

STEFANO CARLONI<sup>1</sup>

Filosofia della merce, ovvero: la giuridicità intrinseca dell'economia di mercato.  
Per una lettura non-marxista di Marx<sup>2</sup>

*Premessa: il marxismo come “trasvalutazione” del capitalismo*

Il rapidissimo disfacimento dei regimi di “socialismo reale” nell'Europa dell'Est avvenuto nel 1989, e il successivo smantellamento della stessa Unione Sovietica, hanno indotto la gran maggioranza degli studiosi – con imbarazzo quelli di sinistra, con atteggiamento trionfalistico gli altri – a ritenere lo studio del pensiero di Karl Marx un esercizio intellettuale ormai inutile, se non un nostalgico attardarsi su posizioni superate; questa opinione, però, costituisce l'espressione di uno storicismo superficiale che reputa normativamente valido solo il “presente” (con tutte le aporie che derivano dal carattere sfuggente ed inafferrabile dell'«ora») e trascura la funzione *magisteriale* della storia, così ben presente agli occhi degli antichi. In verità, una considerazione sommaria dei vastissimi e tragici movimenti sociali e politici avvenuti nei 120 anni trascorsi dalla morte del padre del materialismo dialettico – dalla rivoluzione bolscevica agli scioperi di massa che favorirono l'ascesa di Mussolini e Hitler, dai moti di Budapest e Praga repressi nel sangue al terrorismo dei “figli del '68”, fino all'invasione dell'Afghanistan e alla criminalizzazione di *Solidarnosc*<sup>3</sup> – sarebbero sufficienti a dimostrare la necessità di proseguire l'analisi e la comprensione di quella teoria e di quelle argomentazioni che di tale prassi

---

<sup>1</sup> Dottore di ricerca in Filosofia del diritto presso l'Università di Roma “La Sapienza”.

<sup>2</sup> Questo saggio trae spunto da una serie di ricerche sulla teoria economica marxiana svolte dall'Autore nell'ambito del corso per dottorato di ricerca in Filosofia del diritto, e culminate nella redazione della tesi finale «*Juris consensus*». *L'opzione per la democrazia in Ernst Fraenkel: presupposti filosofici, continuità ed evoluzione*.

<sup>3</sup> In *Le livre noir du communisme* (trad. *Il libro nero del comunismo*, Mondadori, Milano 1998) gli Autori – storici di chiara fama come STEPHANE COURTOIS, NICOLAS WERTH, JEAN-LOUIS PANNE, ANDRZEJ PACZKOWSKI, KAREL BARTOSEK, JEAN-LOUIS MARGOLIN – riportano un bilancio provvisorio di almeno 92.360.000 vittime *accertate* del comunismo in tutto il mondo dal 1917 ad oggi (p. 6), di cui circa 10.000 ad opera di movimenti terroristici e partiti non al potere (come in Italia Aldo Moro e Giovanni Bachelet). Ad esse vanno aggiunte quelle tenute ancora fuori dai libri di storia, come don Pedro Poveda (recentemente canonizzato) e gli altri 6.000 sacerdoti spagnoli martirizzati *in odium fidei* durante la guerra civile.

*violenta* sono state ispiratrici e paraclite<sup>4</sup>, anche al fine di eliminare le condizioni di un suo futuro rinnovarsi; ma un tale approfondimento si rende viepiù necessario per fronteggiare adeguatamente le recenti tendenze anti-globaliste e anti-occidentali, che dietro la facciata di una critica alle (innegabili) distorsioni provocate dal consolidamento del mercato mondiale ripropongono stereotipi e *slogans* tratti di peso dalle pagine del *Capitale*, propugnando ancora una volta la costruzione di un «altro mondo» ritenuto *possibile* e per ciò solo migliore di quello reale<sup>5</sup>.

La verità è che Marx ha *descritto* in modo sostanzialmente corretto il *phai-nomenon* costituito dalla società borghese del suo tempo – e l'economia di scambio che vi era sottesa – come pure la genesi storica di questa; ma non è stato in grado di *comprenderla*, perché la sua teoria economica è stata “colata” negli stampi deformanti di una opzione volontaristica in favore della «abolizione dello stato di cose presente» mediante il «movimento *reale*»<sup>6</sup> rappresentato dall'instaurazione rivoluzionaria del comunismo<sup>7</sup>. Se non fosse stato accecato

---

<sup>4</sup> V. *Il libro nero del comunismo*, cit., p. 4: “Il comunismo reale, in qualunque misura sia stato influenzato nella sua pratica dalla dottrina comunista anteriore al 1917... ha comunque messo in atto una repressione sistematica, al punto da eleggere, nei momenti di parossismo, il terrore a sistema di governo. L'ideologia è, dunque, innocente? I nostalgici e coloro che ragionano con una mentalità scolastica potranno sempre sostenere che questo comunismo reale non aveva niente a che vedere con il comunismo ideale. E sarebbe evidentemente assurdo imputare a teorie elaborate prima di Cristo, durante il Rinascimento o ancora nell'Ottocento, eventi prodottisi nel XX secolo. Ma, come osservò Ignazio Silone, *le rivoluzioni come gli alberi si riconoscono dai loro frutti*. Non a caso i socialdemocratici russi, meglio noti come «bolscevichi», nel novembre del 1917 hanno deciso di chiamarsi «comunisti»” (corsivo mio).

<sup>5</sup> Le dottrine neomarxiste sembrano costituire un'eco illanguidita della celebre affermazione di M. HEIDEGGER «più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*» (*Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927; trad. *Essere e tempo* a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2000<sup>15</sup>, § 7 c, p. 59). *Contra* v. G.W.F. HEGEL, *Die Verfassung Deutschlands* (trad. *La costituzione della Germania*, in *Scritti storici e politici* a cura di D. Losurdo, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 11): «La nostra impazienza e la nostra sofferenza non nascono da ciò che è, bensì dal fatto che esso non sia *come dev'essere*; se invece riconosciamo che esso è com'è *necessario* che sia, ovvero non è frutto dell'arbitrio e del caso, riconosciamo anche che *dev'essere* così» (corsivo mio).

<sup>6</sup> K. MARX-F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, a cura di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma 2000, I, I, cap. I (*Feuerbach*), p. 25.

<sup>7</sup> Cfr. la famosa *Undicesima tesi su Feuerbach*: «i filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta di trasformarlo».

dall'odio verso il capitalismo e i capitalisti<sup>8</sup>, egli avrebbe forse colto l'essenza di quel rivolgimento sociale: avrebbe cioè compreso che il diritto non è la sovrastruttura di un'economia "moderna"<sup>9</sup>, bensì la *condizione di esperibilità della relazione economica*<sup>10</sup> che in se stessa non è moderna né antica, poiché discende dalla stessa costituzione ontologica dell'ente uomo.

Lo scopo del presente scritto è precisamente di fornire una dimostrazione analitica di questo assunto (indubbiamente inconsueto e provocatorio), ponendo a confronto i testi marxiani con quelli di autori schierati su posizioni ideologiche diverse o addirittura opposte – come Hegel e Adam Smith –, e di mostrare che l'economia di mercato si pone, rispetto alla utopistica economia comunista, nel medesimo rapporto che sussiste, al livello delle forme o strutture della coesistenza umana, fra la *giuridicità* e la *politicità*. Tale esame seguirà il filo logico tracciato dallo stesso Marx nel primo libro della sua opera più famosa: dal *lavo-*

---

<sup>8</sup> Un sentimento che domina fin dall'inizio la speculazione marxiana (v. i *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz*, in «Rheinische Zeitung», 25 ottobre-3 novembre 1842; trad. *La legge contro i furti di legna* a cura di L. Firpo, Editori Riuniti, Roma 1990) ma alla genesi del quale ha contribuito certamente l'influenza esercitata da Engels, che a Manchester – ove era stato inviato per seguire la proprietà paterna (era figlio di un ricco imprenditore tessile) – fin dal 1842 era entrato in contatto con l'ala rivoluzionaria del movimento cartista: i suoi *Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie* (in «Deutsch-Französische Jahrbücher», hrsg. von A. Ruge und K. Marx, Paris 1844, fasc. 1-2; trad. *Lineamenti di una critica dell'economia politica* in K. MARX-F. ENGELS, *Opere*, vol. III a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 454-481) contengono tesi che Marx riprenderà più volte nelle sue opere, fino al *Capitale*.

<sup>9</sup> «L'analisi scientifica del modo di produzione capitalistico dimostra... che esso è un modo di produzione di tipo particolare, specificamente definito dallo sviluppo storico... [e] che i rapporti di produzione corrispondenti a questo specifico modo di produzione, storicamente determinato..., hanno un carattere specifico, storico, transitorio»: K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, O. Meissner, Hamburg 1873<sup>2</sup> (trad. *Il capitale. Critica dell'economia politica* a cura di D. Cantimori, R. Panzieri e M.L. Boggieri, [introduzione di M. Dobb], Editori Riuniti, Roma 1989<sup>5</sup>, l. III, cap. 51, p. 996). Cfr. G. SOREL *Réflexions sur la violence*, Librairie de «Pages Libres», Paris 1908 (trad. *Riflessioni sulla violenza* in *Scritti politici* a cura di R. Vivarelli, UTET, Torino 1963, cap. V, p. 279): «L'errore di molti economisti è consistito nel non vedere che tale regime, che sembrava loro naturale o primitivo, è il risultato di una serie di trasformazioni che avrebbero potuto non prodursi e la cui combinazione mantiene sempre un alto grado di instabilità, dato che potrebbe venire distrutta dalla forza, così come con l'intervento della forza è stata creata».

<sup>10</sup> Qui per «relazione economica» s'intende una specifica *Gestalt* (struttura) coesistenziale finalizzata al soddisfacimento *comune* di quei bisogni, i quali richiedono l'impiego di risorse *scarse*. Cfr. V. MATHIEU, *Scienza economica e realtà sociale* in *Luci ed ombre del giunaturalismo ed altri studi di filosofia giuridica e politica*, Giappichelli, Torino 1989, pp. 288-290, il quale nota come un principio generale di "economia" viga in tutto il mondo naturale – ad es. quando la luce devia dal cammino rettilineo attraversando mezzi di densità variabile (principio di Fermat) o quando le api costruiscono celle esagonali per immagazzinare il miele usando la *minima quantità possibile* di cera – ma soltanto per gli uomini esista un'economia *politica* (*rectius*: economia *sociale*), vale a dire una modalità di soddisfazione dei bisogni fondata sull'accordo di libere volontà (*convenientia*).

ro quale fonte di valore, alla *merce* che del lavoro costituirebbe ricettacolo e “feticcio”, fino al *denaro* quale «equivalente universale» della merce.

### 1. Il lavoro come “alienazione” dell’*humanum*

È noto il carattere ambiguo che nella speculazione marxiana possiede il lavoro, un’ambiguità che risulta dalla duplice definizione e funzione che se ne dà: da un lato in quanto *lavoro utile*<sup>11</sup>, «formatore di valori d’uso», è una condizione d’esistenza dell’uomo (come tale indipendente da tutte le forme della società), «una necessità eterna della natura che ha la funzione di mediare il ricambio organico fra uomo e natura, cioè la vita degli uomini»<sup>12</sup> – e su questo punto Marx non fa che ripetere quanto già affermato dal suo maestro poi rinnegato, quell’Hegel che nella descrizione della *bürgerliche Gesellschaft* aveva definito il lavoro «la mediazione che consiste nel procurare e allestire, per i bisogni *particolarizzati*, dei *mezzi* altrettanto *particolarizzati*»<sup>13</sup> –; dall’altro è una maledizione per il genere umano, poiché esso «non produce soltanto merci; esso produce se stesso e il lavoratore come una *merce*»<sup>14</sup>.

L’*alienazione* (*Entfremdung*) del lavoratore non consisterebbe primariamente nell’appropriazione da parte del capitalista dei prodotti del lavoro di quello, bensì, più radicalmente, nel fatto che «l’oggetto, prodotto dal lavoro... sorge di fronte al lavoro come un *ente estraneo*, come una *potenza indipendente* dal produttore. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, che si è fatto oggettivo»<sup>15</sup>; e l’origine di tale «espropriazione» è fatta risalire da Marx al principio della “divisione del lavoro sociale” – la cui prima origine viene individuata, da un lato, nelle «differenze di sesso e di età» cui si sarebbe aggiunta l’espansione delle prime comunità umane in seguito all’aumento della popolazione, e, dall’altro, nel fatto che «comunità differenti trovano differenti mezzi di produzione e differenti mezzi di sussistenza nel loro *ambiente naturale*», con il conseguente *scambio* reciproco dei prodotti dell’una e dell’altra<sup>16</sup> – che nell’*Ideologia tedesca* è considerato matrice della «limitazione» degli uomini e

<sup>11</sup> «L’abito è un valore d’uso che soddisfa a un bisogno particolare. Per produrlo, occorre un *determinato genere di attività produttiva*, che è determinata dal suo fine, dal suo modo di operare, dal suo oggetto, dai suoi mezzi e dal suo risultato. Chiamiamo senz’altro *lavoro utile* il lavoro che si presenta in tal modo nel valore d’uso del suo prodotto, ossia nel fatto che il suo prodotto è un valore d’uso»: *Il capitale*, cit., I, I, cap. 1, pp. 73-74.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>13</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Lineamenti di Filosofia del Diritto], Nicolaische Buchhandlung, Berlin 1821, § 196.

<sup>14</sup> *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Paris 1844 (trad. *Manoscritti economico-filosofici del 1844* in K. MARX-F. ENGELS, *Opere*, volume III, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 298).

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Il capitale*, cit., I, I, cap. 12, p. 395.

insieme della loro dipendenza reciproca, fonte di «contraddizione» tra città e campagna, attività spirituale e attività materiale, godimento e lavoro, interesse individuale e interesse collettivo<sup>17</sup>.

Fin tanto che gli uomini si trovano nella società naturale, fin tanto che esiste, quindi, la scissione fra interesse particolare e interesse comune, fin tanto che l'attività, quindi, è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga... Cioè appena il lavoro comincia ad essere diviso ciascuno ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che gli viene imposta e dalla quale non può sfuggire: è cacciatore, pescatore, o pastore, o critico critico, e tale deve restare se non vuol perdere i mezzi per vivere<sup>18</sup>;

una situazione da cui si potrebbe sfuggire soltanto con la perfetta collettivizzazione della produzione e della vita sociale, che permetterebbe finalmente all'uomo di divenire «onnilaterale», di sviluppare pienamente tutte le sue facoltà e di godere di tutto il patrimonio spirituale della specie umana<sup>19</sup>:

Nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico<sup>20</sup>.

Ma l'uomo non può e non vuole essere *informe*, indeterminato e *fungibile* (poiché anche questa è una conseguenza della onnilateralità comunista; se «la società regola la produzione generale», anche l'opera di un Raffaello può venir eseguita collettivamente); non può pretendere di divenire qualsiasi cosa e il suo contrario<sup>21</sup>. Egli è una sostanza nella quale l'*infinito* si è unito indissolubilmente

<sup>17</sup> *L'ideologia tedesca* cit., pp. 22-23; e ancora: «L'antagonismo fra città e campagna... è la più crassa espressione della sussunzione dell'individuo sotto la divisione del lavoro» (p. 41).

<sup>18</sup> *Op. ult. cit.*, p. 24.

<sup>19</sup> «Soltanto attraverso quel passo i singoli individui vengono liberati dai vari limiti nazionali e locali, posti in relazione pratica con la produzione (anche spirituale) di tutto il mondo e messi in condizione di acquistare la capacità di godere di questa produzione universale di tutta la terra (creazioni degli uomini)»: *ibidem*, p. 28.

<sup>20</sup> *L'ideologia tedesca*, cit., p. 24 (corsivo mio). V. anche cap. III (*San Max*), p. 383: «in una società comunista non esistono pittori, ma tutt'al più uomini che, tra l'altro, dipingono anche».

<sup>21</sup> «Questo Essere puro è l'astrazione pura, quindi l'assolutamente negativo che, preso in maniera altrettanto immediata, è il Nulla», afferma HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio], Oswald, Heidelberg 1830<sup>3</sup>, Parte Prima: *Wissenschaft der Logik* [Scienza della Logica], § 87.

al *finito*<sup>22</sup>; pertanto può, deve e vuole essere un alcunché di *de-terminato* (che ha un *terminus*, un limite) che si rapporta ad altri *de-terminati*, un “finito” che si relaziona ad altri “finiti” e in questa relazione attinge, secondo la propria essenza, l’infinito<sup>23</sup>. Questo processo di progressiva determinazione – che non pertiene solo all’ente uomo, ma ad ogni realtà corporea, e che costituisce l’essenza del *divenire*<sup>24</sup> – spiega perché gli esseri umani si *specializzano* in attività distinte ed integrantesi che vengono a comporre il “sistema” sociale: Tommaso d’Aquino l’aveva ben compreso seicento anni prima del filosofo di Treviri quando, movendo dal riconoscimento dell’uomo come un *agens per intellectum, cuius est manifeste propter finem operari*<sup>25</sup>, cioè un ente capace di dedurre dai principi primi la nozione di ciò che gli è utile o nocivo, concludeva che essendo impossibile ad un sol uomo pervenire ad una conoscenza totale, «*est igitur necessarium homini, qui in multitudine vivat, ut unus ab alio adiuvetur, et diversi diversis inveniendis per rationem occuparentur*»<sup>26</sup>. In verità, il motivo primario per il quale gli uomini *devono* oggettivarsi nei prodotti del loro lavoro va probabilmente ravvisato in ciò, che lo Spirito non è solo «Spirito *soggettivo*», pura relazione a se stesso, ma è condotto dal proprio movimento intrinseco a divenire «Spirito *oggettivo*», ossia a *essere* «nella forma della *realtà* come di un *mondo*

<sup>22</sup> *Verbum caro factum est*, proclama il Vangelo di Giovanni (1, 14): l’Incarnazione costituisce la rivelazione delle «cose nascoste fin dalla fondazione del mondo» (*Math.* 13, 35), ovvero la *Wirklichkeit* (realizzazione) *crono-logica* di una verità *onto-logica*.

<sup>23</sup> Va qui ricordato che la visione del sommo Essere come “indeterminato” è propria della religiosità induista (il *Brahman*) della quale Hegel ha scritto che in essa ancora «l’idea non s’è oggettivata, e quindi l’esteriore, l’oggettivo, non viene concepito secondo l’idea» (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [1833]; trad. *Lezioni sulla storia della filosofia* a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 166); nell’ebraismo invece Dio è *kadosh*, ovvero totalmente Altro dalla sua creazione, e nella teologia cristiana è anche Trinità, vale a dire *relazione* del Padre e del Figlio nello Spirito. Qui dunque il principio di determinazione investe anche la sfera del Trascendente, tanto nella forma negativa di rifiuto del panteismo quanto in quella positiva di distinzione delle Persone divine (sia pur nella unicità della essenza).

<sup>24</sup> Se c’è del vero nella massima, secondo cui «il tempo è il modo in cui Dio impedisce alle cose di accadere tutte in una volta».

<sup>25</sup> «Un ente che agisce per mezzo dell’intelletto, al quale è manifestamente proprio l’operare in vista di un fine».

<sup>26</sup> «È pertanto necessario all’uomo, per vivere in una moltitudine, che ciascuno sia aiutato dall’altro, e che persone diverse si occupino a scoprire per mezzo della ragione cose diverse»: *De regimine principum* (1266), l. I, cap. I. Il ragionamento tomista confuta inoltre *ex ante* le istanze anarchoidi ben presenti nel marxismo: poiché infatti «*in omnibus, quae in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum*» («In tutte le cose che sono ordinate in unità, se ne trova una che *governa* le altre»), se ne può arguire che «*indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem... Oportet igitur esse in omni multitudine aliquod regitivum*» («C’è quindi bisogno di un uomo che *diriga* verso il fine... È pertanto opportuno che in ogni moltitudine vi sia un principio *direttivo*»: *ibidem*).

che esso deve produrre e produce»<sup>27</sup>.

Hegel, poi, vede nello specializzarsi degli uomini in differenti attività il prodotto della *astrazione* che «effettua la specificazione dei mezzi e dei bisogni», e pertanto costituisce «l'aspetto universale e oggettivo nel lavoro»<sup>28</sup>; grazie ad essa non soltanto aumenta la quantità totale della sua produzione, ma «il lavoro del singolo diviene *più semplice*, e, in virtù di ciò, più grande la sua abilità nel lavoro astratto»<sup>29</sup>, e si pongono quindi le basi per lo sviluppo del linguaggio e di una cultura intellettuale e pratica in generale, dal momento che tale specializzazione implica la capacità di «cogliere relazioni complesse e universali» come pure di saper *limitare la propria attività* «in parte per la natura del materiale, ma soprattutto per l'arbitrio di altri»<sup>30</sup>; ed è proprio questa reciproca co-ordinazione a fare del lavoro un'attività *sociale*<sup>31</sup>. Ma in questa illustrazione dei vantaggi della divisione del lavoro egli era stato preceduto, con ben maggior vivacità e senso pratico, dal padre della moderna scienza economica, Adam Smith:

Osservate il benessere di cui godono, in un paese civile e fiorente, il più comune artigiano o lavorante a giornata e vi accorgete che è incalcolabile il numero di coloro che sono stati impiegati per procurargli questo suo benessere con una parte, anche piccola, della loro operosità. L'abito di lana col quale si ripara il lavorante a giornata, per esempio, per grezzo e ruvido che sia, è il prodotto del lavoro congiunto di una moltitudine di operai... Se dovessimo esaminare allo stesso

---

<sup>27</sup> *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Parte Terza: *Philosophie des Geistes* [Filosofia dello Spirito], § 385. Del resto in *Eph.* 1, 23 il Cristo è indicato come «colui che si realizza interamente in tutte le cose» (*qui omnia in omnibus adimpletur*).

<sup>28</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 198.

<sup>29</sup> *Loc. ult. cit.* E poco dopo, quasi a voler fugare il timore di una iper-specializzazione mortificante alla *Tempi moderni*, aggiunge: «L'astrazione della produzione, inoltre, rende il lavoro sempre più *meccanico* e quindi, in conclusione, idoneo a che l'uomo possa ritrarsene e lasciar entrare al suo posto la *macchina*» (*ibidem*).

<sup>30</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 197. V. pure § 192: «I bisogni e i mezzi, in quanto sono un'esistenza reale, divengono un *essere-per-altri*, e l'appagamento è reciprocamente condizionato dai loro bisogni e dal loro lavoro».

<sup>31</sup> «Questa astrazione dell'abilità e del mezzo porta a compimento, come necessità totale, la *dipendenza* e la *relazione reciproca* degli uomini al fine dell'appagamento dei restanti bisogni»: *Grundlinien*, cit., § 198. Le recenti scoperte in biologia offrono una conferma indiretta della tesi hegeliana: come spiega H. LABORIT, *Dieu ne joue pas aux dés*, Grasset & Fasquelle, Paris 1987 (trad. *Dio non gioca a dadi* a cura di F. Trasatti, Elèuthera, Milano 1998, p. 144) «una tappa fondamentale dell'evoluzione è stata il passaggio dagli esseri unicellulari agli esseri pluricellulari. Associandosi, le cellule isolate passarono ad un nuovo livello d'organizzazione. Guadagnandoci. Invece di essere politecniche ed occuparsi di tutto ciò che era necessario al mantenimento della propria struttura, riunite in gruppo ciascuna di esse viene incaricata solo di funzioni ridotte. *La specializzazione del lavoro si organizza*. Ogni cellula, coinvolgendosi nelle funzioni di un organo, si affida a quelle di altri organi dell'organismo per assicurarsi quelle funzioni cui non deve più assolvere. *La sua esistenza diventa dipendente dall'insieme e l'esistenza dell'insieme diventa dipendente dal lavoro di ciascuna di esse*» (corsivo mio).

modo tutte le diverse parti del suo abbigliamento e dei mobili di casa sua, la camicia di tela grezza che indossa sulla pelle, le scarpe che porta ai piedi, il letto nel quale dorme, con tutte le diverse parti che lo compongono, la graticola su cui si prepara i cibi, il carbone che adopera, estratto dalle viscere della terra e forse portatogli dopo un lungo trasporto per terra e per mare...; se, come dicevo, esaminassimo tutte queste cose e considerassimo quale complessità di lavoro c'è voluta per ognuna di esse, ci convinceremmo che, senza l'assistenza e la cooperazione di molte migliaia di persone, l'ultimo degli abitanti di un paese civile non potrebbe mai godere, come ora di norma gode, di un tenore di vita che noi a torto riteniamo semplice e facile ad aversi. Sembrerà certo tale, a paragone del lusso più sfrenato di un gran signore; pure, è probabile che da questo punto di vista, la distanza che separa un principe europeo da un contadino industrioso e frugale è meno grande di quella tra quest'ultimo e i vari re africani, padroni assoluti della vita e della libertà di diecimila selvaggi nudi<sup>32</sup>.

Per il grande sociologo alsaziano Émile Durkheim, infine, la divisione del lavoro sociale è la grande molla che trasforma le società primitive, da lui chiamate «a solidarietà meccanica» o *segmentarie* – nelle quali «le idee e le tendenze comuni a tutti i membri della società oltrepassano in numero e in intensità le idee e le tendenze che appartengono personalmente a ciascuno di essi»<sup>33</sup> – nelle moderne società «a solidarietà organica» che, al contrario, si fondano su ed esaltano la irripetibile peculiarità e dignità dei loro membri, poiché «quanto più specializzata è l'attività dell'individuo, tanto più essa è personale» e quindi «l'individualità del tutto si accresce contemporaneamente a quella delle parti»<sup>34</sup>.

Pertanto la «eliminazione di ogni residuo naturale» dal lavoro dell'uomo – che Marx ed Engels ascrivevano a missione storica del proletariato<sup>35</sup> – si rivela non soltanto come un'impossibilità, ma soprattutto come una tragica contraffazione dell'*humanum*, poiché nella sua pretesa di “liberarlo” dai propri condizionamenti, lo rinchiude in una cattiva infinità, che non accetta di misurarsi con la durezza del mondo e della storia e si condanna così ad un velleitarismo impotente.

## 2. Il «feticcio» della merce

Quanto appena detto ci consente di svelare quello che Marx considerava il

<sup>32</sup> *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776; trad. *La ricchezza delle nazioni* a cura di A. Roncaglia, Newton Compton, Roma 1995, l. I, cap. 1, pp. 71-72.

<sup>33</sup> *De la division du travail social*, Alcan, Paris 1902<sup>2</sup>; trad. *La divisione del lavoro sociale* a cura di F. Airoldi Namer e A. Pizzorno, Comunità, Milano 1996, l. I, cap. III, p. 144. Cfr. F. D'AGOSTINO, *Dal diritto repressivo al diritto cooperativo nella dinamica dell'integrazione mondiale*, in *La sanzione nell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino 1999<sup>5</sup>, pp. 63-72.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>35</sup> *L'ideologia tedesca*, cit., l. I, cap. I, p. 65.



più grande «arcano» dell'economia capitalistica: il fatto che in essa i prodotti del lavoro umano si presentino sotto la forma di *merci*. Su questo punto il padre del socialismo scientifico ha profuso tutta l'ironia di cui era capace; egli attribuisce alla merce addirittura un carattere «mistico»:

A prima vista, una *merce* sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Finché è *valore d'uso*, non c'è nulla di misterioso in essa... P. es. quando se ne fa un tavolo, la forma del legno viene trasformata. Ciò non di meno, il tavolo rimane legno, cosa sensibile e ordinaria. Ma appena si presenta come *merce*, il tavolo si trasforma in una cosa sensibilmente sovrasensibile. Non solo sta in piedi per terra, ma, di fronte a tutte le altre merci, si mette a testa in giù, e sgomitola dalla sua testa di legno dei grilli molto più mirabili che se cominciasse spontaneamente a ballare<sup>36</sup>.

La ragione di tanto sarcasmo risiede in ciò, che «tale forma, come in uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti esistente al di fuori di essi produttori»<sup>37</sup>. Lo scopo che Marx si propone è precisamente di togliere questo velo, di mostrare l'essenza del «rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini» nascosta sotto la «forma fantasmagorica di un rapporto fra cose»; e questo carattere «feticistico» delle merci deriverebbe dalla distinzione fra il *valore d'uso* delle cose, derivante dalla loro utilità a soddisfare bisogni umani, e il loro *valore di scambio*, il quale si presenta come il «*rapporto quantitativo*, la proporzione nella quale valori d'uso d'un tipo sono scambiati con valori d'uso di altro tipo»<sup>38</sup>. L'eliminazione dell'estraneazione degli uomini dai prodotti del lavoro, e per conseguenza della loro estraneazione reciproca, dovrebbe quindi passare per l'abolizione del commercio dei beni e dei connessi valori di scambio; ma qui Marx cade in palese contraddizione, dal momento che egli sottolinea la necessità di determinare il valore (di scambio) delle cose non solo per le moderne società

<sup>36</sup> *Il capitale*, cit., l. I, cap. 1, p. 103.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>38</sup> *Op. ult. cit.*, p. 68. V. pure p. 105: «Solo all'interno dello scambio reciproco i prodotti di lavoro ricevono un'oggettività di valore socialmente eguale, separata dalla loro oggettività d'uso, materialmente differente». In verità la distinzione tra i due concetti di valore risale a ADAM SMITH, *La ricchezza delle nazioni*, cit., l. I, cap. 4, p. 81: «La parola VALORE, si deve notare, ha due diversi significati; a volte esprime l'utilità di un oggetto particolare, a volte il potere di acquistare altri beni che il possesso di quell'oggetto comporta. L'uno può essere chiamato «valore d'uso», l'altro «valore di scambio»».

capitalistiche, e per un ipotetico Robinson nella sua isola deserta<sup>39</sup>, ma anche per le antiche comunità patriarcali caratterizzate dalla proprietà comune, e perfino per la società comunista da lui auspicata<sup>40</sup>.

Nella prospettiva che abbiamo indicato sopra, anche lo scambio di beni assume un senso coesistenziale positivo: esso costituisce una delle modalità con cui l'individuo umano colma la sua *difettività-indigenza*, il suo *bisogno d'essere*<sup>41</sup> (che in verità è proprio di ogni ente creato, in modo consapevole o meno). Ce lo mostra per primo Aristotele, quando nota che «lo scambio viene esercitato con tutti i tipi di proprietà, a cominciare dal fatto naturale che *alcuni hanno più, altri meno di quel che occorre*»<sup>42</sup>; e Smith fa risalire la stessa divisione del lavoro alla naturale disposizione degli uomini allo scambio e alla contrattazione<sup>43</sup>. Se fossimo enti infiniti, potremmo ottenere tutto in cambio di niente, anzi *saremmo* il Tutto e non avremmo bisogno di nulla, perché di nulla mancherebbero; poiché invece, come detto sopra, siamo enti *anche finiti*, il nostro

---

<sup>39</sup> «Il nostro Robinson che ha salvato dal naufragio orologio, libro mastro, penna e calamaio, comincia da buon inglese a tenere la contabilità di se stesso. Il suo inventario contiene un elenco degli oggetti d'uso che possiede, delle *diverse* operazioni richieste per la loro produzione, e infine del *tempo di lavoro* che gli costano in media determinate quantità di questi diversi prodotti. Tutte le relazioni fra Robinson e le cose che costituiscono la ricchezza che egli stesso s'è creata sono qui tanto semplici e trasparenti... Eppure, vi sono contenute tutte le determinazioni essenziali del *valore*»: *Il capitale*, cit., I, I, cap. 1, pp. 108-109.

<sup>40</sup> *Il capitale*, cit., I, I, cap. 1, pp. 109-110. V. pure I, III, cap. 49, p. 967: «Dopo che si è eliminato il modo di produzione capitalistico, conservando però la produzione sociale, la determinazione di valore continua a dominare».

<sup>41</sup> Cfr. S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di onto-fenomenologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1991<sup>2</sup>, cap. IV passim.

<sup>42</sup> *Politica*, I, I, 1257a 14-17 (corsivo mio).

<sup>43</sup> «In una tribù di cacciatori o di pescatori, un individuo fa per esempio archi e frecce con più rapidità e destrezza degli altri e li dà spesso ai suoi compagni in cambio di selvaggina o bestiame. Alla fine si accorgerà che in questo modo può avere più bestiame e selvaggina di quanto ne avrebbe se fosse andato a caccia di persona, sicché in base al semplice interesse egoistico la fabbricazione di archi e frecce si trasformerà nella sua occupazione principale ed egli diventerà una specie di armaiolo. Un altro è il migliore nel fabbricare le strutture e le coperture delle loro piccole capanne o abitazioni mobili; si abitua a rendersi utile in questo modo ai suoi vicini, che dal canto loro lo ricambiano con bestiame e selvaggina; sicché alla fine trova il suo interesse nel dedicarsi completamente a questa occupazione, ed eccolo diventato una specie di carpentiere edile. Un terzo diventa allo stesso modo fabbro o caldaio, un quarto conciatore di cuoi o pelli... Così la certezza di avere la possibilità di scambiare tutto il sovrappiù del prodotto del proprio lavoro che supera il consumo, col sovrappiù del prodotto del lavoro degli altri uomini *di cui si ha bisogno*, incoraggia ogni uomo a dedicarsi a una occupazione particolare, coltivando e portando alla perfezione il talento o l'inclinazione che si trova ad avere per un tipo particolare di attività»: *La ricchezza delle nazioni*, cit. I, I, cap. 2, pp. 73-74 (corsivo mio).

rapporto con il mondo non potrà fondarsi che sulla sua finitudine<sup>44</sup>. Pertanto i nostri bisogni *finiti* possono trovare appagamento solo per mezzo di beni ugualmente *finiti*, acquisiti mediante una relazione con altri soggetti umani disposti a scambiare il sovrappiù con altri beni in nostro possesso, e di cui essi invece manchino.

Di questa forma indiretta di relazione, mediata dallo scambio delle merci, il diritto costituisce il “trascendentale” teoretico e pratico: infatti, come potrebbero gli uomini scambiarsi beni, se non si riconoscessero preventivamente, l’uno l’altro, come *pari*, come enti della medesima natura? Con gli animali o le piante non è possibile commercio... O come potrebbero scambiarsi gli oggetti più diversi se non presupponendo la loro *comparabilità*, al fine di stabilire una *giusta* ragione di scambio<sup>45</sup>? Hegel, ben prima del suo discepolo ribelle, annota con la sua consueta laconicità che se da un lato «nell’uso, la cosa è una cosa singolare, determinata per qualità e quantità, ed in relazione a un bisogno specifico», dall’altro «la sua utilizzabilità specifica, in quanto è *quantitativamente* determinata, è al tempo stesso *paragonabile* ad altre cose di identica utilizzabilità, come pure il bisogno specifico di cui essa è al servizio è, a un tempo, *bisogno in generale*, e in ciò, secondo la sua particolarità, è anch’esso paragonabile ad altri bisogni, e pertanto anche la cosa è confrontabile con altre cose che sono utilizzabili per altri bisogni»; ma se si astrae dalla qualità specifica della cosa particolare, ciò che rimane è la sua *universalità*, cioè il *valore*, nel quale «la vera sostanzialità della cosa è *determinata* ed è oggetto della coscienza»<sup>46</sup>, ed è proprio questo valore (di scambio), che rimane identico, a far sì che nel contratto reale «ciascuno conserva la *medesima* proprietà con cui entra nel contratto e che egli, a un tempo, cede»<sup>47</sup>. La medesima conclusione verrà raggiunta, mezzo secolo dopo, da Georg Simmel a partire da una concezione *a priori* del valore: “La forma tecnica della circolazione economica crea un regno di valori che è in modo più o meno completo staccato dalla sua sottostruttura soggettivo-personale. Come il

<sup>44</sup> Su questo punto v. le utili indicazioni di F. D’AGOSTINO, *Il diritto e il tempo*, in *Filosofia del Diritto*, Giappichelli, Torino 2000<sup>3</sup>, pp. 94 ss. il quale rimanda opportunamente all’Heidegger di *Sein und Zeit*.

<sup>45</sup> Quanto detto nel testo si pone chiaramente in antitesi rispetto alle teorie di quanti considerano l’ordine economico come *artificiale* ed *eteronomo*, ovvero imposto convenzionalmente dalla sovrana volontà dello Stato (vedi ad es. N. IRTI, *L’ordine giuridico del mercato*, Laterza, Roma-Bari 1998). Quanto alle autorevoli concezioni che vedono nel mercato il regno dei numeri e il dominio della categoria della “quantità” di contro al diritto, che sarebbe invece il regno delle parole e del primato della “qualità” (cfr. B. ROMANO, *Il diritto tra causare e istituire. Numeri del mercato e parole del diritto*, Giappichelli, Torino 2000), invece, l’assunto teoretico (il quale si traduce in una *sanzione* pratica) che il prezzo di scambio dei beni sia “giusto” – cioè adeguato alla *Natur der Sache* [*natura della cosa*] – opera la saldatura fra i due mondi del *quale* e del *quantum*, ed assicura il desiderato primato del primo sul secondo.

<sup>46</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., 63.

<sup>47</sup> *Ibidem*, § 77.

singolo individuo compera un oggetto perché gli attribuisce un valore e desidera consumarlo, così egli esprime efficacemente questo desiderio soltanto mediante un altro oggetto che dà in cambio per quello; in questo modo, il processo soggettivo, nella cui differenziazione e frequente tensione tra funzione e contenuto questo contenuto stesso si trasforma in «valore», si sviluppa in un rapporto *oggettivo, sovraperonale* tra oggetti<sup>48</sup>.

L'uguaglianza ontologica, la simmetria delle posizioni e l'equivalenza degli oggetti scambiati costituiscono dunque manifestazioni di quella *giustizia* che è principio regolatore della relazione giuridica, e che presuppone e salva il valore supremo della costituzione ontologica "sintetico-duale" di ogni essere umano al di qua di ogni distinzione esistenziale (di tipo ad es. sessuale, razziale o culturale); quella individualità che Marx mostra di disprezzare allorché tesse l'elogio delle comunità patriarcali all'origine dell'umanità o dell'impero Incas<sup>49</sup>, nei quali vigeva la più rigida uniformizzazione del singolo al "tutto" collettivo e pertanto non sussisteva quella «reciproca estraneità» che egli vede sussistere nel raffrontarsi dei proprietari privati come «persone indipendenti l'una dall'altra»<sup>50</sup>. A tal proposito, il libro I, capitolo 1 del *Capitale* contiene due osservazioni illuminanti sul pensiero marxiano:

Nel tenebroso medioevo europeo... la dipendenza personale caratterizza tanto i rapporti sociali della produzione materiale, quanto le sfere di vita su di essa edificate... Quindi, qualunque sia il giudizio che si voglia dare delle maschere nelle quali gli uomini si presentano l'uno all'altro in quel teatro, i rapporti sociali fra le persone nei loro lavori appaiono in ogni modo come loro rapporti *personali*, e non sono travestiti da rapporti sociali fra le cose, fra i prodotti del lavoro;

[Gli] antichi organismi sociali di produzione sono straordinariamente *più semplici e più trasparenti* dell'organismo borghese, ma poggiano o sulla immaturità dell'uomo individuale, che ancora non s'è distaccato dal cordone ombelicale del legame naturale di specie con altri uomini, oppure su rapporti immediati di signoria e di servitù<sup>51</sup>.

Di fatto, Marx riconosce qui che:

- 1) per soddisfare i propri bisogni vitali, l'uomo *deve* essere in relazione con i propri simili;
- 2) questa relazione può essere *diretta* o *indiretta*, mediata dalle cose;
- 3) essa produce necessariamente dipendenza (reciproca: anche il signore

<sup>48</sup> *Philosophie des Geldes*, Leipzig 1900; trad. *Filosofia del denaro* a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, UTET, Torino 1984, cap. I, § 2, p. 121 (corsivo mio). V. pure p. 125: «L'elemento determinante dell'oggettività del valore economico... consiste nella fondamentale liberazione della sua validità dal singolo soggetto. Il fatto di dover dare un oggetto per ottenerne un altro, dimostra che esso non ha un valore soltanto per me, ma anche per sé, cioè anche per un'altra persona».

<sup>49</sup> *Il capitale*, cit., I, I, cap. 2, p. 120.

<sup>50</sup> *Loc. ult. cit.*

<sup>51</sup> Alle pp. 109 e 111 dell'edizione cit. (corsivo mio).

feudale ha bisogno del suo vassallo, come il *rentier* del fittavolo).

Per conseguenza il marxismo non può pretendere di «emancipare tutto l'uomo» dalla schiavitù delle “cose”, senza farlo ricadere nella più dura delle servitù: quella, immediata e brutale, dell'uomo sull'uomo. Né serve a edulcorare questa prospettiva parlare di «controllo cosciente e condotto secondo un piano» del processo materiale di produzione da parte di uomini «liberamente uniti in società»<sup>52</sup>.

### 3. L'«aria» del denaro rende liberi

Nell'economia di mercato il principio della giustizia raggiunge il suo vertice con la creazione del *denaro* – sull'origine del quale, peraltro, la descrizione marxiana<sup>53</sup> è debitrice, come egli riconosce esplicitamente, dell'analisi compiuta due millenni prima da Aristotele<sup>54</sup> e ripresa da Smith<sup>55</sup> –. La sua funzione prin-

---

<sup>52</sup> *Loc. ult. cit.*

<sup>53</sup> «I possessori di merci... possono riferire le loro merci l'una all'altra come valori [di scambio], e quindi come merci, soltanto riferendole *per opposizione, oggettivamente, a qualsiasi altra merce* quale equivalente generale... Ma soltanto *l'azione sociale* può fare d'una merce *determinata* l'equivalente generale. Quindi *l'azione sociale* di tutte le merci esclude una merce *determinata* nella quale le altre rappresentino universalmente i loro valori... Mediante il processo sociale, l'esser *equivalente generale* diventa *funzione sociale specifica* della merce esclusa. Così essa diventa – *denaro*»: *Il capitale*, cit., l. I, cap. 2, p. 119; ma v. già *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, F. Duncker, Berlin 1859 (trad. *Per la critica dell'economia politica* a cura di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma 1993<sup>4</sup>, p. 30). Cfr. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, cit., cap. I, § 3, p. 180: «Se il valore economico degli oggetti consiste nel rapporto reciproco che tra essi si instaura in quanto oggetti di scambio, il denaro è l'espressione, divenuta autonoma, di questo rapporto... Il denaro è la realizzazione particolare di ciò che è comune agli oggetti in quanto oggetti economici».

<sup>54</sup> In origine le diverse comunità ricorrevano al baratto, in seguito «quando la soddisfazione dei bisogni ricorse a fonti straniere... necessariamente entrò in uso la moneta. Infatti non tutte le cose naturalmente necessarie erano di facile trasporto; perciò per facilitare gli scambi si convenne di dare e di accettare un qualche cosa che, essendo utile esso stesso, possedesse il vantaggio di essere facilmente impiegabile per le necessità della vita, come il ferro o l'argento o anche qualche altro materiale, dapprima definito semplicemente nella sua dimensione e nel suo peso, poi con l'impressione di un carattere, che potesse dispensare dall'effettuare la misurazione, e che servisse da marchio indicante la quantità»: *Politica*, cit, l. I, 1257a 19-41.

<sup>55</sup> V. *La ricchezza delle nazioni* cit., l. I, cap. 4, pp. 78-79: «Supponiamo che un uomo abbia di una certa merce più di quanto gli serve mentre un altro ne ha meno. Di conseguenza il primo sarebbe lieto di collocare quel superfluo e il secondo di comprarlo. Ma se per caso il secondo non avesse nulla di cui il primo ha bisogno, tra loro non si potrebbe fare nessuno scambio... Per evitare gli inconvenienti di queste situazioni, ogni uomo prudente in ogni epoca della società successiva alla prima introduzione della divisione del lavoro, deve naturalmente essersi sforzato di organizzare i suoi affari in modo da avere sempre presso di sé, oltre al prodotto specifico della sua attività, una certa quantità di una merce o di un'altra, tale da

cipale, come ha finemente osservato Vittorio Mathieu, è proprio quella di *essere speso*<sup>56</sup>, perché esso non è altro se non la *misura della capacità di comandare il lavoro altrui*<sup>57</sup>, come aveva ben messo in evidenza Adam Smith:

La ricchezza, come dice Hobbes, è potere. Ma la persona che si procura una grande fortuna o la eredita non deve necessariamente procurarsi o ricevere in eredità un qualche potere politico, civile o militare... Il potere che quel possesso si porta dietro immediatamente e direttamente è il *potere di comprare*, cioè un certo comando su tutto il lavoro, ovvero su tutto il prodotto del lavoro, che si trova sul mercato. La sua fortuna è maggiore o minore in proporzione esatta all'estensione di quel potere: ovvero alla quantità sia del lavoro di altri uomini sia, che è lo stesso, del prodotto del lavoro di altri uomini che esso lo mette in grado di comprare o di comandare<sup>58</sup>.

Precisamente qui si può riscontrare la natura *giuridica* del denaro: esso rende possibile la universale permutabilità delle merci – compresa quella particolarissima specie di merce che è (il prodotto del)la forza-lavoro, fisica o intellettuale, dell'uomo – senza pre-giudicare la natura degli oggetti scambiabili (se non nel senso negativo di qualificare *extra commercium* quei beni la cui alienazione *reificherebbe* il cedente, negandone la personalità: come ad es. la salute o

---

fargli ritenere che pochi la rifiuterebbero in cambio del prodotto della propria attività».

<sup>56</sup> «In Birmania, secondo una testimonianza di fine Settecento, il *riso* fungeva da circolante, a patto, però, che i chicchi fossero *resi inservibili* sia come cibo, sia come seme, spezzandoli... In Etiopia il sale bianco, di buona qualità, valeva (o forse vale) molto meno delle sbarre di sale nero, inservibile, usate come mezzo di pagamento... Codesta intuizione della mentalità primitiva va approfondita, perché rivela una caratteristica assolutamente singolare del denaro. Come si usa, infatti, il denaro? Esattamente all'opposto di come si usa ogni cosa utile: privandosene. L'unico uso possibile del denaro è il *disfarsene*»: *Filosofia del denaro. Dopo il tramonto di Keynes*, Armando, Roma 1985, pp. 32-33.

<sup>57</sup> Anche l'etimologia del termine greco *árgyros* (da cui *argento*) riflette la funzione essenziale del denaro, con la sua discendenza dalla radice indoeuropea *ar* (che dice riferimento al "fare", all'azione in tutte le sue valenze) e da *ghéron* = "vecchio", il cui significato originario – come mostrato da E. SEVERINO in *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1999<sup>2</sup> – «non allude alla decrepitezza e inabilità, ma al contrario, alla capacità sperimentata (che quindi assicura il dominio)», come avviene nel sanscrito *g-ur-us*, che significa «maestro», «persona venerata per la sua esperienza» (p. 267). Il denaro appare pertanto come *ciò che fa fare*.

<sup>58</sup> *La ricchezza delle nazioni*, cit., I. I; cap. 5, p. 83 (corsivo mio). Di conseguenza si rivela falsa la massima attribuita all'imperatore Vespasiano «*Pecunia non olet*». In realtà si può affermare metaforicamente che il denaro ha un «odore»: ma non, come si ritiene superficialmente, quello dei beni *venduti* per ottenerlo, bensì quello di tutti i beni *acquistabili* con esso. Così pure non risponde a verità il proverbio francese – citato anche da K. MARX nel libro I, capitolo 4 del *Capitale* (p. 179 nt.) – «*L'argent n'a pas de maître*» [il denaro non ha padrone]: il denaro non ha *un solo* padrone, perché è lo schiavo di tutti, il *servus publicus* (o forse dovremmo dire: la *res publica*?) per antonomasia. A san Giovanni Bosco, fondatore della congregazione dei Salesiani, è attribuita la seguente massima: «Il denaro è un cattivo padrone, ma un ottimo servitore».

la dignità sessuale<sup>59</sup>) o l'identità socio-politica o religiosa dei possibili contraenti; analogamente a quanto del resto fa il diritto allorché (secondo la lezione kantiana) stabilisce non *chi* o *che cosa*, ma *come* si deve volere per armonizzare il proprio arbitrio con quelli altrui, in un generale sistema di libertà<sup>60</sup>. Il passaggio dalla società feudale a quella moderna è stato determinato proprio da questa *depersonalizzazione* dei rapporti di dipendenza e di servitù<sup>61</sup>, per cui, come osserva Simmel, «mentre l'uomo nelle precedenti epoche storiche doveva pagare la scarsità dei rapporti di dipendenza con l'angustia dei rapporti personali, spesso con la sua personale insostituibilità, noi veniamo risarciti della molteplicità delle nostre dipendenze dall'indifferenza nei confronti delle persone implicate e dalla libertà di sostituzione delle stesse»<sup>62</sup>.

Il denaro rappresenta pertanto una sorta di *ius solidum*, di *giuridicità coagulata*; ed esso conserva questa sua natura anche quando si manifesta sotto la

---

<sup>59</sup> Ma v. quanto affermava già Hegel nelle *Grundlinien* cit., §§ 65-66: «Io posso privarmi della mia proprietà solo in quanto la cosa sia, per *sua natura*, qualcosa di *esteriore*. Sono pertanto *inalienabili* quei beni, o meglio quelle determinazioni sostanziali... che costituiscono la mia persona più propria e l'essenza universale della mia autocoscienza, come la mia personalità in generale, la libertà universale della mia volontà, l'eticità, la religione».

<sup>60</sup> «Nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come cioè egli si immagina il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale»: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (trad. *Sopra il detto comune: "questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"* in I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto* a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, UTET, Torino 1965, p. 255).

<sup>61</sup> Cfr. le penetranti osservazioni di V. MATHIEU, *La società aperta: destino e vocazione dell'Europa* in *Luci ed ombre del giusnaturalismo* cit., pp. 253-254: «Generalmente si imposta l'economia come un rapporto tra bisogno e lavoro, in funzione della soddisfazione di questo bisogno. In realtà, a mio parere, l'economia è uno strumento di servizio reciproco... E infatti, attraverso il denaro io mi faccio servire. Il denaro non è altro che un titolo indeterminato per farmi servire di qualcosa, da qualcuno. E rimane indeterminato, sia il contenuto del servizio, sia chi mi servirà. La determinazione avviene solo attraverso il *contratto* di lavoro, attraverso la libera contrattazione, e questo distingue il servizio basato sul rapporto economico da altri tipi di servizio, quali la schiavitù».

<sup>62</sup> *Filosofia del denaro*, cit., cap. IV, § 1, p. 429. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 67: «Delle *mie particolari attitudini* e possibilità di attività, *corporee* e *spirituali*, io posso *alienare* a un altro *single* produzioni e un uso *limitato nel tempo*, poiché esse ricevono da questa limitazione un rapporto esteriore con la mia *totalità* e *universalità*. Mediante l'alienazione di *tutto* il mio tempo [reso] concreto attraverso il lavoro e della totalità della mia produzione, io renderei proprietà di un altro l'aspetto sostanziale di essa, la mia *universale* attività ed effettività, la mia personalità».

forma fenomenica di *capitale* produttivo d'interessi<sup>63</sup> o come *rendita* fondiaria<sup>64</sup>; anche queste due realtà che Marx descrive senza comprendere, paragonando ironicamente la prima al mistero trinitario<sup>65</sup> e vedendo nel proprietario del fondo una personificazione della terra la quale «si erge in piedi come potenza autonoma ed esige la sua parte del prodotto creato con il suo concorso»<sup>66</sup>. Come Hegel ha mostrato, infatti, io posso alienare non solo la proprietà di una cosa (*emptio venditio*), ma anche l'uso *temporaneo* di essa in cambio di un canone, realizzando così una locazione (*locatio conductio*) se trattasi di una cosa *specificata*, ovvero un *mutuo* (*mutuum commodatum*) se concedo ad altri l'uso di una cosa *universale*, cioè di denaro, restando proprietario del suo *valore*<sup>67</sup>.

#### 4. Conclusione: la storia come passaggio dal “chiuso” all’ “aperto”

La nascita della società capitalistica, così magistralmente descritta (e fraintesa) da Marx, va quindi considerata il trionfo di una forma di relazione economica “aperta”, impersonale e strutturalmente *giuridica* su quella “chiusa”, personalistica e *politica* che aveva contrassegnato il Medioevo a seguito del tracollo demografico, dell'abbandono delle città e dell'interrompersi delle vie di comunicazione terrestri e marittime, causati prima dalle invasioni germanico-slave e

---

<sup>63</sup> «Chi presta dà via il suo denaro come capitale; la somma di valore che egli cede a un altro è capitale e quindi rifluisce a lui. Il semplice riflusso verso di lui non sarebbe però riflusso, sotto forma di capitale, della somma di valore prestata, ma semplice restituzione di una somma di valore prestata. Per rifluire come capitale, la somma di valore anticipata deve non soltanto essersi conservata nel movimento, ma deve aver valorizzato se stessa, accresciuto la sua grandezza di valore, quindi deve ritornare con un plusvalore, come  $D + \Delta D$ , e questo  $\Delta D$  è qui l'interesse o la parte del profitto medio che non rimane nelle mani del capitalista operante, ma tocca al capitalista monetario»: K. MARX, *Il capitale*, cit., l. III, cap. 21, p. 416.

<sup>64</sup> V. *op. ult. cit.*, l. III, cap. 37, p. 717: «La premessa nel modo di produzione capitalistico è la seguente: gli agricoltori effettivi sono dei salariati, occupati da un capitalista, l'affittuario... Questo capitalista affittuario paga al proprietario fondiario, al proprietario del terreno da lui sfruttato, a determinate scadenze... una somma di denaro stabilita per contratto (precisamente come chi prende a prestito del capitale monetario paga determinati interessi) per avere il permesso di impiegare il suo capitale in questo particolare campo di produzione».

<sup>65</sup> «Invece di rappresentare relazioni fra merci, il valore entra ora, per così dire, *in relazione privata con se stesso*. 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»: *Il capitale*, cit., l. I, cap. 4, pp. 187-188.

<sup>66</sup> *Ibidem*, l. III, cap. 48, p. 938.

<sup>67</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 80.



poi dalla pirateria islamica<sup>68</sup>; un trionfo che è in verità la *renovatio*, su scala mondiale, di quelle condizioni di pari dignità civile che avevano caratterizzato la *koiné* alessandrina e l'impero romano; è insomma un aspetto di quella vittoria della *società* sulla *comunità* che Ferdinand Tönnies avrebbe duramente stigmatizzato<sup>69</sup> e che costituisce, invece, il lato "luminoso" dell'età moderna<sup>70</sup>. È per questo che il comunismo, con la sua pretesa di ancorare la prestazione di servizi non alla ricchezza, ma alla *posizione* ricoperta nella collettività – e quindi alla *funzione* in essa svolta – non rappresenterebbe un progresso per l'umanità, bensì un ritorno a forme coesistenziali *pre-moderne*<sup>71</sup>.

Ma si può dire di più: la definizione del marxismo come teoria *iper-politica* e *anti-giuridica* della società permette di scorgere con maggior attenzione come

---

<sup>68</sup> «Nella società feudale c'erano bensì certi patti tra il signore e il vassallo, e c'erano servizi reciproci... Tuttavia... anche quando c'era un incontro tra volontà libere, questo incontro fissava, determinava una volta per tutte i contraenti e la natura dei servizi... Quindi era un tipo di società relativamente chiusa, in cui c'erano dei vincoli meno "entropici" di quello che non sia il vincolo del denaro, dove solo la *quantità* conta... Ebbene, la nascita dell'Europa ha luogo, storicamente, attraverso una espansione della sfera dell'economia intesa in questo modo, a danno dei rapporti della sfera feudale»: V. MATHIEU, *Luci ed ombre del giusnaturalismo*, cit., p. 254.

<sup>69</sup> «Ogni convivenza confidenziale, intima, esclusiva... viene intesa come vita in comunità; la società è invece il pubblico, è il mondo. In comunità con i suoi una persona si trova dalla nascita, legata ad essi nel bene e nel male, mentre si va in società come in terra straniera. Il giovane viene messo in guardia contro la cattiva società; ma parlare di «cattiva comunità» è contrario al senso della lingua... La comunità è antica, mentre la società è nuova, come cosa e come nome»: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, H. Buske, Darmstadt 1935<sup>8</sup>, I. I, Introduzione, § 1; trad. *Comunità e società* a cura di R. Treves, Comunità, Milano 1979, pp. 45-46.

<sup>70</sup> Da questo punto di vista anche l'accusa di "impoliticità" sovente rivolta alla borghesia – vedi ad es. C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932<sup>3</sup> (trad. *Il concetto di 'politico'. Testo del 1932 con una premessa e tre corollari* in ID., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, p. 157): «Il pensiero liberale sorvola o ignora, in modo sistematico, lo Stato e la politica e si muove invece entro una polarità tipica e sempre rinnovantesi di due sfere eterogenee, quelle cioè di etica ed economia, spirito e commercio, cultura e proprietà» – merita una precisazione: la borghesia è "impolitica" in quanto *coetus iuridicus* [ceto giuridico]; perché nello sviluppo dell'economia mercantile, che la caratterizza, essa conferisce effettualità al primato dell'universale sul particolare, del diritto sulla politica.

<sup>71</sup> Cfr. V. MATHIEU, *Luci ed ombre del giusnaturalismo*, cit., p. 256. Cfr. L. DUMONT, *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris 1977 (trad. *Homo aequalis. I. Genesi e trionfo dell'ideologia economica* a cura di G. Viale, Adelphi, Milano 1984, p. 169): «Il poco di storia che abbiamo imparato qui induce a pensare che retrocedere l'economia significherebbe probabilmente far rinascere la subordinazione, e che a questa svolta ci attenderebbe una paurosa complicazione. Perché la subordinazione nella sua forma normale, come valore, è, fino a prova contraria, estranea alla nostra ideologia. Non potrebbe dunque reintrodursi altro che in una forma vergognosa, patologica, cioè come oppressione».

gli stessi elementi anti-capitalistici siano presenti in molti precursori e teorici del nazionalsocialismo. Basti qui ricordare il collegamento delineato da Werner Sombart tra la nascita del “borghese” e il ruolo degli ebrei, i quali, dalla loro posizione marginale nella società precapitalistica, sarebbero stati indotti ad agire in contrasto con i valori dominanti, alla ricerca del massimo guadagno<sup>72</sup> – ma si pensi anche alla similitudine marxiana fra i popoli commerciali, che sarebbero esistiti solo «negli intermondi del mondo antico», e la situazione degli ebrei viventi «nei pori della società polacca» ottocentesca<sup>73</sup> –, nonché il confronto da lui delineato, nel pieno della guerra mondiale, fra lo «spirito mercantile» degli Inglesi e lo «spirito eroico» dei Tedeschi<sup>74</sup>. Si potrebbe citare ancora l’auspicio formulato da Oswald Spengler: «Dopo un lungo trionfo dell’economia cosmopolita e dei suoi interessi sulla forza politica creatrice, l’aspetto politico della vita dimostrerà di essere malgrado tutto il più forte. La spada trionferà sul denaro...»<sup>75</sup>; o il livore con cui Carl Schmitt si scaglia contro la massima *pacta sunt servanda*, definendola «etica da usurai»<sup>76</sup>, e irride la contrapposizione liberale

---

<sup>72</sup> *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Duncker & Humblot, Leipzig 1911 (trad. *Gli ebrei e la vita economica* a cura di R. Licandro, Edizioni di Ar, Padova 1980-1988-1997, 3 voll.). Contro questa comune e falsa opinione va ricordato che l’etica dell’antico Israele condannava il prestito a interesse e l’accumulazione sfrenata di ricchezza – vedi ad es. *Exod.* 22, 24: «*Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi qui habitat tecum non urges eum quasi exactor nec usuris opprimes*» (così pure *Lev.* 25, 37, *Dt.* 23, 20 e *Ps.* 14, 5) e *Sir.* 31,5: «*qui aurum diligit non iustificabitur et qui insequitur consumptionem replebitur ex ea*». Fu solo a seguito dell’interdizione dal possesso di terre, dal servizio in armi e dall’esercizio di qualsiasi altra arte o professione che gli Ebrei d’Europa furono costretti a cercare il proprio sostentamento nell’attività creditizia; e mai come in questo caso si potrebbe parlare di una *felix prohibitio*.

<sup>73</sup> *Il capitale*, cit., l. I, cap. 1, p. 111.

<sup>74</sup> *Händler und Helden; patriotische Besinnungen* [Mercanti ed eroi: riflessioni patriottiche], Duncker & Humblot, München-Leipzig 1915. Cfr. pure C. SCHMITT-DOROTIC, *Politische Romantik*, Duncker & Humblot, München 1919 (trad. *Romanticismo politico* a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1981, p. 208); qui l’A. riporta un passo dall’*Intelligenzblatt der Neuen Feuerbrände* (organo dei circoli nazionalisti prussiani) del 1808, nel quale l’Inghilterra era definita “una terra che non produceva soldati, ma «al massimo un paio di rompicollo, come eroi del mare», e che conduceva guerre mercenarie, «pagando il sangue delle altre nazioni con il denaro spremuto dal continente con metodi da usuraio»”.

<sup>75</sup> *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München 1922-1923; trad. di J. Evola *Il tramonto dell’Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale* a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi (introduzione di S. Zecchi), Guanda, Parma 1999<sup>4</sup>, pp. 1396-1397.

<sup>76</sup> *Staatsethik und pluralistischer Staat*, in «Kantstudien», 1930, n. 1; trad. *Etica dello Stato e Stato pluralista* in C. SCHMITT, *Parlamentarismo e democrazia e altri scritti di dottrina e storia dello Stato* a cura di Pasquale Pasquino, Marco, Cosenza 1999, pp. 139. V. pure *Il concetto di ‘politico’* cit., p. 164: «Alla santità dei contratti e alla massima *pacta sunt servanda* si appellano purtroppo anche usurai e ricattatori».

fra la politica vista come «rapina» e l'economia quale «scambio buono, giusto, pacifico, in una parola simpatico» rispondendo che «in ultima analisi il nesso del 'politico' con la ruberia e la violenza non è più specifico di quello dell' 'economico' con l'astuzia e la frode» e giocando sull'omofonia di *tauschen* (scambiare) e *täuschen* (ingannare)<sup>77</sup>: una posizione che ha più di un punto di contatto con il pensiero di Marx<sup>78</sup>. Né si possono sottovalutare le pesanti limitazioni alla libera concorrenza determinate dalla introduzione nell'Italia fascista e poi nel Terzo Reich del sistema corporativo, che indubbiamente costituisce un ritorno a forme economiche medievistiche.

Da quanto detto emerge dunque una secca smentita delle tesi sociologiche, à la Marcuse, circa un presunto rapporto genetico fra il capitalismo industriale dei grandi *Kartelle* e il nazismo<sup>79</sup> e si conferma piuttosto l'antica verità, secondo la quale “gli estremi si toccano”: nazifascismo e comunismo hanno

---

<sup>77</sup> *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 163. La critica schmittiana nei confronti della “doppiezza” del rapporto giuridico, che può sorprendere se contrapposta alla contemporanea fondazione del politico sull'antinomia *Freund/Feind* (amico/nemico), si spiega facilmente alla luce del rapporto genetico esistente fra la sua teoria e quelle marxista: entrambe rifiutano un *mos vitae* “freddo”, impersonale e perciò universale in favore di relazioni più “calde”, esclusive ed escludenti. Schmitt sarebbe quindi – come ha affermato P.P. PORTINARO, *La crisi dello jus publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Comunità, Milano 1982, p. 231 – una sorta di «Marx o Lenin della borghesia». Vedi pure la nota sg.

<sup>78</sup> Vedi ad es. *Il capitale* cit., I, III, cap. 20, pp. 395-396: «Fino a che il capitale commerciale media lo scambio dei prodotti di comunità poco sviluppate, il profitto commerciale non solo ha l'apparenza di frode e di inganno ma deriva in gran parte da essi... Il capitale commerciale, quando predomina, rappresenta quindi dappertutto un sistema di saccheggio». La posizione marxiana, a sua volta, si rifà a motivi tipicamente luterani; cfr. i *Bücher vom Kaufhandel und Wucher* [Libri sui mercanti e gli usurari], Wittenberg 1524: «I commercianti stanno elevando in questo momento una forte lagnanza contro i nobili che sono diventati dei briganti, poiché essi devono trafficare con grande pericolo ed in aggiunta vengono imprigionati, battuti, taglieggiati e derubati. Qualora consentissero a soffrire tutto ciò in nome della giustizia, allora i commercianti sarebbero veramente dei santi... Ma poiché una così grande ingiustizia e questi furti e ruberie contrari allo spirito cristiano avvengono in tutto il mondo a causa dei commercianti, e persino tra di loro: ci si deve meravigliare se Dio fa sì che tali grandi beni acquisiti con l'ingiustizia vadano di nuovo perduti o rubati e che inoltre i commercianti stessi vengano battuti sulla testa od imprigionati?» (cit. a p. 396 del *Capitale*, in nt. 48).

<sup>79</sup> “Si può dire che sia il liberalismo stesso a «generare» lo Stato totalitario ed autoritario, che ne è il perfezionamento in uno stadio avanzato dello sviluppo. Lo Stato totalitario ed autoritario fornisce l'organizzazione e la teoria della società che corrispondono allo stadio monopolistico del capitalismo”: H. MARCUSE, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», F. Alcan, Paris 1934, n. 2 (trad. *La lotta contro il liberalismo nella concezione totalitaria dello Stato* in ID., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965* a cura di C. Ascheri, H. Ascheri Osterlow e F. Cerutti, Einaudi, Torino 1969, p. 19). V. pure pp. 11-12: “La nuova concezione del mondo disprezza il «mercante» ed esalta il «geniale capitano d'industria»: così però maschera soltanto il fatto che essa lascia intatte le funzioni economiche del borghese”.

avuto un comune nemico, il “borghese” quale individuo *a-politico* e perciò *cosmo-politico*, e lo Stato di diritto “borghese” come incarnazione istituzionale del primato della *legge* generale ed astratta sull’arbitrio *personalistico* dei detentori del potere. Una lezione che la Storia, *magistra vitae*, ci offre davanti al rinnovarsi dell’alleanza – scandalosa ed inaspettata solo per le anime belle – fra *no-global* e nazionalisti contro la società mondiale, democratica e basata sul libero commercio (una *World Open Society*) che lentamente, ma ineluttabilmente, si va affermando in risposta all’appello dell’Infinito che alberga nel cuore e nella mente di ogni uomo nascente al mondo.