghesia che non ha più bisogno di detenere il potere con gli strumenti classici; che non sa più cosa farsene della Chiesa, la quale, ormai, ha finito genericamente con l'appartenere a quel mondo umanistico del passato che costituisce un impedimento alla nuova rivoluzione industriale; il nuovo potere borghese infatti necessita nei consumatori di uno spirito totalmente pragmatico ed edonistico: un universo tecnicistico e puramente terreno é quello in cui può svolgersi secondo la propria natura il ciclo della produzione e del consumo. Per la religione e soprattutto per la Chiesa non c'è più spazio. La lotta repressiva che il nuovo capitalismo combatte ancora per mezzo della Chiesa è una lotta ritardata, destinata, nella logica borghese, a essere ben presto vinta, con la conseguente dissoluzione 'naturale' della Chiesa» [243].

E' dunque la cosiddetta *civiltà dei consumi* capitalistica che si incarica di liquidare chiesa e religione, e insieme ad esse, tutto il *diverso* che può ostacolare la sua corsa al potere assoluto. Ciò è avvenuto «attraverso due rivoluzioni, interne all'organizzazione borghese: la rivoluzione delle infrastrutture e la rivoluzione del sistema d'informazione. Le strade, la motorizzazione ecc. hanno ormai strettamente unito la periferia al Centro, abolendo ogni distanza materiale. Ma la rivoluzione del sistema d'informazione è stata ancora più radicale e decisiva. Per mezzo della televisione, il Centro ha assimilato a sé l'intero paese, che era storicamente così differenziato e ricco di culture originali. Ha cominciato un'opera di omologazione distruttrice di ogni autenticità e concretezza. Ha imposto cioè - come dicevo - i suoi modelli: che sono i modelli voluti dalla nuova industrializzazione, la quale non si accontenta più di un 'uomo che consuma', ma pretende che non siano concepibili altre ideologie che quella del consumo. Un edonismo neolaico, ciecamente dimentico di ogni valore umanistico e ciecamente estraneo alle scienze umane. L'antecedente ideologia voluta e imposta dal potere era, come si sa, la religione: e il cattolicesimo, infatti, era formalmente l'unico fenomeno culturale che 'omologava' gli italiani. Ora esso è diventato concorrente di quel nuovo fenomeno culturale 'omologatore' che è l'edonismo di massa: e, come concorrente, il nuovo potere già da qualche anno ha cominciato a liquidarlo. Non c'è infatti niente di religioso nel modello del Giovane Uomo e della Giovane Donna proposti e imposti dalla televisione. Essi sono due Persone che avvalorano la vita solo attraverso i suoi Beni di consumo (e, si intende, vanno ancora a messa la domenica: in macchina). Gli italiani hanno accettato con entusiasmo questo nuovo modello che la televisione impone loro secondo le norme della Produzione creatrice di benessere (o, meglio, di salvezza dalla miseria)» [244].

Sicchè, in Italia, ormai, «la gente non sente più non solo il prestigio ma neanche il valore della Chiesa. Ha inconsciamente abiurato da una delle sue più cieche abitudini. Per qualcosa di peggio della religione, indubbiamente. E non superando ancora l'ignoranza a cui il diabolico pragmatismo della Chiesa l'aveva per secoli condannata » [245].

Ad una grande *alienazione* si va dunque sostituendo un'alienazione ancor peggiore.

E' chi non ha valutato bene la portata di questa sostituzione che prende ancora in troppo seria considerazione la potenza della vecchia *alienazione religiosa*.

Come è accaduto al PCI al tempo del *referendum* sul divorzio: la vittoria dei divorzisti «è in realtà una sconfitta non solo di Fanfani e del Vaticano, ma, in certo senso, anche di Berlinguer e del Partito comunista. Perche? Fanfani e il Vaticano hanno dimostrato di non aver capito niente di ciò che è successo nel nostro paese in questi ultimi dieci anni: il popolo italiano è risultato - in modo

---

[243] Cfr. Pier Paolo Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti 1975, pp. 20-21.
[244] Cfr. idem, p. 32-33.
[245] Cfr. idem, p. 42.

oggettivo e lampante - infinitamente più 'progredito' di quanto essi pensassero, puntando ancora sul vecchio sanfedismo contadino e paleoindustriale. Ma bisogna avere il coraggio intellettuale di dire che anche Berlinguer e il Partito comunista italiano hanno dimostrato di non aver capito bene cos'è successo nel nostro paese negli ultimi dieci anni.
Essi infatti non volevano il referendum; non volevano la 'guerra di religione' ed erano estremamente timorosi sull'esito positivo delle votazioni. Anzi, su questo punto erano decisamente pessimisti. La 'guerra di religione' è risultata invece poi un'astrusa, arcaiaca, superstiziosa previsione senza alcun fondamento. Gli italiani si sono mostrati infinitamente più moderni di quanto il più ottimista dei comunisti fosse capace di immaginare. Sia il Vaticano che il Partito comunista hanno sbagliato la loro analisi sulla situazione 'reale' dell'Italia. Sia il Vaticano che il Partito comunista hanno dimostrato di aver osservato male gli italiani e di non aver creduto alla loro possibilità di evolversi anche molto rapidamente, al di là di ogni calcolo possibile» [246].
Qualora il *dialogo* si ponga a livello dei vertici del PCI e del Vaticano, non potrebbe essere frutto di questo tipo di *strabismo* a proposito della reale situazione italiana, ormai saltata nello stadio dell'*ateo* consumismo?
E, in questo caso, non farebbe da supporto a un altro, non migliore, strabismo, quello del cosiddetto *compromesso storico*? A sua volta fondato su una assolutizzazione di un modello di sviluppo del capitalismo che, ai nostri giorni, si è mostrato in piena crisi?
E' da questo punto che occorre «rimettere in discussione il compromesso 'storico' ora che esso non si configura più come un intervento su un corso ineluttabile, lo 'sviluppo' identificato con tutto il nostro futuro; ma si presenta piuttosto come un aiuto agli uomini del potere a mantenere l'ordine» [247].
Se, dunque, la *fine della Chiesa* appare «inevitabile, a causa del 'tradimento' di milioni e milioni di fedeli (soprattutto contadini, convertiti al laicismo e all'edonismo consumistico) e della 'decisione' del potere, che è ormai sicuro, appunto, di tenere in pugno quegli ex fedeli attraverso il benessere e soprattutto attraverso l'ideologia imposta loro senza nemmeno il bisogno di nominarla» [248] l'unica soluzione, da parte della chiesa, dovrebbe essere quella di *passare all'opposizione*.
«E per passare all'opposizione, dovrebbe prima di tutto negare se stessa. Dovrebbe passare all'opposizione contro un potere che l'ha così cinicamente abbandonata, progettando, senza tante storie, di ridurla a puro folclore. Dovrebbe negare se stessa, per riconquistare i fedeli (o coloro che hanno un 'nuovo' bisogno di fede) che proprio per quello che essa è l'hanno abbandonata. Riprendendo una lotta che è peraltro nelle sue tradizioni (la lotta del Papato contro l'Impero), ma non per la conquista del potere, la Chiesa potrebbe essere la guida, grandiosa ma non autoritaria, di tutti coloro che rifiutano (e parla un marxista, proprio in quanto marxista) il nuovo potere consumistico che è completamente irreligioso; totalitario; violento; falsamente tollerante, anzi, più repressivo che mai; corruttore; degradante (mai più di oggi ha avuto senso l'affermazione di Marx per cui il capitale trasforma la dignità umana in merce di scambio). E' questo rifiuto che potrebbe dunque simboleggiare la Chiesa: ritornando alle origini, cioè all'opposizione e alla rivolta. O fare questo o accettare un potere che non la vuole più: ossia suicidarsi » [249].
Ma, si potrebbe chiedere a Pasolini (che, purtroppo, non può più rispondere), che senso ha esigere da una chiesa *senza più popolo*, ridotta ad *apparato gerarchico*, a *potere*, sia pure declinante, una simile *autocoscienza*?
E perché poi attendere una *salvezza dall'alto*?
Perché ribadire la catena della *minore* età invocando una *tutrice* che agisca per i suoi *figli minorenni*?

---

[246] Cfr. idem, pp. 50-51.
[247] Cfr. idem, p. 37.
[248] Cfr. idem, p. 100.
[249] Cfr. idem, p. 181.

Perché invece non spostare il discorso dall'*alto* al *basso*, dai *vertici* alle *basi*?
E il *dialogo* - se dialogo ci deve essere - perché non deve svolgersi fra il superstite *popolo di dio* (se c'è ancora!) e la *autonoma* base proletaria; e non per parlare di dio o della religione, ma per progettare il radicale toglimento di ogni fallico potere verticale, fatto a immagine del capitale, in qualsiasi ambito si trovi?
Una reimpostazione del *dialogo* - se dialogo ci deve essere - passa comunque attraverso un *ritorno* dai *marxismi* a Marx, non certamente inteso come *feticcio* (ultima reincarnazione di dio morto), ma come guida insostituibile all'analisi critica e alla progettazione di una realtà di cui l'uomo sia *omnilaterale* protagonista, senza più tutela *né* di *dio né* del *capitale*.

Università degli Studi di Milano, aprile 1976.

in: Luciano Parinetto, *Nè dio né capitale. Marx marxismo religione*, pp. 217-314, Moizzi Editore Contemporanea, Milano, 1976.

INDICE

9. Prefazione

11. Sul noviziato feuerbachiano di Marx
(14. *Prima di Marx*; 17. *Originalità di Marx*; 20. *L'inversione di predicazione*; 24. *Religione e società alienata*; 29. *Dialettica della religione*; 35. *Sensibilità e corporeità*; 42. *Natura e materia*)

47. Karl Marx e Moses Hess
(47. *I giudizi di Marx ed Engels su Hess*; 53. *L'influenza di Marx su Hess*; 57. « *L'essenza del denaro* »; 66. *Il tema della religione*)

69. La religione nel « Capitale »
(71. *Religione ed economia*; 74. *Teologia del capitale*; 77. *Fratellanza cristiana ed eguaglianza capitalistica*; 80. *I dogmi del capitale*; 83. *Il destino della religione*)

87. Sulla forma della religione in Marx
(88. *La duplicazione dell'Autocoscienza*; 102. *Oppio e religione*; 110. *Struttura e sovrastruttura*; 114. *Forme economiche e forme religiose*; 119. *Un tormentoso svolgimento*; 125. *Il dio tappabuchi*)

139. L'ateismo di Marx: una leggenda
(139. *La canonizzazione di Marx*; 142. *Le cornacchie*; 145. *L'evacuazione*; 150. *Alla ricerca della nonna;* 152. *Il non-più-ateismo*; 157. *La domanda assurda*; 160. *L'autoposizione*; 163. *Ateismo ed anarchismo*; 169. *Ein Kind wird geschlagen*; 177. *L'ibernazione di dio*)

181. Ernst Bloch: un teologò?
(181. *Il caso Bloch*; 184. *Illuminismo e religione*; 188. *La mormorazione biblica*; 190. *L'illuminismo di Marx*; 192.

Destructio theologorum; 195. *Mito e storia*; 199. *La speranza non garantita*; 202. *Gesù provos*; 205. *Utopia e utopismo*; 209. *Morte e alienazione*)

217. Né dio né capitale

(221. *Religione e revisionismo*; 231 *Religione e culto della personalità*; 241. *Coscienza religiosa e coscienza proletaria*; 246. *Le aporie del « dialogo »*; 268. *Don Marx*; 265. *L'ideologia della morte*; 273. *Gesù e il capitale*; 283. *Escatologia e utopia*; 300. *Religione e manipolazione;* 309. *Cattolicesimo e comunismo*).

Franco Catalano, LA GENERAZIONE DEGLI ANNI '40,
pp. 160 L. 2.300

Una serie di ritratti e biografie « politiche » di quei personaggi come Curiel, Giaime Pintor, Silvio Trentin o di quei movimenti come « Americana » e « Corrente » che rappresentavano il nuovo clima di una generazione cresciuta sotto il fascismo, che anticipava tutti i grandi temi della democrazia, con un fermento intellettuale modernissimo ancora oggi. Catalano, in questo libro (definito uno dei contributi più originali e dissacranti per la nuova storia della Resistenza e dell'antifascismo) evita la commemorazione celebrativa, ma identifica tutti quei contributi nuovi e fino ad ora sconosciuti, che questa generazione portò.

Evghenji Varga, I DUE SISTEMI: ECONOMIA SOCIALISTA, ECONOMIA CAPITALISTA, pp. 320 L. 4.000

Il più famoso testo dell'economista ungherese Varga, scritto nel 1937. Varga, economista ufficiale della Terza Internazionale e dell'Unione Sovietica sotto Stalin, analizza minuziosamente e con una mole statistica enorme, le caratteristiche dei due sistemi economici antagonisti.

Ciu En Lai, INTERNAZIONALISMO E RIVOLUZIONE (1949-1975)
(a cura di M. Belotti), pp. 224 L. 3.500

Il primo volume pubblicato in Italia che raccolga organicamente una scelta dei più importanti interventi di Ciu En Lai. Si analizza il suo ruolo di grande dirigente della politica interna cinese e di stratega della politica estera. Attraverso i testi, un profilo nuovissimo dello statista cinese, e uno spaccato del lungo cammino della Repubblica Popolare Cinese.

Fiorella Cagnoni, VALLE DEL BELICE, TERREMOTO DI STATO,
pp. 288 L. 3.800

Il problema della Valle del Belice non viene in questo documentatissimo libro visto dal "terremoto" in poi, ma al contrario si analizzano le condizioni storiche e sociali su cui si innesta quello che è diventato uno dei più clamorosi scandali e furti di Stato. Nel sottosviluppo del mezzogiorno e nel ruolo dei ceti dominanti, strettamente compenetrati alla mafia, ci sono tutte le premesse per l'incredibile rapina perpetrata nel Belice.

Bassetti, Gorrieri, Scoppola, DC: TRA RIFONDAZIONE E SECONDO PARTITO, pp. 192 L. 2.800

Una raccolta dei più importanti documenti elaborati nell'area della "nuova sinistra democristiana", dalle ipotesi complessive ed organiche delle "Tesi" di Piero Bassetti, alle indicazioni operative di Ermanno Gorrieri, alle analisi di Scoppola, tese a recuperare il volto "popolare" originario della DC, fino ai contributi di singoli esponenti sindacali o di « Cattolici del NO ». Un testo di documentazione importante, per definire e precisare questa « nuova sinistra » non più attraverso formule rituali, ma con un preciso riscontro documentato.

Laura Bonaparte, **LA PSICOLOGIA DELL'ATTORE,**

pp. 288 L. 3.500

La prima analisi sul « ruolo » dell'attore dal punto di vista psicanalitico. Un testo che partendo dalle premesse scientifiche di Freud, Reich, Winnicot e Fenichel teorizza in forma completamente nuova (con il metodo dell'intervista a notissimi personaggi dello spettacolo) le caratteristiche fondamentali che stanno alla base della scelta d'esser attore, utilizzando per questo in special modo la famosissima « Scena Primaria » freudiana.

Antonio Gramsci, **SCRITTI INEDITI GIOVANILI (1915-1921),** (a cura di S. Caprioglio), pp. 224 L. 3.200

Una raccolta di articoli e interventi gramsciani che presentano in forma inedita l'intervento politico del grande dirigente. Una serie di spunti e di analisi preziosissime che arricchiscono in maniera fondamentale la conoscenza di Gramsci.

Franco Catalano, Mario Caronna, **RAPPORTO SCUOLA '75-'76,**

pp. 96 L. 1.400

Gli autori tracciano un quadro critico sulla situazione nella scuola italiana. Gli argomenti in particolare trattati sono: 150 ore, decreti delegati, educazione permanente, riforma della scuola media superiore e nuove proposte per l'insegnamento della storia. Un testo agile, di « intervento » che non pretende di dire la parola definitiva, ma al contrario si inserisce nel vivo delle polemiche e di un dibattito apertissimo.

Questa prima edizione di
« Né dio né capitale »
di Luciano Parinetto,
è stata stampata
nell'aprile 1976
presso la GEA,
Grafiche Editoriali Ambrosiane,
in via Assab n. 1,
a Milano.
Il testo è stato composto e velinato
dalla Linotipia De Natale
a Milano, in via Massarani 5.
Il carattere è il Garamond chiaro, corpo 11/11 tondo/corsivo.
I titoli sono in Sparta nero, corpo 14
Il coordinamento redazionale è di Francesco Cattaneo.