

DIACRONIA

Rivista di storia della filosofia del diritto

2 | 2022

P S A
UNIVERSITY
PRESS

Diacronia : rivista di storia della filosofia del diritto. - 1 (2019)- . - Pisa : Pisa university press, 2019- .
- Semestrale.

340.1 (22.)

1. Filosofia del diritto - Periodici

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa



Opera sottoposta a
peer review secondo
il protocollo UPI

© Copyright 2023

Pisa University Press

Polo editoriale - Centro per l'innovazione e la diffusione della cultura

Università di Pisa

Piazza Torricelli 4 · 56126 Pisa

P. IVA 00286820501 · Codice Fiscale 80003670504

Tel. +39 050 2212056 · Fax +39 050 2212945

E-mail press@unipi.it · PEC cidic@pec.unipi.it

www.pisauniversitypress.it

ISSN 2704-7334

ISBN 978-88-3339-805-1

layout grafico: 360grafica.it

L'Editore resta a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare, per le eventuali omissioni o richieste di soggetti o enti che possano vantare dimostrati diritti sulle immagini riprodotte. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dagli aventi diritto/dall'editore.

Direttore

Tommaso Greco

Comitato di direzione

Alberto Andronico, Francisco Javier Ansuátegui Roig, Giulia M. Labriola, Marina Lalatta Costerbosa, Francesco Mancuso, Carlo Nitsch, Andrea Porciello, Aldo Schiavello, Vito Velluzzi

Consiglio scientifico

Mauro Barberis, Franco Bonsignori, Pietro Costa, Rafael de Asís, Francesco De Sanctis, Carla Faralli, Paolo Grossi †, Mario Jori, Jean-François Kervégan, Massimo La Torre, Mario G. Losano, Giovanni Marino, Bruno Montanari, Vincenzo Omaggio, Claudio Palazzolo, Baldassare Pastore, Enrico Pattaro, Antonio Enrique Perez Luño, Anna Pintore, Geminello Preterossi, Pierre-Yves Quiviger, Francesco Riccobono, Eugenio Ripepe, Alberto Scerbo, Michel Troper, Vittorio Villa, Francesco Viola, Maurizio Viroli, Giuseppe Zaccaria, Gianfrancesco Zanetti

Comitato dei referees

Ilario Belloni, Giovanni Bisogni, Giovanni Bombelli, Daniele Cananzi, Gaetano Carlizzi, Thomas Casadei, Alfredo D'Attorre, Corrado Del Bò, Filippo Del Lucchese, Francesco Ferraro, Tommaso Gazzolo, Valeria Giordano, Marco Goldoni, Gianmarco Gometz, Dario Ippolito, Fernando Llano Alonso, Alessio Lo Giudice, Fabio Macioce, Costanza Margiotta, Valeria Marzocco, Ferdinando Menga, Lorenzo Milazzo, Stefano Pietropaoli, Attilio Pisanò, Federico Puppo, Filippo Ruschi, Carlo Sabbatini, Aaron Thomas, Persio Tincani, Daniele Velo Dal Brenta, Massimo Vogliotti, Maria Zanichelli

Redazione

Paola Calonico, Chiara Magneschi, Federica Martiny, Giorgio Ridolfi (coordinatore), Mariella Robertazzi

Sede

Dipartimento di Giurisprudenza, Piazza dei Cavalieri, 2, 56126 PISA

Condizioni di acquisto

Fascicolo singolo: € 25,00

Abbonamento annuale Italia: € 40,00

Abbonamento annuale estero: € 50,00

Per ordini e sottoscrizioni abbonamento Pisa University Press

Lungarno Pacinotti 44

56126 PISA

Tel. 050.2212056

Fax 050.2212945

press@unipi.it

www.pisauniversitypress.it

Indice

Per Paolo Grossi 7

Uguaglianza aritmetica e uguaglianza geometrica: metafore della giustizia nella filosofia politica e giuridica moderna

Introduzione al Forum

Filippo Del Lucchese 11

Uguaglianza ed equità nel Leviathan di Thomas Hobbes

Mauro Farnesi Camellone 21

Giustizia e uguaglianza in Leibniz

Luca Basso 43

*Principio di utilità e gerarchie proprietarie:
prospettive geometriche nel calcolo della felicità*

Paola Calonico 69

L'uguaglianza di Marx. Dal Capitale alla Critica del programma di Gotha

Chiara Giorgi 89

Saggi

Perpetual by nature: the moral core of corporate form

Giancarlo Anello 115

L'illecito e la pena nella filosofia hegeliana

Annachiara Carcano 151

Note

La filosofia nella filosofia del diritto

Serena Vantin 183

Lettere dal «Ponte». Bobbio e Satta interlocutori di Calamandrei

Carlo Pontorieri195

Perimetrare il concetto di giustizia

Maria Borrello213

**UGUAGLIANZA ARITMETICA E
UGUAGLIANZA GEOMETRICA:
METAFORE DELLA GIUSTIZIA
NELLA FILOSOFIA POLITICA E
GIURIDICA MODERNA**

L'UGUAGLIANZA DI MARX. DAL *CAPITALE* ALLA *CRITICA DEL PROGRAMMA DI GOTHA*

Chiara Giorgi

Abstract

Marx's ideas on equality are examined in this article, building on his analysis in *Capital*, volume I, and in the *Critique of the Gotha Programme*. The starting point is the critique of the ideological role played by the liberal principle of formal equality, which was oblivious to the structural inequality of capital-labour relations of production. Marx, however, developed a more complex vision of equality – in combination with freedom, and recognising individual differences – as a key principle for addressing human needs and organising an alternative social order.

Keywords

Equality; Critique of the Gotha Programme; alternative social order; freedom; singularity.

1. Premessa

Questo saggio intende approfondire alcuni nodi dell'elaborazione di Marx intorno all'uguaglianza. Prendendo in considerazione alcuni passaggi del *Capitale* (in specie del primo libro) e altri testi, soprattutto la *Critica del Programma di Gotha*, si intende valorizzare non solo la più nota critica marxiana al ruolo ideologico svolto dall'uguaglianza formale, ignara delle diseguaglianze presenti sul terreno dei rapporti sociali di produzione, ma soprattutto la complessa visione dell'uguaglianza formulata da Marx. Quest'ultima torna più che mai attuale nel

contesto odierno di rimozione del suo significato eccedente, a partire da una concettualizzazione, quella marxiana, capace di veicolare il suo significato più trasformativo e radicale, in relazione alla libertà e alla reciprocità di ogni singolarità.

Nel primo paragrafo verrà ricostruita l'argomentazione che guida Marx nel decostruire l'uguaglianza – e la libertà – vigente nella sfera della circolazione, ben lontana dal regno della produzione dove i rapporti sociali tra gli esseri umani sono informati da sfruttamento e reale disuguaglianza. Si intende mostrare come proprio sul terreno dei rapporti sociali di produzione, delle contraddizioni che segnano il modo di produzione capitalistico, della logica *contraddittoria* del rapporto di capitale, emerge lo spazio dell'antagonismo di classe e dell'alternativa, pensata da Marx nei termini di un “bivio” e non di un semplice punto di arrivo. Un elemento questo di grande importanza per ribadire come nel *Capitale* sia ben presente la politica e la lotta di classe, a partire da quell'enunciato fondamentale secondo cui il capitale «non è una *cosa*, ma un *rapporto sociale* fra persone mediato da cose». Al contempo, si intende mettere in evidenza come la portata dei principi di uguaglianza e di libertà resti per Marx (e i suoi eredi) una questione aperta, posta in gioco di conflitti incessanti. Si tratta infatti di principi che appartengono all'orizzonte del diritto borghese, ma che contengono *anche* una dimensione rivoluzionaria, eccedente, “iperbolica”. A restare centrale per il presente e il futuro è allora la scommessa relativa a una loro riattivazione, a una loro risignificazione e a una loro pratica quali obiettivi di nuovi processi di soggettivazione e di inedite lotte. Centrale resta inoltre la riarticolazione tra uguaglianza e libertà a partire dai loro nessi costitutivi, affinché l'uguaglianza sia *concreta e realmente* vigente nei rapporti sociali e non comporti una neutralizzazione delle differenze (affinché non sia omologazione e livellamento); affinché la libertà si traduca in liberazione e non venga svuotata del suo significato relazionale.

Nel secondo paragrafo verrà preso dettagliatamente in esame il testo in cui Marx affronta le questioni che investono il futuro assetto sociale, di fronte all'urgenza politica di definire un progetto adeguato al nascente partito operaio tedesco. Nella *Critica del Programma di Gotha*, egli giunge al cuore delle problematiche che investono l'uguaglianza, la

giustizia sociale, il sistema dei bisogni, l'organizzazione di una nuova società. È proprio qui, nel corso di una critica serrata ai dogmi lassaliani, Marx va oltre il principio di equivalenza presente nella sfera della circolazione, l'uguale diritto borghese vigente nella prima fase della società comunista, per giungere a teorizzare, nella «fase più elevata della società comunista», una visione dell'uguaglianza radicata nel tessuto delle condizioni materiali, capace di accogliere e valorizzare le singolarità, le differenze; capace di tenere insieme la realizzazione personale con quella comune. Si tratta di un'uguaglianza reale, indissociabile dalla libertà, che implica un ordine sociale alternativo e che non può limitarsi alla richiesta di una parificazione giuridica, di una mera estensione dell'uguaglianza formale entro l'orizzonte del capitale, entro cioè un assetto materiale incapace di intaccare i rapporti di produzione esistenti. Rivendicare l'uguaglianza significa attaccare le disuguaglianze, ma significa anche aprirla a un percorso di liberazione sempre incompiuto e sempre realizzabile, motore della trasformazione. La celebre massima marxiana «ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni» sembrerebbe allora esprimere un ideale di giustizia egualitaria fondato sul riconoscimento delle differenze, sull'uguale valore di ciascuno e ciascuna, di tutti e tutte. Un ideale di uguaglianza che potrebbe dirsi geometrica, presupponendo un eguale impegno per chi ha bisogni e capacità diverse e al contempo un eguale livello di soddisfazione dei bisogni fondamentali, a partire dalle condizioni della produzione.

2. Dalla sfera della circolazione al regno della produzione

Nel primo libro del *Capitale* la critica di Marx alla distinzione tra diritti dell'uomo e diritti del cittadino quale espressione della «scissione dell'essenza umana» tra la realtà intessuta di disuguaglianze e la finzione vigente nella sfera della comunità politica (separata dal tessuto sociale) si inoltra verso nuovi sentieri¹. La messa in discussione del ruolo

¹ É. Balibar, *La filosofia di Marx*, Manifestolibri, Roma 1994, p. 88.

ideologico svolto da un'uguaglianza formale, appartenente al solo cielo del mondo politico, alienato e rovesciato, sorda alle disuguaglianze reali presenti nel tessuto sociale, viene ora calata nell'ambito della critica dell'economia politica. La forza del precedente smascheramento marxiano – dietro la proclamata universalità dei “diritti dell'uomo” si nasconde l'individuo borghese e proprietario; sotto il cielo dell'uguaglianza formale del *citoyen* operano le istanze materiali che producono la concreta disuguaglianza tra i *bourgeois* – si consolida e arricchisce nell'analisi scientifica delle dinamiche di funzionamento del capitale.

È nell'attenzione riservata da Marx alla trasformazione del denaro in capitale (capitolo quarto del primo libro del *Capitale*) che si trovano alcuni dei passaggi fondamentali per inquadrare la questione dell'uguaglianza. In verità, già nel primo capitolo dedicato alla merce, Marx si imbatte nel problema, affrontando la «forma di valore» (le merci «sono qualcosa di duplice: oggetti d'uso e contemporaneamente depositari di valore»²) che consente a cose differenti di essere commensurabili e quindi scambiabili. Non è il valore d'uso delle merci a rendere possibile la loro commensurabilità; essa deriva casomai dal loro essere prodotti del lavoro umano, da cui anche la nota definizione di valore come «tempo di lavoro socialmente necessario» a produrre una merce, il cui valore si identifica con il «tempo di lavoro richiesto per rappresentare un qualsiasi valore d'uso nelle esistenti condizioni di produzione socialmente normali»³. Merci quantitativamente differenti divengono qualitativamente uguali, e quindi scambiabili, in quanto espressione di una stessa unità: il lavoro umano astratto – loro sostanza sociale comune – che crea valore⁴.

² K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro primo, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 79.

³ Ivi, p. 71. Come qui chiarisce Marx è «il tempo di lavoro socialmente necessario per fornire un valore d'uso che determina la sua grandezza di valore».

⁴ Come si è osservato – G. Cesarale, *Il capitale o della critica dell'economia politica*, in S. Petrucciani (a cura di), *Il pensiero di Karl Marx. Filosofia, politica, eco-*

E chiarisce ancora Marx: un valore d'uso ha valore solo «perché in esso viene oggettivizzato, o materializzato, lavoro astrattamente umano». Dunque «se si prescinde dal valore d'uso dei corpi delle merci, rimane loro soltanto una qualità, quella di essere prodotti del lavoro», che tuttavia a loro volta si trasformano non appena li «abbiamo in mano», perdendo la loro concretezza (scompaiono le diverse forme concrete dei lavori), prescindendo dal loro essere «lavori utili determinati» e differenti volti a soddisfare un determinato bisogno sociale e riducendosi a «lavoro umano eguale, lavoro umano in astratto»⁵, «coagulo di lavoro umano indifferenziato»⁶. In tal senso,

*L'eguaglianza di lavori completamente differenti può sussistere solo se si fa astrazione della loro reale diseguaglianza, se li si riduce al carattere comune che essi posseggono in quanto dispendio di forza-lavoro umana, in quanto lavoro astrattamente umano*⁷.

Già qui subentrano alcuni motivi ricorrenti dell'opera magna marxiana: la questione cruciale del duplice carattere del lavoro, astratto e concreto (dove il primo rinvia al valore di scambio e il secondo al valore d'uso⁸), l'astrazione che caratterizza il capitale, la «spettrale oggettività» che circola nel mondo dello scambio e delle merci⁹ (il lavoro umano «crea valore ma non è valore. Diventa valore allo stato coagulato, nella

nomia, Carocci, Roma 2018, p. 248 –, la merce è «in ultima analisi, un valore d'uso prodotto dal lavoro in grado di essere scambiato».

⁵ Marx, *Il capitale*, cit., p. 70.

⁶ Ivi, p. 95.

⁷ Ivi, p. 105.

⁸ In *Per la critica dell'economia politica* (Editori Riuniti, Roma 1979, p. 16) Marx aveva già chiaramente messo in evidenza come il lavoro che crea valore di scambio è «lavoro *astrattamente generale e uguale*», mentre il lavoro che crea valore d'uso è lavoro concreto e particolare, il quale «si scinde in modi di lavoro infinitamente vari a seconda della forma e della materia».

⁹ Marx, *Il capitale*, cit., p. 70.

forma oggettiva»¹⁰). Così come emerge il ruolo fondamentale svolto dalla merce denaro, quale equivalente universale, generale, per tutte le altre merci (oltre che prodotto del lavoro umano generico).

È in queste pagine che emerge l'importante confronto con alcuni passaggi dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, grazie al quale si chiariscono ulteriormente i termini della questione. Marx riconosce a questi la grande intuizione di aver analizzato per la prima volta la forma di valore, ivi compresa la forma di denaro della merce. Aristotele sostiene infatti che:

il *rapporto di valore* al quale è inerente l'*espressione di valore* implica, a sua volta, che la casa venga posta come *qualitativamente eguale* al letto, e vede che queste cose, differenti quanto ai sensi, *non sarebbero riferibili l'una all'altra come grandezze commensurabili, se nell'essenza non partecipassero di tale eguaglianza*¹¹.

Aristotele, riporta Marx, coglie dunque che «lo scambio non può esserci *senza l'eguaglianza*, e l'eguaglianza *non* può esserci *senza la commensurabilità*». L'eguaglianza tra ciò che viene scambiato è così il presupposto della relazione fra le forme equivalenti del valore. Tuttavia, qui si ferma Aristotele, «rinunciando all'ulteriore analisi della forma di valore». È assente, infatti, nella sua elaborazione il concetto di valore ossia la consapevolezza che ciò che rende uguali due oggetti differenti è esattamente il lavoro umano in essi contenuti: lavoro umano eguale che li rende «*come egualmente valevoli*». Tale assenza è dovuta al fondamento della società greca sul lavoro servile e quindi sulla «*diseguaglianza degli uomini e delle loro forze-lavoro*». L'arcano, spiega Marx, «dell'espressione di valore, l'*eguaglianza e la validità eguale di tutti i lavori*», in quanto «*lavoro umano in genere*» può essere decifrato quando «il *concetto della eguaglianza umana* possessa già la solidità di un pregiudizio

¹⁰ Ivi, p. 83.

¹¹ Marx, *Il capitale*, cit., p. 91.

popolare». E ciò è possibile soltanto in una società in cui la «*forma di merce* sia la forma generale del prodotto di lavoro e quindi anche il rapporto reciproco fra gli uomini *come possessori di merci* sia il rapporto sociale dominante». Sono pertanto i limiti storici della società in cui visse Aristotele ad avergli impedito di comprendere il fondamento del rapporto di uguaglianza, sebbene il suo genio, sottolinea Marx, gli avesse permesso di scoprire «un *rapporto d'uguaglianza nella espressione di valore delle merci*»¹².

È chiaro a questo punto come la caratteristica dell'uguaglianza nel sistema di mercato sia riconosciuta da Marx come essenziale per comprendere teoricamente il funzionamento del capitalismo¹³, così come lo è la trasformazione in merce del prodotto del lavoro, che infatti solo in questa epoca storica è rappresentato come qualità oggettiva «d'una cosa d'uso», come, cioè, suo valore (come accennato, la merce è valore d'uso e valore di scambio, il quale, precisa Marx, non è che la forma di manifestazione del valore)¹⁴.

Dopo aver analizzato il modello di scambio fondato sulla merce, ove si ipotizza che si scambino equivalenti tempi di lavoro socialmente necessari; dopo aver approfondito i nodi che ruotano attorno alla merce denaro, anche essa nella sua duplice natura (detto in altri termini, dopo aver preso in esame i cicli M-D-M; D-M-D), Marx arriva ad affrontare quello che egli chiamerà «*l'arcano della fattura del plusvalore*», ossia il processo corrispondente a D-M-D'¹⁵. Qui la supposta equivalenza dello

¹² Ivi, pp. 91-2.

¹³ D. Harvey, *Introduzione al Capitale*, la casa Usher, Firenze 2012, p. 46.

¹⁴ Marx, *Il capitale*, cit. p. 94.

¹⁵ Ivi, p. 208. Il ciclo M-D-M ha come fine la soddisfazione dei bisogni, ossia il valore d'uso; il ciclo D-M-D ha come scopo il valore di scambio. Tuttavia, se il contenuto del primo ciclo «è assicurato dalla distinzione qualitativa fra il valore d'uso della prima merce» e quello della seconda e ultima, tra il primo e ultimo D del secondo ciclo vi è solo distinzione quantitativa. Per tale ragione D-M-D «acquista senso solo se viene trasformato in D-M-D', dove D' è uguale alla somma di denaro anticipata più un incremento». Cfr. Cesarale, *Il capitale*, cit., pp. 262-3.

scambio nel mercato “perfetto” si scontra con la non-equivalenza che è richiesta per la produzione di plusvalore. A risolvere questa contraddizione è l’esistenza di una merce particolare, la forza lavoro, venduta e comperata sul mercato e al contempo utilizzata per produrre insieme valore e plusvalore¹⁶.

Sul mercato gli individui si presentano dunque come eguali, in quanto proprietari di merci; essi si rapportano gli uni agli altri non già come il servo e il padrone dell’epoca feudale bensì come soggetti liberi che stipulano contratti di compravendita, rispettando le condizioni di uno scambio paritario. Assai diversa è invece la realtà che si nasconde sotto questa superficie, ed è questa che Marx intende svelare, affrontando dove ha origine il plusvalore, mettendo in chiaro che esso non deriva dallo scambio e dalle sue regole nella «forma pura» presupposta dal pensiero liberale classico. In tale forma, scrive Marx, «è uno scambio di equivalenti, quindi *non è un mezzo* di arricchirsi di valore»:

Se vengono scambiate merci oppure denaro e merci, cioè, *equivalenti*, evidentemente nessuno estrae dalla circolazione più valore di quanto non ve ne immetta. Quindi non ha luogo nessuna formazione di plusvalore¹⁷.

Se dunque «la circolazione, ossia lo scambio delle merci, non crea nessun valore»¹⁸; al contempo è «impossibile che il produttore di merci, al di fuori della sfera della circolazione e senza entrare in contatto con altri possessori di merci, valorizzi valori e trasformi quindi denaro o merce in capitale»¹⁹. Si ha così un «duplice risultato»: la trasformazione del denaro in capitale non avviene nella circolazione, ma deve avvenire anche entro essa. Il punto di partenza è lo scambio di equivalenti, ma l’evoluzione successiva – quella dal capitalista bruco al capitalista farfal-

¹⁶ Cfr. Harvey, *Introduzione*, cit., p. 110 e p. 121.

¹⁷ Marx, *Il capitale*, cit., pp. 191, 193.

¹⁸ Ivi, p. 196.

¹⁹ Ivi, p. 198.

la – è resa possibile dalla scoperta sul mercato di «una merce il cui *valore d'uso* stesso» possiede la «peculiare qualità d'essere *fonte di valore*». E proprio sul mercato il possessore di denaro trova questa merce specifica: «la *capacità di lavoro*, ossia *la forza lavoro*»²⁰.

L'attenzione riservata da Marx alla merce forza-lavoro e soprattutto alle *condizioni* che permettono al possessore di denaro di trasformare quest'ultimo in capitale (ovvero di trarre più valore dalle merci comperate e vendute²¹) permette di comprendere il ruolo svolto da quel «sistema della libertà e dell'uguaglianza» al centro dell'ideologia borghese dei diritti dell'uomo e il suo «legame privilegiato» con la forma della circolazione²². Scrive Marx:

In sé e per sé lo scambio delle merci non include altri *rapporti di dipendenza* fuori di quelli derivanti dalla sua propria natura... Affinché il possessore della forza lavoro la venda come merce, egli deve poterne disporre, quindi essere *libero proprietario* della propria capacità di lavoro, della propria persona. Egli si incontra sul mercato con il possessore di denaro e i due entrano in rapporto reciproco come *possessori di merci*, di pari diritti, distinti solo per essere l'uno compratore, l'altro venditore, *persone* dunque *giuridicamente eguali*²³.

Libertà e eguaglianza vigono nella sfera della circolazione delle merci rendendo possibile il continuo scambio tra equivalenti: entrambi i possessori di merci (di denaro da un lato e di forza-lavoro dall'altro) stipulano «il loro contratto come libere *persone*, giuridicamente pari» e scambiano equivalente per equivalente.

Tuttavia, il carattere apparente, astratto, “superficiale”, di questa libertà e di questa uguaglianza – corrispondente all'«*Eden dei diritti in-*

²⁰ Ivi, pp. 199-200.

²¹ Marx, *Il capitale*, cit. p. 200. Come noto per Marx la merce denaro ha una doppia natura, di merce vera e propria in quanto prodotto del lavoro umano e di equivalente universale per tutte le altre merci.

²² Balibar, *La filosofia*, cit., p. 89.

²³ Marx, *Il capitale*, cit., p. 200.

nati dell'uomo» – è ben presto demistificato da Marx, intento a seguire entrambi i soggetti «nel segreto *laboratorio della produzione* sulla cui soglia sta scritto: *No admittance except on business*». Qui è svelato il segreto del funzionamento del capitale, del modo di produzione capitalistico, «non solo *come produce il capitale*, ma anche *come lo si produce, il capitale*». Una delle immagini più evocative del *Capitale* proviene da queste pagine, ossia dalla forza con cui egli descrive lo scarto, o meglio il congedo, da «questa sfera della circolazione semplice, ossia dello scambio di merci» – ove appunto «regnano soltanto *Libertà, Eguaglianza, Proprietà e Bentham*» – e la discesa agli inferi delle violenze a cui il lavoratore salariato è sottoposto nei processi di valorizzazione del capitale²⁴:

L'antico possessore di denaro va avanti come *capitalista*, il possessore di forza-lavoro lo segue come *suo lavoratore*; l'uno sorridente con aria d'importanza e tutto affaccendato, l'altro timido, restio, come qualcuno che abbia portato al mercato la propria pelle e non abbia ormai da spettarsi che la... *conciatura*²⁵.

Si può osservare come qui torni lo schema della riflessione presente nella *Questione ebraica*, in ordine alla scissione dell'umana essenza tra, in questo caso, il mondo del mercato dove dominano le cose (merci e denaro) e dove regna l'uguaglianza e il mondo della produzione in cui Marx mette a nudo i reali rapporti sociali tra gli uomini informati da sfruttamento, dalla reale ed «*eguale diseguaglianza*» dei lavoratori rispetto al capitale e alle sue personificazioni, i capitalisti²⁶. Si tratta allora di comprendere quale “partita” si giochi sul terreno dei rapporti sociali di produzione, rispetto ai rapporti di forza tra capitale e lavoro, in ordine all'asimmetria costitutiva del capitalismo e all'emergere, come a breve si vedrà, dell'antagonismo di classe.

²⁴ Marx, *Il capitale*, cit., p. 208.

²⁵ Ivi, p. 209.

²⁶ G. Ragona, *Il grande «livellatore»*. *Eguaglianza e diseguaglianza in Marx centocinquant'anni dopo*, in «Teoria Politica», IX (2019), p. 325.

A Marx interessa infatti non solo comprendere le leggi del modo di produzione capitalistico, ma anche le tendenze future, dove cioè quest'ultimo "apra" al processo rivoluzionario²⁷. In questa direzione, nel *Capitale* è ben ravvisabile la presenza della politica e della lotta di classe (come dello Stato, della legislazione, del diritto, mai disgiunti dal terreno del conflitto); da questo punto di vista, lo stesso significato dei "diritti dell'uomo" assume uno statuto contraddittorio. Essi appaiono infatti «come il linguaggio con cui si maschera lo sfruttamento e, *al contempo*, come linguaggio in cui si esprime la lotta di classe degli sfruttati: piuttosto che di una verità o di una illusione, si tratta dunque di una *posta in gioco*»²⁸.

Torna allora utile fare riferimento a uno degli assunti fondamentali del *Capitale*, illustrato sin dalle prime pagine e più volte ribadito a proposito del feticismo della merce e di quello del capitale: quest'ultimo, afferma Marx, «non è una *cosa*, ma un *rapporto sociale* fra persone mediato da cose»²⁹.

Da subito Marx mette infatti in chiaro che il feticismo è una caratteristica fondamentale della società capitalistica nella quale «quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi». Il carattere feticistico della merce (che infatti non sorge dal suo valore d'uso) viene svelato a partire dalla individuazione del suo arcano, consistente nel fatto che la forma merce,

come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine del carattere sociale 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, fa-

²⁷ Cfr. C. Giorgi, *Al di qua delle Utopie*, in L. Basile, C. Paolini, G. Zingone (a cura di), *Attraversamenti di Marx*, ETS, Pisa 2019, pp. 55-63.

²⁸ Balibar, *La filosofia*, cit., p. 90.

²⁹ Marx, *Il capitale*, cit., p. 828 e p. 634.

chendolo apparire come un rapporto sociale fra oggetti, esistente al di fuori di essi produttori³⁰.

L'analogia con il mondo della religione rende chiaro il meccanismo: qui i prodotti del cervello umano appaiono figure dotate di vita propria, indipendenti, «che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini». Lo stesso «fanno i prodotti della mano umana» nel mondo delle merci connotato quindi dal mascheramento delle effettive relazioni sociali tra i produttori ai quali «le relazioni sociali dei loro lavori privati *appaiono*... come *rapporti di cose* fra persone e *rapporti sociali fra cose*»³¹.

Scopo di Marx è cogliere le cose alla radice (ma, come aveva precisato ne *La critica della filosofia del diritto di Hegel*, «la radice per l'uomo, è l'uomo stesso»), portare alla luce ciò che gli esseri umani hanno in comune e che invece si presenta loro «nella forma di un'oggettività separata, confiscata». A Marx preme quindi analizzare il processo di produzione di plusvalore dove si dà lo sfruttamento del «lavoro vivo operario»³², ma anche far risaltare la possibilità di una sua «contestazione» in ordine all'emergere dell'antagonismo di classe. Il suo «ultimo» intento è delineare un orizzonte, quello del comunismo, nel quale si dissolva «l'opacità feticistica» della merce e si realizzi l'autogoverno dei liberi produttori associati, tornati in possesso del «governo dei nessi e delle mediazioni sociali»³³.

³⁰ Ivi, p. 104.

³¹ Ivi, p. 105. Chiarisce Marx: «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». A questo proposito cfr., da ultimo, S. Petrucciani, *Marx in dieci parole*, Carocci, Roma 2020, pp. 113 ss, a cui pure si rinvia per una problematizzazione dell'analogia tra alienazione economica e alienazione religiosa (pp. 23 ss).

³² S. Mezzadra, *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, Manifestolibri, Roma 2014, p. 71 e p. 83.

³³ Cesarale, *Il capitale*, cit., p. 260.

D'altronde, come si è sottolineato, proprio la formulazione del rapporto sociale di capitale permette di recuperare la problematica della "produzione di soggettività" connessa a quell'analisi del processo di valorizzazione del capitale che produce e riproduce le figure soggettive del capitalista e dell'operaio salariato, a loro volta necessario presupposto. Il termine *rapporto* implica infatti tanto le «condizioni di assoggettamento» quanto l'apertura alla trasformazione sul terreno stesso della valorizzazione del capitale su cui si «esprimono le contraddizioni e gli antagonismi che segnano il modo di produzione capitalistico – base materiale per la rottura della continuità della sua storia»³⁴. È la presenza, nel *Capitale*, della crescente contraddizione tra due opposte tendenze, socializzazione della produzione e sfruttamento della classe operaia (logica socializzante dello sviluppo delle forze produttive e logica del profitto) a consentire a Marx di mettere in primo piano la lotta di classe quale strumento che interviene in modo decisivo per la risoluzione di questa contraddizione, per la sua trasformazione in conflitto. Le lotte dei lavoratori per migliorare le proprie condizioni, le conquiste da essi strappate al capitale, il ruolo assunto dalla politica organizzata della classe operaia segnano la strada di un percorso di liberazione che porterà al superamento del capitalismo, alla «negazione della negazione» che «non ristabilisce la proprietà privata, ma invece la *proprietà individuale* fondata sulla conquista dell'era capitalistica, sulla *cooperazione* e sul *possesso collettivo della terra e dei mezzi di produzione prodotti dal lavoro stesso*»³⁵.

A questo proposito sono significative le pagine conclusive del capitolo sulla giornata lavorativa. È infatti in esso che, per la prima volta, compare il riferimento esplicito alla lotta di classe; qui si fronteggiano «la classe dei capitalisti e la classe degli operai»³⁶; qui si scontrano i

³⁴ Mezzadra, *Nei cantieri*, cit., p. 131.

³⁵ Marx, *Il capitale*, cit., p. 826.

³⁶ Ivi, p. 336.

continui tentativi del capitalista di «spremere dal valore d'uso della sua merce la maggiore utilità possibile» e «la voce dell'operaio» intento a lottare per i limiti della giornata lavorativa; qui si indicano le condizioni della «guerra civile» tra le due classi³⁷. Marx riprende allora il discorso di quei diritti eguali consacrati dalla legge dello scambio per affermarne il carattere antinomico rispetto al quale è soltanto la «forza», la forza politica e della politica organizzata dalla classe operaia ad avere l'ultima parola. Scrive infatti Marx che nello scontro tra il capitalista (che «sostiene il suo diritto di compratore») e l'operaio (che «sostiene il suo diritto di venditore») si manifesta «una *antinomia*: diritto contro diritto» e, aggiunge, «Fra diritti eguali decide la *forza*»³⁸.

Ritorna il riferimento critico al testo della Rivoluzione francese e ai suoi principi a cui Marx contrappone la legge di Stato conquistata dagli operai «come *classe*», frutto della lotta da essi ingaggiata per ridurre la giornata lavorativa, «*barriera sociale* potentissima, che impedisce a loro stessi di vendere sé e la loro schiatta alla morte e alla schiavitù, *per mezzo di un volontario contratto con il capitale*». Le parole finali di questo capitolo risuonano in tutta la loro carica:

Al pomposo catalogo – ironizza Marx – dei “diritti inalienabili dell'uomo” subentra la modesta *Magna Carta* di una giornata lavorativa limitata dalla legge, la quale “chiarisce finalmente *quando finisce il tempo venduto dall'operaio e quando comincia il tempo che appartiene all'operaio stesso*”³⁹.

È chiaro che la conquista di una siffatta legge di Stato non porta alla piena emancipazione dei lavoratori, irrealizzabile nel contesto capitalistico. Tuttavia, essa – al pari di altre leggi conquistate dalle lotte operaie

³⁷ Ivi, pp. 267 e 332.

³⁸ Ivi, p. 269.

³⁹ Ivi, p. 339.

e corrispondenti a una pratica di classe – sposta «l'orizzonte presente»⁴⁰, intaccando i rapporti di produzione esistenti. È questa una preziosa indicazione, fatta propria in seguito da Rosa Luxemburg, che consente di individuare quelle antinomie attorno alle quali «la 'lotta quotidiana e pratica per le riforme sociali' apre lo spazio in cui diviene attuale 'l'abolizione del sistema salariale'»⁴¹.

In questo orizzonte la portata dei principi di uguaglianza e di libertà resta una questione aperta. Se infatti essi fanno parte dell'orizzonte del diritto borghese e pertanto continuano a essere oggetto della critica di Marx nella loro dimensione astratta e apparente, essi – ma meglio sarebbe far riferimento alla proposizione dell'*égalité* – contengono al loro interno «un'imprescindibile dimensione rivoluzionaria, insurrezionale, eccedente (o 'iperbolica')»⁴². Il punto è allora come riattivare ogni volta e in modo permanente questa eccedenza nel conflitto tra le due figure soggettive determinanti il rapporto sociale capitalistico, come far “esplosione” le contraddizioni presenti nella stessa formula originaria, e universale, dei “diritti dell'uomo”. E ancora, come re-immaginarle, praticarle e rilanciarle quale obiettivo di nuovi conflitti; come riarticolare

⁴⁰ L. Basso, *Lo Stato nel "Capitale" fra genealogia e pratica politica*, in C. Giorgi (a cura di), *Rileggere Il Capitale*, Manifestolibri, Roma 2018, p. 207. Come qui si commenta, è evidente che nello scontro tra le due classi esiste un'asimmetria forte relativa al fatto che «l'una è la classe dominante e l'altra quella dominata, ma, all'interno della regolazione della giornata lavorativa, la lotta stessa cambia i termini della questione [...] nel *Kampf* si costituiscono e si trasformano costantemente le relazioni fra gli individui e le classi, con le loro simmetrie e asimmetrie. In tale scenario l'elemento dello Stato viene a giocare una funzione cruciale».

⁴¹ Così Mezzadra, *Nei cantieri*, cit., p. 104 (riprendendo Luxemburg). Come qui si osserva «nella lotta sulla durata della giornata lavorativa era in gioco qualcosa di più che una riforma sociale» In tal senso si tratta «di riprendere l'indicazione marxiana, e di tornare ad analizzare il rapporto di capitale alla ricerca dei luoghi in cui la contraddizione che lo costituisce si presenta come *antinomia*».

⁴² É. Balibar, intervista di C. Giorgi, in C17 (a cura di), *Comunismo necessario. Manifesto a più voci per il XXI secolo*, Mimesis, Milano 2020, p. 295; Id., *Le frontiere della democrazia*, Manifestolibri, Roma 1993, p. 87.

l'una con l'altra, nei loro nessi costitutivi, facendo sì che l'uguaglianza sia *concreta e realmente* vigente nei rapporti sociali (anziché mezzo necessario della riproduzione di quelli capitalistici⁴³) e facendo sì che essa non sia la «neutralizzazione delle differenze (il livellamento)», bensì «la condizione e l'esigenza della diversificazione delle libertà», in una prospettiva di «'egualizzazione' della libertà» e di «liberazione dell'uguaglianza»⁴⁴. Questa prospettiva ci introduce a un altro fondamentale testo marxiano: la *Critica al Programma di Gotha*.

3. Il diritto diseguale

Negli anni Settanta dell'Ottocento, dopo l'esperienza della Comune di Parigi e al termine di quella della Prima internazionale (1876), Marx si trova a fare i conti con la nascita del primo partito socialdemocratico di massa, con i suoi richiami ideologici all'uguaglianza dei diritti e dei bisogni, con un'idea di giustizia riassumibile nella formula dell'equa ripartizione, con l'anelito a un egualitarismo che livella ogni differenza e singolarità. Ma il confronto di Marx è stato e continua a essere anche con la Rivoluzione francese e, in particolare, con le parole d'ordine *liberté, égalité e fraternité* (divenute il motto repubblicano della Rivoluzione del '48). La *fraternité* era già stata messa in discussione da Marx tra gli anni Quaranta e Cinquanta con la prospettiva della lotta di classe e con l'esortazione “Proletari di tutto il mondo unitevi!”. Come si è visto, la *liberté*, oltre a essere stata già criticata in quanto fondata «sull'isolamento dell'uomo dall'uomo» e come strumento del «diritto dell'uomo alla proprietà privata»⁴⁵, era stata decostruita nella sua apparente esistenza,

⁴³ Cfr. É. Balibar, *Cinque studi di materialismo storico*, De Donato, Bari 1976, p. 57 (nuova edizione, con un'introduzione di V. Morfino, Pgreco, Roma 2021).

⁴⁴ Balibar, *Le frontiere*, cit., p. 95; Id., *È ancora possibile una critica marxista dei diritti umani?*, in «Parolechiave», LVII (2017), p. 26.

⁴⁵ K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in K. Marx, F. Engels, *Opere complete*, III, 1843-1844, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 172.

in ordine al suo vigere, con l'uguaglianza, nella sfera della circolazione – il libero contratto tra il venditore della forza lavoro e il possessore di denaro – ben lontana dal regno della produzione (e dello sfruttamento).

L'egalité resta comunque «forse il punto più delicato, perché avvia la definizione del comunismo»⁴⁶. Definizione questa molto dibattuta dalla storiografia marxista a partire dalla nota considerazione secondo cui Marx non si occupò di tracciare una teoria esaustiva del comunismo, o meglio «un quadro della società comunista futura»⁴⁷. Tuttavia, come altrettanto noto, nell'opera di Marx vi sono immagini e richiami al comunismo a cominciare da quella presente nell'*Ideologia tedesca*: «il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente»⁴⁸ (ma evocandone anche altre si potrebbe fare riferimento alla formula dell'autogoverno dei liberi produttori associati).

In particolare, è nella *Critica al Programma di Gotha* che Marx affronta i nodi che investono il futuro assetto sociale di fronte all'urgenza politica di definire un progetto adeguato al nascente partito operaio tedesco, «prima moderna organizzazione politica sostanzialmente marxista»⁴⁹. Come è noto, le glosse marxiane prendono corpo dal disappunto

⁴⁶ É. Balibar, *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001, p. 90.

⁴⁷ E. Hobsbawm, *Gli aspetti politici della transizione dal capitalismo al socialismo*, in *Storia del marxismo*, vol. 1, Einaudi, Torino 1978, p. 258. Come precisò Marx le sue non sarebbero state «ricette... per l'osteria dell'avvenire», paventando che con una descrizione accurata della società futura (del comunismo), ci si sarebbe allontanati dalle condizioni materiali date. Cfr. *Il Capitale*, cit., Poscritto alla seconda edizione, pp. 42 ss.

⁴⁸ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *Opere complete*, 1845-1846, vol. V, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 34.

⁴⁹ S. Petrucciani, *Marx e la socialdemocrazia. Gotha e dopo*, in Id. (a cura di), *Il pensiero*, cit., p. 310, a cui si rinvia per una disamina puntuale del testo di Marx. Cfr. inoltre per una trattazione complessiva delle questioni contenute nel testo marxiano, F. Zannino (a cura di), *Il Congresso di Gotha: partito operaio e socialismo*, Annali della Fondazione Lelio e Lisli Basso-Issoco, vol. III, Franco Angeli, Milano 1977.

di Marx ed Engels nei confronti della bozza di programma del nuovo *Sozialdemokratische Arbeiterpartei Deutschlands* sorto nel congresso di Gotha del maggio 1875 dal riavvicinamento e unificazione del lassaliano *Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein* e del *Sozialdemokratische Arbeiterpartei* (guidato da August Bebel e Wilhelm Liebknecht, e legato a Marx).

Nel testo scritto a caldo e diretto ai suoi fedelissimi (verrà pubblicato da Engels molto più tardi, nel 1891), Marx muove le proprie puntuali obiezioni ad alcuni dei principali dogmi lassalliani, tra i quali l'idea del lavoro come fonte di ogni ricchezza e il conseguente silenzio sulle condizioni materiali della società capitalistica, la legge bronzea dei salari che rende nulla la politica sindacale, l'approccio statalista. E sempre qui egli giunge al cuore della questione che investe l'uguaglianza, la giustizia sociale, il sistema dei bisogni, l'organizzazione di una nuova società.

Nella messa in discussione della «giusta ripartizione del reddito del lavoro» e del diritto al «reddito integrale del lavoro» che spetterebbero – secondo le tesi del programma del nuovo partito – ai lavoratori in una società emancipata, egli ha modo di ribadire non solo le proprie elaborazioni sul rapporto tra valore e lavoro (manifestazione quest'ultimo della forza-lavoro umana), ma soprattutto di descrivere come funzionerà la futura società. Rispetto alla giusta ripartizione, Marx contesta la definizione di un concetto di giustizia universalmente valido che permetta agli stessi borghesi di affermare che «l'odierna ripartizione è 'giusta'», sulla «base dell'odierno modo di produzione». E d'altra parte, si chiede, «Non hanno forse i membri delle sette socialiste le più diverse concezioni della 'giusta' ripartizione?»⁵⁰. Se i rapporti giuridici, come egli crede, sono regolati da quelli economici, esisteranno allora nelle diverse società concezioni altrettanto diverse della giustizia e pertanto non ha alcun senso veicolare un concetto generico e astratto di giustizia sociale, valido una volta per sempre e avulso dalle condizioni storico-materiali.

⁵⁰ K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 12.

Sembra peraltro qui ricorrere la polemica presente nel *Capitale* verso Proudhon e il suo ideale di giustizia, la «justice éternelle» che denota una naturalizzazione dei rapporti economici e giuridici borghesi, della «forma della produzione delle merci... eterna come la giustizia»⁵¹.

Rispetto al “reddito integrale del lavoro” che compare nel primo paragrafo del programma («il reddito al lavoro appartiene integralmente, a ugual diritto, a tutti i membri della società»), Marx sviluppa una dettagliata argomentazione volta a dimostrare che esso, nel suo insieme, è in verità «il prodotto sociale complessivo»⁵², il quale non può essere semplicemente ripartito tra i lavoratori che lo hanno generato in maniera tale che a ciascuno ritorni l'equivalente esatto di quanto ha prodotto⁵³. Tale impossibilità discende, secondo Marx, dal fatto che da esso si devono detrarre alcune voci fondamentali volte a soddisfare le esigenze collettive. Nel dettaglio, si deve detrarre ciò che serve per reintegrare i mezzi di produzione consumati; una parte supplementare per l'estensione della produzione; «un fondo di riserva o di assicurazione contro infortuni, danni causati da avvenimenti naturali, ecc.»⁵⁴. E ancora, prima di giungere alla ripartizione individuale, si devono detrarre le spese generali di amministrazione non pertinenti alla produzione; quanto indirizzato alla soddisfazione collettiva dei bisogni (scuole, istituzioni sanitarie, ecc.) che peraltro, sottolinea Marx, aumenterà notevolmente con lo sviluppo della nuova società; un fondo per gli inabili al lavoro o comunque ciò che rientra nel campo dell'assistenza ai poveri⁵⁵. In una battuta, come si è evidenziato, deve detrarsi quanto pertiene a «un robusto Stato sociale», di cui quindi la nuova società socialista dovrà dotarsi⁵⁶. La formulazione “reddito integrale del lavoro” si è dunque ridotta a “reddito del

⁵¹ Id., *Il capitale*, cit., p. 117.

⁵² Id., *Critica*, cit., p. 13.

⁵³ Cfr. Petrucciani, *Marx e la socialdemocrazia*, cit., p. 315.

⁵⁴ Marx, *Critica*, cit., p. 13.

⁵⁵ Ivi, p. 14.

⁵⁶ Petrucciani, *Marx e la socialdemocrazia*, cit., p. 316.

lavoro” che però non ha più senso dal momento che nella «società collettivista, fondata sulla proprietà comune dei mezzi di produzione i produttori non scambiano i loro prodotti» e la stessa categoria di valore, per come è presente nella società capitalistica, decade: i lavori individuali non esistono più infatti «come parti costitutive del lavoro complessivo attraverso un processo indiretto, ma in modo diretto»⁵⁷. Essi diventano cioè «consapevolmente articolazioni del complessivo lavoro sociale», laddove è ora la collettività a determinare cosa viene prodotto, quanto destinare alla soddisfazione dei crescenti bisogni collettivi, quanto al consumo individuale⁵⁸. È questa l'immagine di una prima società comunista, che tuttavia non si è ancora «*svilupata* sulla propria base», ma per «come *emerge* dalla società capitalistica»,

che porta quindi ancora sotto ogni rapporto, economico, morale, spirituale, le “macchie” della vecchia società dal cui seno essa è uscita.

In essa, spazio della *transizione* al comunismo, il produttore singolo riceverà, dopo tutte le detrazioni, «esattamente ciò che le dà»: la quantità identica di lavoro che egli ha dato alla società la riceverà in un'altra forma, tramite un meccanismo basato su uno «scontrino» da cui risulterà «che egli ha prestato tanto lavoro (dopo la detrazione del suo lavoro per i fondi comuni)», e con il quale egli ritirerà «dal fondo sociale tanti mezzi di consumo quanto costa il lavoro corrispondente»⁵⁹.

Se in questa prima fase della società comunista si è compiuto un decisivo passo in avanti rispetto a quella capitalistica – proprietà comune dei mezzi di produzione, ripartizione collettiva degli oggetti di consumo, determinazione collettiva e incremento di quanto volto alla soddisfazione dei bisogni sociali –, tuttavia ancora persistono le ombre della vecchia società. Domina ancora, e questo è un passaggio cruciale,

⁵⁷ Marx, *Critica*, cit., pp. 14-5.

⁵⁸ Petrucciani, *Marx e la socialdemocrazia*, cit., p. 316.

⁵⁹ Marx, *Critica*, cit., p. 15.

«lo stesso principio che regola lo scambio delle merci in quanto è scambio di cose di valore uguale». Certo, chiarisce Marx, contenuto e forma sono mutati, ma per ciò che attiene alla ripartizione dei mezzi di consumo individuali tra i singoli produttori «domina lo stesso principio che nello scambio di equivalenti di merci: si scambia una quantità di lavoro in una forma contro una uguale quantità di un'altra»⁶⁰. Vige ancora il principio di equivalenza presente nella sfera della circolazione, l'uguale diritto del diritto borghese, che ha sì fatto un progresso (lo scambio di equivalenti che esisteva «solo *nella media*» ora si dà per il singolo caso), ma che resta nella sua forma – e limite – borghese.

Il diritto – precisa Marx – dei produttori è *proporzionale* alle loro prestazioni di lavoro, l'uguaglianza consiste nel fatto che esso viene misurato con *una misura uguale*, il lavoro⁶¹.

È dunque un diritto che applica una uguale misura, senza considerare che gli individui sono diversi e «disuguali», e non sottoponibili «a un uguale punto di vista», a meno di non considerarli «soltanto secondo un lato *determinato*», ad esempio, «*soltanto come operai*», prescindendo da ogni altra valutazione e dalle loro attitudini individuali. Viceversa, essendo i produttori l'uno diverso dall'altro, avendo diverse capacità di lavorare e essendo il lavoro prestato disuguale, «il diritto invece di essere uguale, dovrebbe essere disuguale»⁶².

Pertanto in questa prima fase dove vige ancora il principio “a ciascuno secondo il suo lavoro” si scambia ancora l'uguale con l'uguale e a tanto lavoro prestato corrisponde lo stesso corrispettivo. Una forma di uguaglianza, questa, del tutto carente e inadeguata per Marx, assimilabile a un principio di indifferenziazione. Il diritto uguale che continua a

⁶⁰ *Ibidem.*

⁶¹ Ivi, p. 16.

⁶² Ivi, p. 17.

vigere – eredità della società borghese e del suo scambio di equivalenti⁶³ – è perciò «*un diritto della disuguaglianza*» il quale, non facendo proprie le differenze tra gli individui, sia rispetto alle loro diverse capacità, sia rispetto ai loro diversi bisogni, finisce per riconoscere «tacitamente la ineguale attitudine individuale, e quindi capacità di rendimento, come privilegi naturali»⁶⁴.

Ma le cose cambiano nella «fase più elevata della società comunista», dopo la fine della divisione del lavoro e del «contrasto fra lavoro intellettuale e fisico», dopo «che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza». Solo a questo punto «l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato» perché, come aveva affermato poco prima, il diritto non può mai essere più elevato della configurazione economica e dello sviluppo culturale. E soltanto ora la società potrà «scrivere sulle sue bandiere: ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni!»⁶⁵.

La celebre massima marxiana, nella quale è racchiusa una delle principali formulazioni del comunismo, sembrerebbe allora esprimere quelle istanze di differenziazione (di contro a uniformazione) e individuazione, come di socializzazione e realizzazione comune (la libera cooperazione all'impresa comune) le quali, al di là di qualsiasi finalismo, idea regolativa, predeterminazione e limitazione, lanciano una sfida continua nel tempo.

Al contempo, questa massima sembrerebbe esprimere, come si è osservato, «un ideale di giustizia egualitaria» (che presuppone un eguale

⁶³ Come si è commentato (M. Prospero, *La teoria politica di Marx. Società, diritto, autonomia della politica*, vol. 2, Bordeaux, Roma 2021, p. 1046) ed emerge con forza il connotato astratto del diritto uguale e il carattere astratto del lavoro sono dunque intrecciati.

⁶⁴ Ivi, p. 16.

⁶⁵ Ivi, pp. 17-8.

impegno per chi ha bisogni e capacità diverse)⁶⁶, non dimentica delle singolarità e delle differenze, ben radicata nel tessuto delle condizioni materiali. Una uguaglianza comunista che «si ispira al principio della libera, spontanea e multiforme realizzazione di ciascuno»⁶⁷, a una «pratica della libertà come autodeterminazione», allo «sviluppo integrale delle capacità e della dignità umana»⁶⁸. Dunque, un'eguaglianza reale fondata sul «riconoscimento delle differenze», che implica un ordine sociale alternativo⁶⁹, e che pertanto non può limitarsi alla richiesta di una parificazione giuridica, di una mera estensione dell'uguaglianza formale entro l'orizzonte di dominio del capitale, entro un assetto materiale guidato dalle logiche della sua valorizzazione. In tal senso, Marx

⁶⁶ Petrucciani, *Marx*, cit., p. 174. In base all'«assunzione implicita» di questo principio «chi ha più bisogni riceverà di più di chi ne ha meno (e così entrambi potranno conseguire un *eguale* livello di soddisfazione); chi ha più capacità fornirà alla società un contributo maggiore di chi ne ha di meno».

⁶⁷ R. Caporali, *Uguaglianza*, il Mulino, Bologna 2012, p. 181.

⁶⁸ Prospero, *La teoria*, cit. p. 1049. In tal senso, si è proseguito, risiede qui il «criterio aristotelico» da Marx recuperato, ossia «il principio di una eguaglianza che per essere tale dovrebbe ascoltare le differenze e riconoscerne la valenza», senza però che ciò implichi «un assoluto, un invariante momento di giustizia che dall'esterno dei meccanismi giuridici positivi invoca la validità di un criterio assiologico nella regolazione dei rapporti».

⁶⁹ Ivi, p. 1052, a cui si rimanda anche per una approfondita riflessione sul tema del diritto in Marx, pp. 1102 ss. Come è stato inoltre osservato (L. Basso, *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*, Ombre corte, Verona 2012, pp. 172 ss), al pari dello Stato, anche il diritto non viene da Marx screditato «*sic et simpliciter*», bensì compreso «nel suo legame con la dinamica capitalistica, e quindi con i rapporti di forza che la attraversano». In proposito di grande rilievo fu E.B. Pasukanis (1927), *La teoria generale del diritto e il marxismo*, trad. it. De Donato, Bari 1975; per ulteriori volumi di discussione sulla questione, U. Cerroni, *Marx e il diritto moderno*, Editori Riuniti, Roma 1962; P. Barcellona (a cura di), *L'uso alternativo del diritto. Scienza giuridica e analisi marxista; Ortodossia giuridica e pratica politica*, voll. 1 e 2, Laterza, Bari-Roma 1973.

non si situa al di là dell'eguaglianza⁷⁰, ma ne elabora una visione più complessa e differenziata.

Le ulteriori parole di Marx contengono una precisazione essenziale che va nella direzione di una chiara critica a un socialismo (come lo definisce volgare) volto a rivendicare interventi limitati ai soli meccanismi di distribuzione, incapaci di intaccare i rapporti di produzione. Un'indicazione a tutt'oggi valida a non separare il terreno della «ripartizione» dalle «condizioni di produzione»⁷¹; ossia il terreno della distribuzione – e dei processi redistributivi – da quello del modo di produzione.

Si potrebbe chiosare che, rispetto a entrambi, proprio la politica nella sua dimensione creativa, conflittuale e trasformativa continui a ricoprire un ruolo centrale, laddove le lotte e i progetti di liberazione ed emancipazione formulati «nella lingua della libertà e dell'eguaglianza» possono di entrambe riqualificarne il significato, alla ricerca di una uguaglianza reale «senza modelli che sia la differenza stessa, la complementarità e la reciprocità delle singolarità»⁷².

⁷⁰ Cfr. J. Texier, *Marx penseur égalitaire?*, in «Actuel Marx», II (1990), pp. 45-66.

⁷¹ Marx, *Critica*, cit., pp. 18-9.

⁷² Balibar, *È ancora possibile*, cit., p. 32; Id., *Le frontiere*, cit., p. 94.