



[Home](#)·[L'associazione](#)·[La rivista](#)·[Contatti](#)

[Presentazione](#) [Numeri](#)

[Abbonamenti](#)

[Archivio](#)
[articoli](#)

[Dove trovarla](#)

* [Archivio articoli](#) *

Marco Maurizi

Il marxismo e la rimozione della natura

Ciò che costituisce una difficoltà nello stabilire una unificazione teorica tra marxismo e liberazione animale non è tanto che lo sfruttamento animale venga considerato da Marx ed Engels una necessità storica (poiché tal giudizio investe anche lo sfruttamento umano e perché si tratta di una necessità temporanea che il progresso sociale può rendere e ha già in alcuni settori reso obsoleta). Il problema è che l'animale entra nella riproduzione della società umana solo come elemento *esterno e passivo*. Non "partecipa" in nessun modo alla sua costruzione attiva, e perciò, secondo Marx, nemmeno alla sua comprensione strutturale o alla definizione delle sue categorie.

L'animale è talvolta considerato da Marx un elemento della produzione in modo così astratto e generale da suggerire che l'uso dell'animale da parte dell'uomo sia intrinseco alla costruzione marxiana, quasi un

Nel saggio *Marxismo e animalismo* ho tentato di mostrare i limiti della critica che gli animalisti conducono al pensiero di Marx. Ad alcuni il mio intervento è parso partigiano, pregiudiziale e "ideologico", mi si è accusato di compiere esercizi "talmudici" in difesa di un pensiero costitutivamente e irrimediabilmente antropocentrico. In realtà, il mio interesse in quelle pagine era di dimostrare l'inefficacia della critica animalista nell'approcciare il pensiero marxiano e non di negare *tout court* i tratti antropocentrici del marxismo ortodosso. Ero e sono tutt'ora convinto che un'appropriazione del pensiero marxiano sia utile e anzi necessaria per ogni tentativo di critica dell'esistente. Ovviamente, tale appropriazione dovrà prima riuscire a leggere e rifiutare gli aspetti del marxismo che legano quest'ultimo alla logica del dominio sulla natura. In questo secondo intervento spero di essere riuscito a chiarire tali aspetti e di aver così anche saldato il debito con i miei affrettati e livorosi critici.

presupposto *a priori* della società umana in generale, necessario in senso *ontologico*[1]. Marx scrive infatti che l'animale “appare come parte integrante del *fondo originario di produzione*” [*Bestandteil des ursprünglichen Produktionsfond*][2]. Ma questo fondo “originario” è tale solo astrattamente e Marx lo sapeva bene poiché ricorda spesso come esso sia a sua volta *prodotto* del lavoro umano. Ora, è possibile giustificare teoricamente questo assunto marxiano laddove esso è un necessario presupposto dell'analisi scientifica del capitale. Si tratta di un'astrazione che ha – lo dice Marx stesso[3] – un significato *metodologico* importante: la società capitalistica può essere analizzata solo a partire dai suoi presupposti *sistemici*.

1. L'animale e il Capitale

1. 1. L'analisi sistemica del capitale

Allo stesso modo è possibile giustificare altri assunti apparentemente arbitrari: nell'analisi degli specifici processi di riproduzione del capitale è del tutto scorretto, ad es., identificare lavoro umano e lavoro animale. Certo, entrambi *lavorano* – uomo e animale – ed entrambi lavorano *per il capitalista*. Eppure c'è uno specifico tratto del lavoro umano e della posizione del lavoratore rispetto al capitalista che non può essere attribuita all'animale e non può esserlo non per un pregiudizio specista, ma perché la struttura stessa del modo di produzione capitalistico *crea* questa distinzione di ruoli e funzioni. Ignorarla significherebbe ignorare il modo in cui funziona l'impresa capitalista. Rosa Luxemburg, ad es., critica Adam Smith laddove questi identifica lavoro umano e lavoro animale e li definisce entrambi forme di “lavoro produttivo”[4].

Occorre spiegare l'obiezione della Luxemburg che non è certo espressione di insensibilità o indifferenza al destino dei non umani. Il lavoro animale è, esattamente come quello umano, “dispendio di una certa quantità di muscoli, nervi, cervello”[5], e Rosa Luxemburg ne è ben consapevole. Il problema non è questo, non è la generica produzione di valori d'uso che l'animale – guidato o meno dalla mano dell'uomo – è certo in grado di produrre. Il problema è quale sia la fonte di *valorizzazione del capitale*. Se non si distingue il lavoro umano sotto il capitalismo dal lavoro animale, si perde ogni capacità di comprendere la specificità del modo di produzione capitalistico. È questo il senso della critica di Rosa Luxemburg a Smith laddove questi considerava “la creazione di valore una proprietà fisiologica del lavoro in quanto estrinsecazione dell'organismo animale dell'uomo. Come il ragno trae dal proprio corpo il filo, così l'uomo che lavora produce valore”[6]. Rosa Luxemburg parla qui di elementi fisiocratici in Adam Smith, con ciò volendo indicare la persistente credenza che siano i processi naturali a produrre la ricchezza sociale[7]. Per i fisiocratici, la ricchezza non poteva che consistere nell'aumento di ricchezza materiale e poiché l'industria non fa che lavorare materiale che riceve da forme di

lavoro precedenti (prodotti agricoli, estrazione di materie prime) l'unica fonte reale di tale ricchezza non poteva essere che la natura[8]. Ma è veramente così?, si chiede Marx. Oppure il processo di produzione di valore ha un'altra fonte? La risposta, come noto, è che il valore – nella duplice forma di creazione di valore d'uso e di valore di scambio – è prodotto dell'appropriazione di pluslavoro da parte del capitale nella creazione e vendita delle merci. E tuttavia, perché si abbia valorizzazione del capitale è necessario un *soggetto libero* costretto a vendere *sul mercato* come *merce* la propria *forza lavoro astratta*. Sono cioè necessarie determinate condizioni storiche, tra cui il *mercato delle merci come forma universale dello scambio di beni e servizi*, *l'ordinamento giuridico borghese* e il *livello produttivo specifico dell'epoca della rivoluzione industriale*.

Si debbono rispettare varie condizioni perché il possessore di denaro trovi sul mercato la forza lavorativa come *merce*. Lo scambio di merci preso in se stesso non include altri *rapporti di dipendenza* eccetto quelli che provengono dalla sua propria natura... Il possessore della forza lavorativa, perché possa venderla come merce, deve poterne disporre, perciò deve essere *libero proprietario* della propria capacità di lavoro, della propria persona... La seconda condizione indispensabile a che il possessore del denaro trovi sul mercato la *forza lavorativa come merce*, è che il possessore di quest'ultima non possa vendere *merci* in cui si sia oggettivato il suo lavoro, ma al contrario *sia obbligato* a vendere, come *merce*, *la sua stessa forza lavorativa*, esistente nella sua viva corporeità [9].

Il capitalismo è caratterizzato dallo stato giuridico libero del salariato, “*libero* nella duplice accezione che usi quale persona libera, la propria forza lavorativa come *propria* merce, e che d'altronde non debba vendere altre merci, che sia libero e spogliato, privo di tutte le *cose* che occorrono per realizzare la sua forza lavorativa”[10]. Oltre a dover procurarsi il proprio sostentamento acquistando merci e vendendo la propria forza-lavoro come merce, dunque, il salariato è formalmente, giuridicamente, libero. Questi non è più nominalmente e integralmente un *instrumentum* come lo schiavo[11] o lo è solo per il tempo in cui il capitalista acquista la sua forza lavoro generica da investire nei processi di produzione della merce[12].

Ciò presuppone un determinato sviluppo delle forze produttive: “se il grado di sviluppo della produttività del lavoro fosse così limitato che il tempo di lavoro di un uomo bastasse unicamente a mantenere lui stesso in vita, a produrre e [a] riprodurre i suoi propri mezzi di sussistenza,

non vi sarebbe né pluslavoro né plusvalore, non ci sarebbe in generale nessuna differenza tra il valore della capacità lavorativa e la sua valorizzazione”[13]. Ora, la forza lavoro generica che è presupposta dal processo produttivo capitalistico *non* è la “forza lavoro animale” ma quella che, attraverso la divisione del lavoro e la tecnologia, è divenuta *malleabile*, plasmabile, applicabile ad un’infinità di processi lavorativi altamente *mediati*.

Il lavoro dei proletari, con l’estendersi dell’uso delle macchine e con la divisione del lavoro ha perduto ogni carattere d’indipendenza e quindi ogni attrattiva per l’operaio. Questi diventa un semplice accessorio a cui non si chiede che un’operazione estremamente semplice, monotona, facilissima da imparare... Quanto meno il lavoro manuale esige abilità e forza, vale a dire quanto più l’industria moderna si sviluppa tanto più il lavoro degli uomini viene soppiantato da quello delle donne e dei fanciulli. Le differenze di sesso e di età non hanno più nessun valore sociale per la classe operaia. Non ci sono più che strumenti di lavoro, il cui costo varia secondo l’età e il sesso [14].

La forza lavoro generica è quanto di più distante si possa concepire dalla forza lavoro animale, quale poteva ancora essere – entro certi limiti – quella dello schiavo. Il salariato è infatti il *ricettacolo della forza lavoro sociale*, pronto a incanalare la propria forza lavoro individuale nella macchina produttiva sociale, in singoli processi di tale macchina che non hanno più nulla a che vedere con il processo lavorativo individuale-artigianale che inizia e termina in *un* oggetto specifico. “L’operaio della manifattura, incapace per la sua stessa posizione naturale a produrre alcunché d’indipendente, non sviluppa oramai una attività produttiva che come *accessorio* dell’officina del capitalista”[15]. Che cos’è dunque il “lavoro produttivo”? Per rispondere a questa domanda Marx assume necessariamente l’ottica del capitalismo poiché è la specificità di questo modo di produzione che qui gli interessa. Ebbene, lavoro produttivo non è qui nemmeno il lavoro umano, se questo viene svolto come “servizio” (cioè contro rendita), bensì solo e soltanto il lavoro umano che *produce capitale*, che si inserisce quindi nel circolo di valorizzazione di questo[16].

1. 2. L’analisi *genetica* del capitale

Tuttavia, il materialismo marxiano si pone come obiettivo anche la comprensione *storica* del sorgere della società borghese e non si tratta solo di un interesse accessorio o erudito:

Gli ecomisti borghesi, che considerano il capitale come una forma di produzione eterna e *naturale* (non storica), cercano poi di giustificarlo spacciando le condizioni del suo divenire come condizioni della sua attuale realizzazione [cioè la distinzione tra libero salariato e capitalista come una distinzione naturale e sistemica e non invece il prodotto storico dello spossessamento di una parte della società, M.M.]...D'altra parte, – il che è molto importante per noi – il nostro metodo ci mostra i punti in cui deve inserirsi la considerazione storica, o in cui l'economia borghese come mera forma storica del processo di produzione rinvia, al di là di se stessa, a precedenti modi storici di produzione. Non è necessario perciò, per enucleare le leggi dell'economia borghese, scrivere *la storia reale dei rapporti di produzione*. Ma l'esatta intuizione e deduzione di tali rapporti in quanto sono essi stessi sorti storicamente, conduce sempre a prime equazioni – come i numeri empirici nella scienza della natura – che rinviano ad un passato che sta alle spalle di questo sistema. Queste indicazioni, unite all'esatta comprensione del presente, offrono poi anche la chiave per intendere il passato – che è un lavoro a sé a cui pure speriamo di arrivare. Questa osservazione esatta porta d'altra parte a individuare dei punti nei quali c'è l'indizio di un superamento dell'attuale forma dei rapporti di produzione – e quindi un presagio del futuro, un movimento che diviene. Se da una parte le fasi preborghesi si presentano come fasi *soltanto storiche*, cioè come presupposti superati, le attuali condizioni della produzione si presentano d'altra parte come condizioni che *superano anche se stesse* e perciò pongono i *presupposti storici* per una nuova situazione sociale[17].

Ora, se si considera la storia effettiva dei modi di produzione della società umana l'animale può essere considerato qualcosa di già dato solo fintanto che, studiando lo *sviluppo* del capitalismo, si astrae dalle fasi storiche ad esso precedenti e, in particolare, dai processi che hanno portato attraverso la domesticazione alle prime forme di società classista. Tutto ciò può avere, lo abbiamo già visto, una sua giustificazione metodologica, ma non può giungere fino a cancellare il processo di acquisizione dell'animale nella società umana e a porlo come una caratteristica strutturale, ontologica di questa società stessa; altrimenti si commette l'errore degli ecomisti borghesi che, occultando l'origine storica dei suoi presupposti, eternano il modo di produzione della società capitalista, ponendolo come un in-sé autoproducentesi.

Il fatto che l'esclusione dell'animale dalla teoria marxiana sia talvolta giustificata, non vuol dire perciò che lo sia *sempre*. Se essa è utile per comprendere alcuni aspetti del *sistema capitalistico*, potrebbe costituire un errore laddove se ne intende indagare la genesi (e, magari, il superamento). Strappato alla dinamica *storica* che l'ha originato, il rapporto uomo-animale viene fissato nell'attuale forma del dominio e così indebitamente eternato, reso coestensivo con la storia stessa dell'umanità e con la struttura della società umana. Qui l'esclusione dell'animale dall'analisi dei processi di dominio diventa indebita e si fa censura già a livello concettuale.

La difficoltà teorica appare evidente laddove Marx parla del “rapporto di dominio” [*Herrschaftsverhältnis*] nel senso giuridico della “signoria”. Qui è chiaramente percepibile il rischio che incorre chi, tentando di descrivere adeguatamente uno stato di fatto, finisce per non metterlo in discussione. Marx osserva che la signoria – un rapporto sociale che implica l'appropriazione unilaterale di *mezzi di produzione*, cioè della condizione sociale per la riproduzione della vita – si esercita sugli uomini e *non* sugli animali. “Nei confronti degli animali, della terra, ecc. non può esistere *au fond* nessun rapporto di signoria attraverso l'appropriazione, sebbene l'animale serva. L'appropriazione di una *volontà* estranea è presupposto del rapporto di signoria. Chi non ha volontà dunque, come l'animale ad es., può bensì servire, ma non fa di colui il quale se ne appropria un *signore*”[18]. Anche qui occorre ribadire che Marx non intende negare *in generale* l'esistenza della volontà negli animali, quanto piuttosto sottolineare come questa volontà non possa costituire un *momento della volontà sociale*. Al contrario, la volontà dello schiavo – o, meglio, la sua remissione della propria volontà – è momento integrante della produzione sociale dell'antichità e costituisce, proprio perciò, anche la base del suo possibile rovesciamento. I mezzi di produzione, infatti, “costituiscono il necessario fermento dello sviluppo e della decadenza di tutti i rapporti originari di proprietà e produzione, come pure ne esprimono la limitatezza”[19]. Ma se la schiavitù umana ha un ruolo in questo processo di sviluppo e decadenza, nulla veniamo a sapere della schiavitù animale. La mera *descrizione* di uno stato di fatto – l'effettiva e persistente esclusione dell'animale dal processo di riproduzione della vita sociale di cui pure è vittima – è divenuta *giustificazione* di uno stato di fatto.

2. Storia e storia naturale in Marx ed Engels

Per capire come il pensiero marxiano ed engelsiano abbia prodotto questo *quid pro quo* è necessario analizzare la loro concezione generale della storia e, dunque, allargare il campo dagli scritti economici di Marx a quelli di carattere storico e antropologico di Engels.

L'interesse del tardo Engels per l'antropologia e l'archeologia era volto

a cercare una saldatura tra *storia naturale* e *storia umana* (in altri termini: tra evoluzione e storia)[20]. Questo per prevenire ogni forma di biologismo nelle spiegazioni economiche (che avrebbe condotto, come infatti accadde col socialdarwinismo e, più recentemente, nella sociobiologia, ad una giustificazione dell'oppressione di classe in termini di conflitto "naturale") e porre in giusto rapporto l'animalità dell'uomo con la sua specificità umana[21]. Il materialismo storico, per essere vero *materialismo*, doveva collegare l'uomo al resto del vivente in perpetua evoluzione e, per essere *storico*, non abdicare alla sua pretesa di spiegare le leggi di movimento della società umana in quanto distinta dalle società animali. Ciò comportava non solo una distinzione di ambiti scientifici con relative procedure esplicative, ma implicava anche una *scommessa sull'uomo*, sulla sua capacità di determinare il proprio destino. Laddove, infatti, domina ancora un comportamento "animale", l'elemento cosciente è ridotto al minimo e i cambiamenti sociali sono descrivibili in termini meramente statistici, ambientali; non si esce dall'ambito angusto della *necessità*. Dove invece domina l'opera dell'uomo, il mutamento, seppure ancora storicamente necessitato, si iscrive già nell'ambito di quella possibilità di sviluppo verso la *libertà* che caratterizza la storia. Il materialismo storico si pone il problema di non sacrificare nessuno dei due modi di spiegazione.

2.1. Lavoro e ominazione (Engels)

Il tentativo engelsiano di saldatura presenta, tuttavia, aspetti oggi non più sostenibili da un punto di vista biologico-evolutivo. Come si sa, Engels giunse a concepire l'*ominazione* come opera dell'uomo stesso, secondo il motto: "il lavoro ha creato l'uomo". L'evoluzione dell'uomo e il suo emergere dal mondo animale sarebbero stati condizionati, anzi addirittura *prodotti*, dal lavoro. Engels sapeva benissimo che posizione eretta e pollice opponibile – presupposti del lavoro – sono ovviamente ancora pienamente spiegabili in termini "naturalistici". Divenuta autonoma grazie alla nuova postura, però, la mano "poteva ora acquistare una crescente destrezza: la maggiore scioltezza così acquistata si trasmise e si accrebbe di generazione in generazione. La mano non è quindi solo l'organo del lavoro: è *anche il suo prodotto*"[22]. L'azione dell'uomo diventa in tal modo *lavoro umano* e questo conduce, attraverso la naturale socievolezza della specie, all'invenzione del *linguaggio*; ciò avrebbe infine determinato uno *sviluppo cerebrale* cui avrebbe contribuito anche, come noto, il passaggio all'*alimentazione carnea*. Si può oggi tranquillamente dissentire, per ragioni puramente scientifiche, dalla costruzione engelsiana – di stile ancora troppo lamarkiano – la quale spiega la trasformazione *cerebrale* dei primi ominidi come conseguenza di tratti ereditari acquisiti tramite l'*abitudine*[23] o, addirittura, l'*alimentazione* [24].

2.2. Lavoro umano e attività animale (Marx)

La questione da cui siamo partiti è: se e in che misura il dominio sulla natura vada considerata un progresso storico-sociale in senso marxista. La prima cosa da fare è però distinguere le due fasi di questo processo di asservimento della natura alla società umana. Se l'uomo, infatti, riesce con i propri mezzi ad imporre *tendenzialmente* la propria volontà alla natura circostante attraverso la domesticazione di piante e animali, è solo a partire dalla nascita delle società di classe che tale potere si libera da quanto di limitato e accidentale aveva e si fa *progetto di dominio*. Qui si pone da un punto di vista economico la chiave decisiva per il passaggio dalla storia naturale alla storia umana e, dunque, una questione centrale per il materialismo marxista. Vediamo, infatti, che nel passaggio dalla prima alla seconda fase avviene una mutazione sostanziale che si riverbera nel *concetto stesso di lavoro umano*. Marx distingue il lavoro umano dall'attività animale per la sua intrinseca capacità progettuale-ideativa. “Quello che sin dall'inizio distingue il peggiore architetto dalla migliore delle api è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera. Al termine del processo lavorativo viene fuori un risultato che, al suo inizio, era già implicito nell'*idea del lavoratore*, che perciò era già presente *idealmente*”[25]. Per quanto tale presupposto del discorso marxiano possa essere messo in questione dall'etologia e dalla zoosemiotica, esso conserva un valore di verità indiscusso per quanto concerne il rapporto, tipicamente umano, tra *lavoro individuale e progettualità sociale*. In ciò che Marx definisce “appropriazione individuale di oggetti dati in natura per gli scopi della sua vita”, c'è infatti una prima fase di simbiosi con l'ambiente in cui non è possibile parlare in senso proprio di *lavoro*. Che tale grado zero del rapporto uomo-natura si dia è pur necessario ammetterlo, se l'uomo si origina dall'animale. Marx definisce ininfluenti queste “forme di lavoro, animalesche ed istintive” per la comprensione dei processi di costituzione del capitalismo, relegandole “nel lontano sfondo delle età primitive”[26]. Qui gli uomini si appropriano senz'altro delle “*condizioni oggettive della loro vita*” (terra, prodotti spontanei della natura, animali): “l'effettiva *appropriazione* attraverso il processo del lavoro avviene attraverso questi *presupposti*, i quali non sono a loro volta un *prodotto* del lavoro, bensì figurano come suoi presupposti naturali o *divini*”[27]. L'accento finale alla natura “divina” di tali presupposti fa riferimento al fatto che, come vedremo, la *totale dipendenza economica* dell'uomo dal contesto naturale produce, a livello culturale, la concezione di una *totale dipendenza mistica* da esso, la sua divinizzazione[28]. Ma, perché si compia il passaggio dall'attività animale al lavoro umano, è necessario che l'attività lavorativa rivolta a scopi elaborati (1) la necessaria *articolazione simbolica* e (2) che il lavoro si *specializzi*, assumendo la forma propriamente umana di *lavoro socialmente produttivo*.

Il primo passaggio appartiene alla storia della *ragione strumentale*. La produzione di utensili è senz'altro il primo passo verso la trasformazione dell'attività vitale umana in lavoro. La forma stessa dell'appropriazione del mondo assume, per mezzo dello strumento, una valenza nuova, eccentrica rispetto al mondo animale. Ma non per l'uso dello strumento in sé – che è comune ad altre specie – quanto per ciò che deriva all'uomo da tale uso in termini di coscienza di sé. Come forma della mediazione tra l'uomo e la natura, nello strumento si condensa infatti la possibilità di uscire dall'immediatezza animale e di porre la natura *come oggetto*[29]. Ma in tal modo la natura stessa passa da *mezzo di sostentamento* a *mezzo di lavoro*: “quando inizia la storia dell'umanità il più importante tra i mezzi di lavoro, accanto a *pietre, legna*, ossa e conchiglie, è l'animale *addomesticato*, perciò cambiato anche esso tramite il lavoro, allevato. L'impiego e la creazione di mezzi di lavoro, sebbene in germe si trovino in alcune specie animali, caratterizzano lo *specifico processo lavorativo umano*”[30].

In secondo luogo, occorre ricordare che il lavoro umano è anche, anzi soprattutto, *lavoro sociale*. In effetti, l'“essere sociale” costituisce quel secondo tratto della specificità umana che viene da Engels dato per presupposto nello scritto sull'ominazione e un po' messo in ombra, forse per dare maggior risalto alla centralità del lavoro manuale come attività propria dell'individuo-specie. È nell'*Origine della famiglia*, però, che Engels pone la distinzione tra uomo e scimmie antropomorfe anche a livello di vita associativa, affermando che l'evoluzione dell'uomo sarebbe inspiegabile senza la sua costitutiva *socialità*[31]. È questa o, meglio, il modo in cui essa si declina nella specie umana che può spiegare “l'emancipazione dell'uomo dall'animale”[32]. È chiaro allora che, per quanto certi tratti umani siano frutto di selezione naturale, la caratteristica (auto)creatrice del lavoro umano non può essere, stando alle stesse argomentazioni engelsiane, di tipo individuale-specifico ma già propriamente sociale[33]. La *cooperazione* è dunque la base naturale dell'attività umana seppure, perché essa diventi lavoro umano in senso proprio, è necessario che si crei quella *differenziazione* nei rapporti tra uomo e natura e tra uomo e uomo che è causa e prodotto della *divisione del lavoro*. È qui che *l'idealità contenuta nel singolo processo lavorativo si media con la forma del lavoro sociale complessivo*. È inoltre questa la forma in cui tale idealità si fa propriamente *progettualità*, trascendimento delle condizioni naturali di riproduzione della vita.

Ciò spinge a vedere il passaggio decisivo dall'animale all'uomo, dalla storia naturale alla storia umana nel sorgere delle società stanziali e, dunque, nella domesticazione di piante e animali ma, *ancor di più*, nella nascita della società di classe. L'unità e l'organicità della vita sociale animale si specifica nell'uomo attraverso una serie di scissioni e di rotture: l'unità e l'organicità della vita sociale umana si trovano ad un

livello “superiore” di quelli animali proprio perché si riproducono paradossalmente attraverso la frattura. L’uomo spezza così l’immediatezza della vita animale e la ricostituisce a partire dalle fratture che egli stesso vi ha introdotto. È propriamente questo livello, che coincide con le società classiste, a potersi definire *umano* nel senso in cui Marx ed Engels intendono la specificità dell’uomo rispetto all’animale.

La forma che qui assume il lavoro umano racchiude in sé l’intero processo. Un primo passo perché possa prodursi la dialettica tra idea e prodotto tipica del lavoro umano è la realizzazione di strumenti: dunque una *mediazione tra uomo e natura* che assume la forma della *distanza* e dell’*oggettivazione*. Dal punto di vista dell’oggetto, però, per poco che il singolo non produca solo per sé ma all’interno di un gruppo (quindi già nelle forme di redistribuzione dei prodotti di raccolta e caccia) si impone il carattere di socialità del prodotto stesso: dunque una *mediazione tra uomo e uomo* che assume sempre più la forma della *divisione del lavoro*. Questi due processi paralleli di articolazione del rapporto uomo-natura e uomo-uomo conducono, attraverso la domesticazione e l’espropriazione, alla riduzione degli animali e dell’uomo stesso in *strumenti di lavoro*.

Tale riduzione in schiavitù è però la preconditione della libertà umana, così come la intendono Marx ed Engels. Se è vero infatti, come afferma Marx, che lo specifico del lavoro umano è la capacità di rappresentarsi l’esito del lavoro, “la questione per noi essenziale è sapere nella testa *di chi* sia idealmente il risultato perseguito dal processo lavorativo”[34]. Se la tendenziale divisione del lavoro fa sì che l’attività lavorativa sia idealmente contenuta nella testa del singolo, seppure necessiti già per porsi a livello ideale della mediazione con l’attività lavorativa *altrui*, è il dominio di classe e la scissione tra lavoro intellettuale e lavoro materiale a dare *forma unitaria e progettuale al lavoro sociale complessivo*. Tale unità è, ovviamente, all’inizio la mera “dipendenza reciproca degli individui”, così come la sua progettualità, lungi dall’essere “universale” è in realtà mera ideologia, copertura di interessi particolari[35]. La volontà sociale complessiva si contrappone qui al lavoratore singolo come “potenza estranea”[36], volontà sovrasensibile e coercitiva. Tuttavia è proprio questo passaggio, l’imporsi del dominio sull’uomo che permette quel *salto produttivo e organizzativo* a partire dal quale gli uomini *davvero* producono le condizioni della propria esistenza e, dunque, si differenziano dagli animali[37].

3. Evoluzione delle società agricole e pastorali pre-classiste[38]

3.1. Progresso come dominio di classe

Per Marx ed Engels, dominio sulla natura e dominio sull’uomo sembrano essere entrambi *necessari* al sorgere di un’esistenza propriamente umana e, dunque, al passaggio dalla storia naturale alla

storia in senso proprio. La *progettualità* umana nasce cioè come *progetto di dominio* che si riversa inizialmente *sulla natura* ma che si compie pienamente solo come progetto di dominio *sull'uomo*. Che sia così, lo dimostra Engels stesso parlando della nascita dello Stato: egli vorrebbe attribuire a tale passaggio storico – meglio: ad un passaggio che inaugura la Storia in senso proprio – una necessità che lo giustifichi dal punto di vista di un universale “progresso” sociale e che dunque comprenda in sé anche la fase della domesticazione animale. Eppure, come vedremo subito, la necessità della domesticazione apparirà non solo di un tipo diverso rispetto a quella del dominio di classe ma anche sostanzialmente ridimensionata. Notiamo anzitutto come l'istituto della *gens* che, secondo Engels, precede immediatamente l'imporsi di una società di classe, venga da questi descritto con una certa simpatia: priva di sfruttamento, maschilismo, stato e burocrazia, essa produce un tipo umano che, confrontato con il borghese, genera in Engels insolite parole di elogio [39]. Eppure Engels si affretta ad aggiungere:

non dimentichiamo però che questa organizzazione era votata al fallimento... Tutto ciò che era al di fuori della tribù era fuori del diritto. Dove non ci fosse un espresso trattato di pace regnava la guerra tra tribù e tribù, condotta con l'atrocità che distingue gli uomini dagli altri animali e che solo in seguito verrà mitigata dall'interesse. La costituzione gentilizia, al culmine del suo sviluppo, come la vediamo in America, presuppone una produzione quanto mai limitata, di conseguenza una popolazione estremamente scarsa su un territorio di vaste dimensioni; quindi una quasi completa soggezione dell'uomo da parte della natura esterna, che gli si erge innanzi estranea e sconosciuta, il che si rispecchia nell'infantilismo delle idee religiose. La tribù rimane la frontiera dell'uomo, tanto verso l'estraneo quanto verso se stesso: la tribù, la *gens* e le loro istituzioni erano sacre e intangibili, erano un potere superiore concesso dalla natura, cui l'individuo restava incondizionatamente soggetto nel suo modo di sentire, di pensare e di agire. Per quanto gli uomini di quest'epoca ci sembrino grandiosi, essi non si differenziano ancora l'uno dall'altro, sono ancora attaccati, per dirla con Marx, al cordone ombelicale della collettività naturale. Il potere di questa comunità naturale doveva essere spezzato – venne spezzato[40].

Engels incornicia la propria descrizione della fine della società gentilizia con due giudizi impietosi: essa “era votata al fallimento” [*dem Untergang geweiht war*] e il suo potere “doveva

essere spezzato” [*mußte gebrochen werden*][41]. Si tratta, ad un tempo, di giudizi di valore e di giudizi di fatto, seppure nell’analisi engelsiana questi due aspetti non siano immediatamente distinguibili. La fine della società tribale è qui riconosciuta da Engels come necessaria attraverso un’argomentazione che dalla *formulazione di una legge di sviluppo* (“era votata al fallimento”) muove alla *spiegazione di un dato di fatto* (“venne spezzato”). Se la storia esprime come sua dinamica immanente la possibilità di una società umana libera, il *factum* della fine della società gentilizia rientra come caso in questa legge generale. È chiaro, tuttavia, che il concreto procedere dell’analisi engelsiana muove in senso contrario a quanto espresso qui: il metodo materialistico non può che muovere dal particolare (il fatto) per giungere alla formulazione della legge (lo sviluppo).

Tuttavia, ciò che accade qui è che il singolo fatto analizzato (la società agricola pre-classista) conduce sì a riconoscere come necessario il sorgere del dominio di classe ma che tale legge di sviluppo *non possa e non debba essere retrodatata alle società di raccolta e caccia*, imponendo di stabilire anche per queste la necessità di un passaggio ad una forma sociale “superiore”. La *progressione*: (a) società di raccolta/caccia → (b) società tribali-agricole → (c) Stato non è lineare né costituisce in sé un *progresso*. Non esiste alcuna legge di sviluppo che possa compendiare in sé il passaggio dalle società di raccolta e caccia alle società agricole e pastorali e, da queste, agli *early states*. Non solo il passaggio dalle prime alle seconde non obbedisce a nessuna necessità intrinseca ma anche quando tale passaggio avviene esso non è affatto *omogeneo* a quello che segna la fine delle società agricole e pastorali e il sorgere degli stati arcaici. Ce ne accorgiamo se confrontiamo, nella descrizione che ne dà Engels, il passaggio da (a) a (b) con quello da (b) a (c).

Ebbene, è interessante vedere che seppure il passaggio da (a) a (b) venga schizzato nel senso di un’evoluzione naturale e quasi spontanea, di esso Engels non dà *alcuna giustificazione*. Né nell’*Antidühring*, né nell’*Origine della famiglia*, né nella *Dialettica della natura*, viene spiegato perché talune popolazioni abbandonino lo stato della caccia e della raccolta iniziando a vivere in tribù dedite all’allevamento e/o all’agricoltura. Nell’*Origine* Engels afferma che gli uomini passarono dall’alimentazione vegetariana a cibarsi di pesce (il che implicherebbe la scoperta del fuoco “poiché l’alimentazione ittica diviene pienamente utilizzabile solo per mezzo del fuoco”[42]) divenendo in questo modo “totalmente indipendenti da clima e località”[43]. Di “penuria originaria” non si parla mai, seppure Engels è convinto che “in seguito alla perdurante insicurezza delle fonti di nutrimento sembra che in questo stadio sia sorta l’antropofagia” e che solo con “l’invenzione dell’arco e della freccia...la selvaggina divenne alimento regolare, e la caccia una normale occupazione”[44]. Nella *Dialettica della natura*

Engels offre una descrizione delle diverse attività lavorative dell'uomo ("alla caccia e alla pesca seguì l'agricoltura, a quest'ultima la filatura e la tessitura, la lavorazione dei metalli, la ceramica e la navigazione"[45]) e, sebbene veda senz'altro in esse un progressivo ampliarsi delle *possibilità* umane, non porta argomenti per giustificare tale serie come evolutiva. Il motivo è molto semplice: non esiste un motivo intrinseco, immanente, per concepire tale serie come un progresso *in sé*. Non esisteva ai tempi di Engels e non esiste nemmeno oggi. Le ragioni del passaggio all'agricoltura sono tuttora oscure e, analizzato da un punto di vista scientifico, il rapporto costi-benefici appare del tutto a favore dello stile di vita nomadico dei raccoglitori-cacciatori: l'agricoltura riduce drasticamente la base alimentare selezionando determinate specie, modificandole e spesso impoverendole (aumenta la quantità a scapito della qualità); in conseguenza di ciò, le popolazioni agricole dipendono maggiormente dai capricci della natura e sono così esposte alla carestia (la dieta del raccoglitore-cacciatore è invece molteplice e flessibile[46]); l'aumento e la concentrazione della popolazione – a un tempo causa ed effetto del passaggio all'agricoltura – determinano un ambiente insalubre (nascono e si moltiplicano le possibilità di malattie infettive) etc.[47] Non dobbiamo però qui occuparci del dibattito sulle *cause storiche* dell'agricoltura. Quello che davvero qui ci interessa, e che interessava anche Engels, sono i suoi *effetti*: il fatto, cioè, che la domesticazione di animali e piante appaia come un tratto caratteristico di quelle società umane che si sono evolute *verso lo Stato*, abbandonando l'originaria uguaglianza di condizioni e di rapporto passivo con l'ambiente naturale [48].

Ciò è evidente se osserviamo come Engels affronti invece il passaggio da (b) a (c). Per giustificare la necessità della fine del sistema gentilizio Engels prende in considerazione due elementi: uno strutturale-economico e l'altro sovrastrutturale-ideologico. Anzitutto cita la questione della *guerra tra tribù*, fenomeno pressoché sconosciuto nelle società di raccolta e caccia[49]. Laddove si inaugurano società di tipo stanziale-agricolo e nomadico-pastorale, invece, si assiste ad un accrescersi della lotta per il possesso e lo sfruttamento della terra. Ciò è dovuto al fatto che il passaggio dalle società di raccolta e caccia a modi di produzione che impongono, contrariamente a quanto si riteneva un tempo, una *maggiore dipendenza dalle risorse naturali*, implica necessariamente un *aumento della conflittualità intertribale*. Così anche Rosa Luxemburg in uno scritto che documenta e descrive in modo più analitico questi passi engelsiani: "il livello primitivo dell'agricoltura non permetteva colture che oltrepassavano il territorio del villaggio e fissavano così limiti molto stretti alla solidarietà di interessi. Questo basso livello di produttività del lavoro provocava periodicamente conflitti di interesse fra i diversi gruppi sociali e la violenza brutale,

solo mezzo per regolare questi conflitti”. D'altronde, “là dove l'agricoltura era già abbastanza prospera per poter assicurare un buon nutrimento senza assorbire tutta la forza-lavoro e tutta la vita degli interessati, esistevano anche le basi per uno sfruttamento sistematico dei contadini da parte di conquistatori stranieri”[50]. È dunque l'esistenza stessa di un “sovrapprodotta permanente”[51] causato dalla domesticazione di piante e animali a generare conflitto, indifferentemente dal fatto che tale prodotto sia scarso o abbondante. Ma più interessante è la motivazione ideologica sulla fine delle società tribali offerta da Engels: il fatto cioè che una produzione limitata implichi una maggiore *soggezione alla natura* e che in tali condizioni la tribù segni l'invalidabile limite interno ed esterno dello sviluppo umano. Si tratta di un limite al dominio/conoscenza non solo della natura, ma anche, e soprattutto, della propria interiorità: la società stanziale o nomadica di tipo pre-classista determina un *blocco allo sviluppo della coscienza umana* sia in termini conoscitivi-universali (la natura rimane l'opaco sfondo di forze ignote) che pratico-individuali (il condizionamento sociale blocca lo sviluppo del singolo). La dipendenza economica si fa, come già visto, dipendenza mistica dalla natura. Tale dipendenza esiste anche nelle società di raccolta e caccia[52], ma nelle società neolitiche si fa tanto più insopportabile quanto più l'uomo comincia a separarsi soggettivamente dalla natura cui sente ancora oggettivamente di dipendere. Esso, d'altronde, non è certo l'elemento che *guida* il processo, seppure costituisca una parte fondamentale di esso, essendo alla base dell'idea umana di libertà e di autonomia. Da questi due elementi, dunque, sorge la *necessità* storica del dominio di classe. Ma che cosa ha fatto sì che il vincolo sociale della società gentilizia venisse “spezzato” come era necessario che fosse? La risposta di Engels è lapidaria e merita di essere letta nella sua interezza: “ciò avvenne per mezzo di influssi che ci si presentano fin dal principio come una degradazione, come una caduta peccaminosa dalla semplice altezza morale dell'antica società gentilizia. Sono i più meschini degli interessi – volgare avidità, brutale brama di piaceri, sordida avarizia, egoistico furto della proprietà comune – ad inaugurare la nuova civile società di classe; sono i mezzi più infami – furto, violenza, perfidia e tradimento – a scalzare l'antica società gentilizia senza classi e a condurla in rovina”[53]. Qui si mostra quanto poco il necessitarismo economico trovi spazio nella nozione marxista di progresso storico[54]. L'accaparramento, il sopruso, la violenza possono però essere comprese come *forze storiche universali* e liberate dell'apparente *accidentalità* che le qualifica, solo se il loro carattere arbitrario può essere spiegato. Ma l'unica spiegazione possibile di tale arbitrio sta proprio nel carattere *instabile* dell'ordine creatosi con la domesticazione di piante e animali, ovvero con l'instaurazione delle società neolitiche. L'insorgenza di uno squilibrio sociale interno o di conflitti intertribali, cioè, è determinato

non dal passaggio dalla immaginaria penuria assoluta delle società di raccolta e caccia alla “ancora insufficiente” produttività delle società agricole, quanto dall’introduzione di mezzi di produzione che inaugurano di per sé stessi un’esigenza di sempre maggiore controllo sulle risorse naturali. È stato infatti l’*imperfetto controllo* della natura che questi hanno introdotto nella società umana a produrre l’esigenza di un *controllo totalitario* sulle risorse umane e non umane. Da un punto di vista ideologico, la profonda modificazione che le pratiche di domesticazione operano nel rapporto con la natura infrange l’ordine eterno della cultura magica dei raccoglitori-cacciatori e inaugura la dialettica che conduce all’istituzione delle religioni patriarcali. Il supposto “progresso” dalle società di raccolta e caccia allo Stato non solo *non è unilineare* ma è bensì *due volte* spezzato: dal dominio sulla natura e dal dominio sull’uomo. Il primo esprime l’uscita dalla storia naturale, il secondo l’ingresso trionfale della civiltà nella storia scritta. È così soltanto dal punto di vista del *dominio*, della *nuda violenza*, che il passaggio dalla società di raccolta e caccia alla società neolitica si rivela *omogeneo* a quello dalle società neolitiche agli Stati. L’arbitrio e la violenza con cui l’uomo si appropriò dell’animale erano destinati ad essere negati da un secondo, più arbitrario e violento, atto di appropriazione contro l’uomo stesso: gli espropriatori furono a loro volta espropriati.

3.2. Progresso come dominio di specie

L’evoluzione umana si svolge certamente secondo quelle due coordinate distinte che Engels si proponeva di unificare: la storia naturale e la storia umana. È necessario a questo punto comprendere che l’uso del termine “progresso” per entrambi i lati di tale sviluppo è *equivoco*. Si dovrebbe in realtà parlare di due forme diverse di progresso che obbediscono a leggi di movimento diverso: quello propriamente evolutivo (cieco-meccanico) e quello storico (fondato sulla progettualità umana). Dalle società di *raccolta e caccia* attraverso la *domesticazione* si giunge ad economie statali basate sull’*agricoltura intensiva* e l’*allevamento intensivo*. Ma mentre il primo passaggio può ben essere stato il prodotto di una più o meno conscia razionalizzazione delle risorse (ancora interna ad un orizzonte in cui l’animale umano tenta un adattamento all’ambiente), il secondo passaggio, seppure inscindibile da condizioni ambientali particolari, è senz’altro frutto delle *scelte* operate dall’insorgente élite politico-religiosa. È *questa fase di transito* dalla raccolta e caccia allo stato classista che deve essere posta come *cerniera del passaggio dalla storia naturale alla storia vera e propria*, seppure essa non sia identificabile e determinabile in modo esatto (né in modo uniforme per *tutte* le società umane). Essa si compie da un lato come dominio sulla natura, dall’altro come dominio sull’uomo. La *ratio strumentale* incamera e porta ad un livello superiore i bisogni delle società di raccolta e caccia senza però

produrre un'alterazione qualitativa. È solo lo sfruttamento intensivo di tali risorse, incoraggiato e amministrato dal centro politico, a produrre una struttura nuova del bisogno che non ha immediatamente *in se stessa*, ma *nella società come un tutto organizzato* la propria ragion d'essere. Il primo ordine sociale totalitario è anche il primo ordine veramente umano, quello che, nei suoi successivi sviluppi, aprirà la possibilità di un *controllo cosciente* sulla produzione.

Il “progresso”, in senso umano-storico, implica dunque la nascita della compagine statale, una divisione di funzioni e un più o meno diretto controllo sul lavoro o, almeno in una prima fase, sul prodotto del lavoro altrui. Ciò perché, come si è già visto, per garantire l'esistenza di classi non produttive (artigiani, addetti al trasporto pubblico, mercanti, funzionari, sacerdoti) doveva darsi luogo ad un accumulo e distribuzione di risorse eccedenti in quantità sufficiente al mantenimento di esse, accumulo che non poteva che essere il prodotto più o meno forzato del lavoro di classi produttive[55]. Benché non ci sia alcuna necessità evolutiva che conduca dalle società di raccolta e caccia al socialismo, noi oggi possiamo dire con Engels che senza il superamento del modo di produzione delle società agricole e pastorali pre-classiste non avremmo la prospettiva di una società senza classi. Il che non si riduce ad una tautologia per il fatto che lo *sviluppo storico, effettivo* della civiltà permette oggi un'organizzazione sociale veramente libera e creativa, qualitativamente diversa da quella offerta dalle bande e dalle tribù pre-neolitiche (comunque caratterizzate dal terrore magico e da forme embrionali di gerarchia interna). Non è un'astratta metafisica del progresso, quindi, ma l'analisi critica del capitale che permette di ricostruire storicamente la genesi della società di classe e comprenderne, assieme alla *legge di sviluppo*, anche la *legge di superamento*. Per comprendere ciò non è però necessario retrodatare *erroneamente* tale legge di sviluppo al paleolitico, dove essa non ha corso, né tanto meno porre un'immaginaria “penuria originaria” come motore dell'intero processo. L'illusione che sorge ad uno sguardo retrospettivo e da cui occorre guardarsi è allora quella che considera *ogni* modificazione del modo di produzione che sfoci in un'*augmentata capacità* dell'essere umano di *controllare* e *dominare* l'ambiente circostante, come un “progresso” e, *dunque*, tappa essa stessa necessaria e inevitabile dello sviluppo storico.

Il bisogno delle società di raccolta e caccia è *in sé* pienamente *soddisfatto*, così come l'equilibrio sociale (e demografico) e lo svolgimento dei processi conoscitivi: tutto qui si svolge in una dimensione di immanenza che, per quanto a noi possa apparire ottusa, non richiede affatto un processo di “superamento”. Qualora ciò accada, però, esistono i presupposti per lo sviluppo della civiltà come l'abbiamo conosciuta: la domesticazione di piante e animali costituisce l'atto di dissoluzione del contesto di immanenza di quelle società. In quanto però essa genera *contraddizioni* sociali e ideologiche, le pratiche di

domesticazione sono a loro volta sì iscrivibili nella storia del progresso, ma solo in quanto presupposto di uno sviluppo economico in senso classista della società. Esse non *causarono*[56], da sole, il passaggio a queste società ma posero le basi per un'accumulazione originaria[57] in grado di generare differenze sociali. Furono la *conditio sine qua non* del progresso come l'abbiamo conosciuto, ma proprio perciò si pongono ancora *al di qua* di esso.

4. Conclusione

Qui sorge la contraddizione che la critica antispecista a Marx intravede [58] ma non è riuscita finora a definire: non che all'uomo sia riconosciuto un semplice privilegio specistico sugli animali, ma che il suo "divenire uomo" nella società comunista, il suo abbandonare la lotta naturale per l'esistenza, non implichi anche la cessazione della lotta contro gli animali. *L'uomo si comporta nei confronti degli altri animali sempre come un animale e mai come uomo*, nel senso cioè di estendere ad essi le aspettative di liberazione e giustizia che vede sorgere in seno alla sua società.

Eppure non c'è motivo di negare la plausibilità di questa estensione. Tutto sembra, anzi, spingere verso di essa. Se la schiavitù dell'uomo può essere considerata un passaggio inevitabile nella costruzione di una società di liberi e uguali, lo stesso potrebbe dirsi di quella animale: in questa prospettiva, l'uomo sarebbe quell'animale che attraverso la lotta con altri animali *impara a sottrarsi ad essa*.

Questo passaggio in Marx ed Engels non è però mai compiuto. Ciò si è trasmesso in modo automatico a pressoché tutto il marxismo successivo. Poiché l'inserimento dell'animale nella descrizione storica del dominio di classe non venne mai veramente tentata da Marx ed Engels il marxismo continuò sempre a porre la domesticazione come un'ovvietà oppure come conseguenza di una *necessità originaria* storicamente inesistente. In tal modo, anche il significato sistemico dell'animale nella società umana veniva falsato, per non parlare del rapporto più generale tra rivoluzione socialista e dominio sulla natura (come Marx afferma nel passaggio dei *Grundrisse* citato, infatti, la comprensione dinamica del capitalismo come fase storica dell'umanità, è essenziale per identificare i punti in cui esso accenna ad un movimento che lo trascende).

Il primo atto con cui è possibile introdurre l'animale nello schema teorico marxiano è *tirandolo fuori* dall'intrico tra necessità naturale e storica in cui si viene a trovare a causa di questo atto mancato di Marx ed Engels. Ciò è possibile qualora non si ponga la matrice e la misura del progresso nell'appropriazione di *beni specifici*[59]. Progresso è l'accresciuto potere della società nella soddisfazione del bisogno, non che il bisogno venga soddisfatto in un modo determinato. È necessario perciò *scorporare* la nozione di progresso anche dal rapporto con

specifici mezzi produttivi. Sebbene ciò possa apparire a prima vista un'astrazione ingiustificata, qualora si ponga mente al processo storico-universale attraverso cui la società borghese si emancipa progressivamente dai limiti impostigli da specifiche condizioni naturali, lanciandosi verso una società globale e inter-culturale, un tale passaggio appare invece necessario. Considerata da *questo* punto di vista, che è il punto di approdo dell'intero processo storico svoltosi finora, l'elemento propriamente produttivo di progresso non è riconducibile ad un *dato accidentale* come la domesticazione di tale o tal'altra specie animale o vegetale, quanto piuttosto al *dato strutturale* del *conflitto di classe*[60]. Se lo studio del progresso sociale nel suo darsi concreto e storico è inscindibile da mezzi di produzione e beni determinati, il progresso della società in quanto tale – la “storia universale” il cui coronamento è la lotta di liberazione socialista – non è la semplice somma di tutti questi processi storici concreti, quanto la loro *ridefinizione qualitativa*. Il progresso socialista è *altro* dal progresso borghese perché obbedisce finalmente ad un'*azione cosciente, libera e collettiva* dei produttori stessi: esso produce così *beni diversi in modo diverso*. Da questo punto di vista, i beni e i mezzi produttivi determinati delle società classiste finora esistite costituiscono solo *aspetti fenomenici* di un processo storico che ha la propria *reale essenza* nella lotta intestina della società e che qui trova le ragioni del proprio superamento definitivo. L'animale, sia esso ridotto a *merce* o asservito come *mezzo di produzione*, è un ingranaggio della società di classe che aspetta, come altri, la propria ridefinizione in una società socialista. È solo a questo punto che si può *reintrodurre l'animale nello schema marxiano* e capire perché ciò che di essenziale la sua domesticazione ha prodotto *per noi* non è la carne di manzo o l'avorio, ma il dominio che attraverso questi si esercita sull'uomo. L'assoggettamento dell'animale non rientra nella storia della *libertà* dell'uomo ma in quella del sua stessa *schiavitù*.

Note

1. Ciò è dato talmente per scontato che Grundmann, in un tentativo di definire la natura dei problemi ecologici in senso marxista, assimila l'estinzione delle specie all'esaurimento delle risorse, nonostante le specie animali esistenti e in via di estinzione siano infinitamente più di quelle che rientrano effettivamente nei cicli produttivi delle società umane. Cfr. R. Grundmann, “The Ecological Challenge to Marxism”, in *New Left Review*, 187, maggio–giugno 1991, p. 105.
2. K. Marx, *Formen die der kapitalistischen Produktion vorhergehen* (*Grundrisse*), in K. Marx – F. Engels, *Werke*, Dietz, Berlino 1972 (d'ora in poi: *MEW*), Bd. 42, p. 400 [*Forme economiche precapitalistiche*, Editori riuniti, Roma 19672. p. 94].
3. K. Marx, *Das Kapital*, *MEW*, Bd. 23, p. 192 [*Il capitale*, Newton & Compton, Roma 1996, p. 146].

4. R. Luxemburg, *L'accumulazione del capitale*, Einaudi, Torino 19743, p. 47.

5. K. Marx, *Das Kapital*, cit., p. 185 [p. 141].

6. R. Luxemburg, *L'accumulazione del capitale*, cit., p. 48.

7. Laddove ciò non è compreso, scrive Rosa Luxemburg, laddove il valore è considerato espressione di una mera forza naturale, si fissa e in tal modo eterna la società attuale facendo di essa stessa qualcosa di “naturale”. Adam Smith parte dall’idea dell’uomo “che lavora in generale, qualunque uomo che crei oggetti utili, giacché l’uomo che lavora è per natura produttore di merci, così come la società umana è per natura fondata sullo scambio e l’economia mercantile è la forma economica normale del genere umano. Per primo Marx riconobbe nel valore un rapporto sociale particolare nascente in condizioni storiche determinate, e giunse di qui alla distinzione dei due aspetti del lavoro creatore di merci: il lavoro concreto, individuale, e il lavoro sociale, indifferenziato”. Ibid., p. 49.

8. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, MEW, Bd. 26, vol. I, pp. 12 e sgg. [*Storia dell’economia politica. Teorie sul plusvalore*, Editori riuniti, Roma 19932, vol. I, pp. 11 e sgg].

9. K. Marx, *Das Kapital*, cit., pp. 182-183 [pp. 139-140].

10. Ibid.

11. Nella società schiavista lo schiavo è solo uno strumento “che parla”, in tutto simile all’animale. Interessante la nota del *Capitale* in cui Marx spiega come il processo di produzione schiavistico presenti costi aggiuntivi perché lo schiavo maltratta gli animali e gli strumenti cui è incatenato per marcare la propria differenza da essi. Cfr. K. Marx, *Das Kapital*, cit., pp. 210-211n [p. 159n].

12. “A ciò non contraddice il fatto che nell’ambito del sistema di produzione borghese in singoli punti sia possibile la schiavitù. In tal caso però essa è possibile solo perché non esiste in altri punti e si presenta come un’anomalia rispetto al sistema borghese stesso”. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, MEW, Bd. 42, p. 376 [tr. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*, La Nuova Italia, Firenze 19973, vol. II, pp. 85-86].

13. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, cit., p. 19 [vol I, p. 16].

14. K. Marx – F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, MEW, Bd. 4, pp. 468-469 [tr. it. *Manifesto del partito comunista*, Editori riuniti, Roma 199618, pp. 13-14].

15. K. Marx, *Das Kapital*, cit., p. 381 [p. 270]. Curiosa l’analogia proposta da Marx: la divisione del lavoro “deforma l’operaio in qualcosa di mostruoso, promuovendone come in una serra le abilità di dettaglio, tramite la soppressione d’una quantità di disposizioni e d’istinti produttivi, come negli Stati del La Plata si macella un’intera bestia per averne la pelle o il grasso”. Ibid.

16. K. Marx, *Theorien über den Mehrwert*, cit., pp. 122 e sgg. [vol I,

pp. 135 e sgg]. Ovviamente Marx non sottoscrive interamente il concetto borghese di lavoro produttivo, anche se si mostra assai imbarazzato e reticente quando ne parla. Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 198-199 [vol. I, pp. 251-254]. Sull'ambiguità del concetto marxiano di lavoro produttivo cfr. Th. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 1975, vol. II, pp. 461-463.

17. K. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 373 [vol. II, pp. 81-82].

18. K. Marx, *Formen*, cit., p. 408 [pp. 105-106].

19. Ivi.

20. S. Timpanaro, *Sul materialismo*, terza ed. riveduta e ampliata, Unicopli, Milano 1997, p. 61.

21. È un errore grossolano quello commesso da Rachels, secondo cui Marx fonderebbe il materialismo storico sulla selezione naturale in modo analogo ai socialdarwinisti. J. Rachels, "Darwin, specie e moralità", in *Etica e animali*, II, (2), autunno 1989, p. 72. La lettera a Lasalle (16 gennaio 1861) in cui Marx si lascia sfuggire qualcosa di simile deve essere interpretata nel contesto della teoria marxiana e non presa in parola.

22. F. Engels, *Dialektik der Natur*, MEW, Bd. 20, pp. 445 [tr. it. *Dialettica della natura*, Editori riuniti, Roma 19784, pp. 185].

23. Benché la tesi engelsiana possa essere aggiornata in termini neoevoluzionisti: la selezione naturale premierebbe il patrimonio genetico maggiormente adatto allo scambio cervello – strumento – cervello. Cfr. E. Bonicelli, *Le forme della vita*, Einaudi, Torino 2006, p. 152.

24. Sull'avversione di Engels per il vegetarianismo – che vizia inevitabilmente *tutto* lo schema di sviluppo delle società primitive da lui presentato – cfr. M. Maurizi, *Marxismo e animalismo*, «Liberazioni.org». Una riproposizione del significato evolutivo dell'alimentazione carnea si trova in C. B. Stanford, *Scimmie cacciatrici*, Longanesi, Milano 2001, p. 58.

25. K. Marx, *Das Kapital*, cit., p. 193 [p. 146].

26. Ibid. Come vedremo, esse non saranno *mai* veramente inserite nella teoria marxiana.

27. K. Marx, *Formen*, cit., pp. 384-385 [p. 71]. Citerò questa parte dei *Grundrisse* come un'opera a sé, per marcare i punti in cui Marx si rivolge all'indagine *genealogica* del capitalismo rispetto alla *ricostruzione sistemica* di esso. Come vedremo, questa distinzione riveste, per il nostro tema, un'importanza cruciale.

28. La dipendenza dalla natura è il sostrato materiale della *mitologia*. La dipendenza dalle élite politico-religiose è il sostrato materiale dell'*ideologia*: "se nella mitologia si esprime la coercizione da parte della natura fisica non dominata, nelle forme della coscienza ideologica si rispecchia l'estraneazione dei rapporti umani, la loro reificazione in

una potenza impenetrabile, che domina fatalmente l'uomo". A.

Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Bari 1969, p. 133.

29. Anzi, prima ancora, permette di porre l'oggetto in generale. Per Pannekoek lo strumento è la forma specificatamente umana dell'organo animale, un organo separato e quindi "morto" ma, proprio perciò, infinitamente variabile e perfettibile. L'uso attivo dello strumento modifica l'apparato percettivo dell'uomo e genera una forma di esperienza della natura inedita rispetto a quella offerta dalla semplice "passività" dei sensi. A. Pannekoek, *Anthropogenesis. A Study of the Origin of Man*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1953, p. 61. Sulla posizione dell'oggetto come fuoriuscita dall'animalità cfr. anche G. Bataille, *Teoria della religione*, SE, Milano 1995, p.29.

30. K. Marx, *Das Kapital*, cit., p. 194 [p. 148]. "Nelle società primitive la natura veniva meramente 'appropriata', cioè, frutta e vegetali erano raccolti e gli animali cacciati. Con l'avanzamento della tecnologia, questa appropriazione della natura non è più diretta; diventa mediata. La mediazione avviene per mezzo della tecnologia". R. Grundmann, "The Ecological Challenge to Marxism", in *New Left Review*, 187, maggio–giugno 1991, p. 107. Si noti come quello con gli animali addomesticati non sia però un rapporto mediato *dalla* tecnologia: gli animali stessi diventano tecnologia.

31. "Per uno sviluppo che fuoriesca dallo stato animale, per condurre a compimento il più grande progresso che la natura presenti, era necessario un ulteriore elemento: la sostituzione della difettosa capacità difensiva del singolo con la forza unita e la cooperazione dell'orda". F. Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, MEW, Bd. 21, p. 41 [tr. it. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Newton, Roma, 2006, p. 58].

32. Ibid., p. 59.

33. Ciò corrisponde alla notazione marxiana: "L'uomo si isola solo attraverso il processo storico. Originariamente egli si presenta come *essere sociale, tribale, animale gregario*". K. Marx, *Formen*, cit., p. 400 [p. 99]; cfr. anche K. Marx – F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW, Bd. 3, p. 31 [tr. it. *L'ideologia tedesca*, Editori riuniti, Roma 2005, p. 21].

34. A. Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro materiale*, *Lavoro intellettuale e lavoro materiale*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 90.

35. K. Marx – F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, cit., p. 34 [p. 23].

36. Ibid. [p. 24].

37. È in questo senso molto specifico e limitato che si può convenire con l'affermazione di Barbara Noske secondo cui Marx ed Engels consideravano i raccoglitori-cacciatori "a mala pena umani". B. Noske, *Humans and other animals. Beyond the Boundaries of Anthropology*, Pluto Press 1989, p. 74.

38. Con tale espressione si intende ciò che Engels e Marx qualificano

come “comunismo primitivo”. Ovviamente non stiamo identificando *in generale* la fonte di alimentazione con il “modo di produzione”, secondo la critica di Rosa Luxemburg a Grosse (cfr. R. Luxemburg, *Introduzione all'economia politica*, Jaca Book, Milano 1970, pp. 107-108). Ci serviamo di tale perifrasi anzitutto per chiarire meglio il ruolo svolto dai processi di domesticazione nel passaggio – storicamente determinato – dalle società di raccolta e caccia al “comunismo primitivo” e nella successiva nascita degli Stati arcaici. Per questo, a volte, useremo anche l'espressione “società neolitiche”.

39. F. Engels, *Ursprung der Familie*, cit., pp. 95-96 [pp. 123-124].

40. Ibid., p. 97 [pp. 124-125].

41. Analogamente nel *Manifesto* a proposito dei rapporti di produzione feudali si legge: “quelle condizioni, invece di favorire la produzione la inceppavano. Esse si trasformavano in altrettante catene. Dovevano essere spezzate, e furono spezzate [*Sie mußten gesprengt werden, sie wurden gesprengt*]”. K. Marx – F. Engels, *Manifest*, cit., p. 467 [p. 11].

42. F. Engels, *Ursprung der Familie*, cit., p. 31 [p. 46].

43. Ibid.

44. Ibid.

45. F. Engels, *Dialektik der Natur*, cit., p. 450 [p. 190].

46. Durante una carestia che costrinse il World Food Program a sostenere il 30% della popolazione del Botswana, la Dobe-area, dove i raccoglitori-cacciatori Bushman conducevano le proprie attività, non fu toccata dal procedimento. Non solo i Bushman, contrariamente alle popolazioni agricole limitrofe, *non avevano bisogno di aiuto*, ma essi stessi *aiutarono* le donne Herero e Tswana lasciandole partecipare alle proprie operazioni di raccolta in modo da permettere loro di sfamare le proprie famiglie. Questo perché i raccoglitori-cacciatori si trovano meno esposti a rischi di carestia, visto che la raccolta di frutti spontanei costituisce il 60-80% della loro dieta annuale. Cfr. R. B. Lee, “What Hunters Do for a Living or, How to Make Out on Scarce Resources”, in *Man the Hunter*, Aldine Publishing Company, Chicago 1968, pp. 39-40.

47. Su questo, cfr. l'ormai classico J. Diamond, “The worst mistake in the history of the human race”, in *Discover*, Maggio 1987, pp. 64-66.

48. F. Engels, *Ursprung der Familie*, cit., pp. 155-156 [pp. 190-191]. F. Engels, *Antidühhing*, MEW, Bd. 20, p. 166 [tr. it. *Antidühhing*, Editori riuniti, Roma 19712, p. 190].

49. La tribù è “un corpo sociale fragile...le contese nella società tribale tendono a generare fraide tra i gruppi...Lo stato di guerra o di quasi-guerra tra tribù limitrofe è così pressoché perpetuo: per sua stessa natura la guerra tribale non è conclusiva”. E. R. Service, *L'organizzazione sociale primitiva*, Loescher, Torino 1983, p. 138.

50. R. Luxemburg, *Introduzione all'economia politica*, cit., p. 152.

51. E. Mandel, *Trattato di economia marxista*, cit., p. 35.

52. Archibald sottolinea come la distinzione tra “lavoro” e “tempo libero” nelle società di raccolta e caccia sia errata e come si tratti, in fondo, di una proiezione della società borghese (critica quindi il concetto di “società affluente originaria” di Sahlis). La dipendenza dalla natura si estende nelle società di raccolta e caccia oltre il lavoro strettamente produttivo in quanto coinvolge tutte quelle pratiche magiche cui ci si dedica al di fuori dell’attività venatoria e che tuttavia sono a loro volta destinate alla caccia. Cfr. W. Peter Archibald, *Marx and the Missing Link: “Human Nature”*, Macmillan, London 1989, pp. 182-183. In tal modo si mostra come dipendenza mistica e dipendenza economica dalla natura siano strettamente intrecciate.

53. F. Engels, *Ursprung der Familie*, cit., p. 97 [p. 125].

54. Mandel non esclude che il “comunismo primitivo” avrebbe potuto dar luogo ai processi di accumulazione originaria e ai successivi sviluppi economici e culturali, in modo *cooperativo*, ovvero senza sviluppare un dominio di classe. Cfr. E. Mandel, *Trattato di economia marxista*, Savelli, Roma 1974, vol. I, pp. 53-54. Appare curioso però che, pur negando la “necessità storica” del dominio di classe, Mandel non si ponga un’analoga questione a proposito del dominio di specie.

55. V. G. Childe, *La rivoluzione urbana*, Rubettino, Soveria Mannelli 2004, p. 24.

56. E. R. Service, *L’organizzazione sociale primitiva*, cit., p. 135. È importante sottolineare che non è lo “sviluppo tecnologico” – la domesticazione *in sé* – a produrre l’aumento di produttività quanto una accresciuta “specializzazione della produzione” unita alla “redistribuzione del prodotto da parte di un centro di controllo” (ibid., p. 175).

57. M. Liverani mostra, ad es., come in Mesopotamia l’accumulazione primitiva sia stata resa possibile da due fattori: l’innovazione nel modo di produzione agricolo (sostituzione dell’irrigazione a bacino con l’irrigazione a solco) e l’introduzione dell’aratro seminatore a trazione animale (con conseguente risparmio di tempo e di materiali). M. Liverani, *Uruk. La prima città*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 20 e sgg.

58. Cfr. M. Maurizi, *Critica dell’ideologia animalista*, Rinascita Animalista, 2008.

59. “Le epoche economiche si distinguono non per *quello* che viene prodotto, ma per *come*, con quali mezzi di lavoro viene prodotto”. K. Marx, *Das Kapital*, cit., pp. 194-195 [p. 148].

60. “Nello stesso momento in cui sorge la civiltà, la produzione comincia a fondarsi sull’antagonismo delle professioni, degli stati, delle classi, infine sull’antagonismo tra lavoro accumulato e lavoro immediato. Senza antagonismo non vi è progresso. Questa è la legge che fino ai nostri giorni la civiltà ha seguito”. K. Marx, *Das Elend der Philosophie*, MEW, Bd. 4, pp. 91-92 [*Miseria della filosofia*, Editori riuniti, Roma 1993, p. 29].



Associazione Culturale Liberazioni|[Info](#)|[Contatti](#)

Liberazioni Rivista di Critica Antispecista - ISSN 1825-6465

[Condividi](#)