

a cura di C. M. Fabiani



Alberto Burri, Rosso Plastica, 1963 © Fondazione Burri (Fonte: www.arte.it)

Presentazione a c. di C. M. Fabiani

Contributi

- A. Höbel, *Socialismo e democrazia nella cultura politica del comunismo italiano: gli anni Settanta*
R. Fineschi, *L'onda lunga della crisi del marxismo (tra prassi e teoria)*
A. Merluzzi, *Marx dopo Marx: le sfide teoriche del marxismo italiano tra gli anni '70 e '80*
L. Masone, *The Marxist debate on ancient societies in Italy in the 1970s. For an account of still current research positions and perspectives*
G. Liguori, *Il dibattito teorico-politico su Gramsci negli anni Settanta*
M. Prospero, *Sul cosiddetto neo-togliattismo giuridico degli anni Settanta*
R. Finelli, *Lucio Colletti: marxismo dell'alienazione contra marxismo dell'astrazione*
C. M. Fabiani, *Marx, il marxismo italiano e lo Stato come problema*
M. Biscuso, *«Il dramma dell'apocalissi marxiana». De Martino e il marxismo nella Fine del mondo (1977) e nella sua prima ricezione*
E. M. Fabrizio, *Uscire dalla crisi. Domenico Losurdo e il marxismo come scienza politica*

Interventi

- S. G. Azzarà, *Dal rifiuto dell'universalità hegelomarxista alla frantumazione postmoderna delle identità: sputando troppo su Hegel si finisce prima o poi per sputare anche su Diotima*
L. Masone, *Tutta la potenza di Marisa. L'attualità dell'approccio politico di Marisa Rodano in un discorso ante litteram*

Recensioni/Interviste

- M. Heinrich, *La scienza del valore* (a c. di A. Bernardeschi)
S. Taccola, *Categorie marxiste e storiografia del mondo antico* (a c. di A. Della Polla)
R. Bellofiore, T. Redolfi Riva, *Marx: Key Concepts* (a c. di A. Esposito)
M. Montanari, *En attendant Marx. Il marxismo in Italia dal 1945 al 1989* (a c. di L. Masone)
E. Screpanti, *Liberazione. Il movimento reale che abolisce lo stato di cose esistente* (a c. di D. Micocci)
C. Bazzocchi, *«Come se». Filosofia politica della scuola* (a c. di E. M. Fabrizio)
G. Carosotti, *Filosofia e mondo moderno* (a c. di T. Orlando)
M. Mugnai, *Come non insegnare la filosofia* (a c. di T. Orlando)
F. Chierighin, *Sull'opera d'arte* (a c. di F. Frairopi)

Testi/Estratti

- F. Fistetti, *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*
D. Losurdo, *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*

Presentazione

§1. Oggi. Non possiamo non dirci marxisti.

Ha davvero dell'incredibile la mole di ricerche, di nuove traduzioni, pubblicazioni, riletture critiche e ricostruttive, da parte di singoli studiosi, gruppi di ricerca, che oggi viene prodotta in Italia su Marx, sulla ricezione del suo pensiero in ambito marxista e non, sui suoi testi per lo più postumi, in ogni caso rivisitati anche e soprattutto alla luce della nuova edizione storico-critica delle opere di Marx ed Engels in lingua tedesca (*Marx-Engels-Gesamtausgabe* = MEGA²). Rimandiamo a Sgro' (2018), per una ricognizione sintetica del lavoro iniziato nel 1975 e fin qui svolto dalla MEGA².

L'oggi a cui ci riferiamo, potremmo retrodattarlo almeno a partire dall'implosione dell'Unione Sovietica che, tra l'altro, «ha prodotto [...] un effetto “filosofico”. Ha cioè consentito la messa in opera reale, nel concreto della vita economica e sociale, del *concetto* di capitale ed ha dato verità al *Das Kapital* di Karl Marx [...]» (Finelli, 2017, 53). Non è qui certo possibile dare conto di una bibliografia che, senza voler esagerare, di ora in ora si va allargando secondo uno schema di corrispondenze e rimandi fra singoli lavori, che di certo è altamente potenziato dalla rete, dai social, ma anche dall'uso, soprattutto post-Covid, delle registrazioni da remoto, sia in sincrono che in asincrono, in ambito accademico e scientifico, oltretutto divulgativo. La circolazione del pensiero di Marx – e quindi anche dei marxismi (il plurale è d'obbligo) – sembra pertanto godere di ottima salute. Nonostante tutto. Nonostante la crisi del marxismo, a cui questo numero di *Dialettica&Filosofia* è dedicato.

Un conto certo è la circolazione di Marx nell'*infosfera*, l'immane raccolta di informazioni on line, altro conto è lo studio e la riflessione, il confronto approfondito fra interpretazioni anche assai distanti e inconciliabili; la revisione di letture e di traduzioni ormai datate, perché non più sostenibili di fronte all'accertamento filologico dei testi. D'altra parte, così come per la *Donazione di Costantino*, il falso, dimostrato tale in sede filologica, se ritenuto vero, incide nella storia reale tanto quanto il vero. E quindi, ad esempio, il fatto che non esista a rigore un'ideologia tedesca come libro (cfr. Fineschi, 2019), il fatto che i *Manoscritti* del '44 siano solo appunti di studio, come per altro la maggior parte degli scritti di Marx (comprese le lettere a/da Engels), o il fatto che del *Capitale*, anche per la parte pubblicata da Marx, si abbiano diverse versioni e traduzioni, tacendo della importantissima attività giornalistica di Marx e di tutte le pubblicazioni postume dei suoi scritti; sebbene tutto ciò emerga oggi con estrema chiarezza, tuttavia, in un'ottica ricostruttiva, occorre tener conto dell'uso effettivo – altra cosa dal lavoro di esegesi filologica – che di quei testi si è fatto e di come abbia inciso sia nel percorso teorico dei diversi marxismi, ma soprattutto in quello pratico politico. Potrebbe allora sembrare paradossale che, nonostante e a dispetto della crisi del marxismo e del crollo del comunismo, gli studi di Marx – marxisti o marxiani – siano proseguiti in modo non solo rinnovato, ma forse addirittura arricchito. Un paradosso solo apparente, laddove, come si diceva all'inizio, le categorie marxiane – quelle costitutive la critica dell'economia politica – risultano per molti aspetti invariate solo oggi.

Sebbene, dando una scorsa veloce ai programmi di filosofia dei maggiori Atenei italiani, la presenza di Marx e del marxismo non sia certo granché diffusa (a parte rare e felici eccezioni), è bene sottolinearne invece la presenza – anche qui, davvero, nonostante tutto e fino a prova contraria – nella scuola, come suggerito dalle *Indicazioni nazionali dei licei* in vigore dal 2010, dove, per l'insegnamento di Filosofia al quinto anno, si legge letteralmente: «Nell'ambito del pensiero ottocentesco sarà *imprescindibile* lo studio di Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, inquadrati nel contesto delle reazioni all'hegelismo, e di Nietzsche. [Per il Novecento] Il percorso continuerà poi con [...] h) *interpretazioni e sviluppi del marxismo*, in particolare di quello *italiano* [...]» (cvo. mio).

Inoltre, Marx compare esplicitamente anche nelle Indicazioni di Sociologia per il secondo biennio dei licei delle scienze umane, con l'invito alla lettura diretta dei testi; senza poi contare il fatto che, nelle Indicazioni di Storia, riferite al secondo biennio dei licei, si legge: «Nella costruzione dei percorsi didattici *non potranno essere tralasciati* i seguenti nuclei tematici: [...] *la questione sociale e il movimento operaio; la seconda rivoluzione industriale; l'imperialismo e il nazionalismo [...]*» (cvo. mio). Sarà pure paradossale, ma gli studenti in uscita dai licei (di tutti gli indirizzi oggi vigenti) *non possono non conoscere* Marx, il marxismo, il marxismo italiano, la questione sociale, la storia del movimento operaio. Esagerando un po', si potrebbe dire che, almeno in Italia a diciott'anni, non possiamo non dirci marxisti.

Altra questione rilevante è se e in che misura vengano recepite dalla scuola, dagli insegnanti e dalla manualistica scolastica (la stessa che viene utilizzata anche agli esami universitari), le innovazioni filologiche e interpretative dei testi marxiani (problema d'altronde non esclusivo di Marx); quasi che i manuali di filosofia siano fermi a trent'anni fa, quando gli attuali docenti si andavano laureando. Contrariamente ai manuali di storia, che mi sembrano più solleciti a recepire le revisioni della ricerca scientifica. Certamente, per Marx, l'andamento espositivo dei testi scolastici risulta, per così dire, incredibilmente ingessato e *fedele alla linea*: un Marx marxista da sempre, fin dalla nascita.

L'innovazione nella ricerca marxiana, invece, va avanti. Proprio in questi giorni viene data alle stampe la nuova traduzione del I Libro del *Capitale* di Marx (2024), a cura di R. Fineschi, per le edizioni Einaudi, dove, nella quarta di copertina si legge: «È un testo che ha avuto una genesi travagliata e molte edizioni, vivo Marx e postume. Partendo dalla più recente edizione storico-critica, viene qui tradotta la quarta edizione tedesca del 1890, messa insieme da Engels tenendo conto degli appunti di Marx e delle sue postille alle edizioni precedenti. Dando però in apparato le varianti significative delle prime tre edizioni tedesche e della traduzione francese. Molte le variazioni nella struttura del libro e nell'elaborazione concettuale di alcuni nodi importanti, come la distinzione tra valore e valore di scambio, tra lavoro e processo lavorativo, o riguardanti la teoria del plusvalore. D'altronde quella di Marx era una riflessione in fieri, perennemente provvisoria, in costante elaborazione. E questa nuova traduzione permette per la prima volta di seguirne gli sviluppi, gli scarti e i ripensamenti.» Mi paiono parole inequivocabili.

La lista, anche quella più recente e circoscritta in Italia, degli interventi sull'opera, il pensiero e la ricezione di Marx, sarebbe interminabile. Vogliamo però dare qui qualche indicazione sommaria e rispondente agli interessi di chi scrive, a mero titolo di esempio, a partire dal collettaneo a cura di M. Musto (2005), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*; la *Storia dei marxismi in Italia* di C. Corradi (2005; 2011²); di F. Fistetti (2006), *La crisi del marxismo in Italia. Cronache di filosofia politica (1980-2005). Un abbozzo di storia degli intellettuali; Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento* a cura di R. Bellofiore (2007); *Marx e il bilancio storico del Novecento* di D. Losurdo (2009²); *Marx Renaissance?*, in «Fenomenologia e società», 3, 2010; la *Storia del marxismo* in tre volumi a cura di S. Petrucciani (2015); i più recenti testi collettanei su *Marx in Italia*, il primo a cura di C. Tuozzolo (2020), il secondo a cura di F. Giasi e M. Musté (2022). Il trittico su Marx a cura di R. Finelli: *Un parricidio mancato* (2004), *Un parricidio compiuto* (2014), *Karl Marx. Uno e bino* (2018). Il collettaneo, *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta* a cura di G. Vacca (2015); *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, di D. Losurdo (2017); *Il pensiero di Karl Marx. Filosofia, politica, economia*, a cura di S. Petrucciani (2018); di M. Musté (2018), *Marxismo e filosofia della praxis; Marx Revival. Concetti essenziali e nuove letture*, a cura di M. Musto (2019); *Marx inattuale*, a cura di R. Bellofiore e C. M. Fabiani (2019); *Ricostruire l'alternativa con Marx. Economia, ecologia, migrazione*, a cura di M. Musto e A. M. Iacono (2023). E ancora, il recentissimo intervento di M. Heinrich (2023), curato in Italia da R. Bellofiore e S. Breda, *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*. Infine, la

collana in sei volumi a cura di P. P. Poggio (2010-2018), *L'altronevecento. Comunismo eretico e pensiero critico*; la preziosa collana edita da Pgreco edizioni, *Il Filorosso*, che dal 2021 ripubblica le fonti primarie della tradizione marxista (<https://www.edizionipgreco.it/catalogo/collana/15>); i lavori della seconda serie di «Critica marxista. Analisi e contributi per ripensare la sinistra», che dal 1992 ha ripreso regolarmente ad uscire (<https://criticamarxista.com/>); nonché, per ciò che concerne il pensiero di Gramsci, l'ultimo di G. Liguori (2024), *Nuovi sentieri gramsciani*.

§2. Ieri. Il numero di Dialettica&Filosofia sul marxismo nella crisi degli anni Settanta in Italia

Il presente Numero che proponiamo al lettore, si concentra soprattutto sulla crisi degli anni Settanta in Italia, che ha investito appieno il marxismo italiano.

Una crisi ricostruita a partire dalla messa a punto, in quegli anni, da parte del PCI, di una strategia mirata ad una profonda e articolata democratizzazione del Paese, che finirà però per scontrarsi con limiti oggettivi insormontabili, tra i quali soprattutto la *conventio ad escludendum* delle forze anticomuniste e la sovranità limitata dell'Italia (Höbel). Negli anni Settanta si è registrata una crisi teorica e pratica del marxismo italiano incentrata su due nodi di fondo: 1) la messa in discussione della centralità della classe operaia di fabbrica, 2) la crisi dell'Unione Sovietica come modello storico, improponibile come alternativa al capitalismo nella società occidentale. Sorprendentemente fu Italo Calvino a comprendere anzitempo alcune di queste tendenze e le loro conseguenze (Fineschi).

La crisi vissuta dall'universo marxista durante gli anni Settanta e Ottanta, viene descritta con particolare riferimento alle profonde divisioni interne alle scuole marxiste: lo storicismo e il suo isolamento dalle masse insorte; il dellavolpismo e la sua parabola antimarxista in Colletti; l'assenza di una teoria complessiva dello Stato (Merluzzi). Il dibattito marxista di quegli anni fu caratterizzato altresì da una spiccata multidisciplinarietà che coinvolse anche le scienze dell'Antichità (Masone).

È proprio durante gli anni Settanta che si registra il massimo sviluppo della presenza di Gramsci nel dibattito pubblico italiano; rappresentando l'apogeo degli studi gramsciani in Italia che resta, nonostante le fasi di declino che si sono alternate con quelle di maggiore diffusione, il paese in cui lo sviluppo dello studio dell'autore sardo ha avuto e ha senza dubbio raggiunto i risultati più rilevanti (Liguori).

La teoria giuridica di stampo marxista non dogmatico ha avuto in Italia, fra i suoi massimi (e forse unici) esponenti Umberto Cerroni, a cui Poulantzas riconosce il merito di aver prodotto opere importanti nell'ottica di una scienza politica marxista, focalizzata non in modo semplicistico sulla volontà della classe, ma sul più complesso binomio società civile e Stato-governo (Prospero).

Ma è all'indistinzione tra marxismo della alienazione-contraddizione e marxismo dell'astrazione che si lega la rapida parabola del marxismo filosofico in Italia nella seconda metà del Novecento. Con tale denominazione s'intende quel marxismo che, caratterizzato soprattutto dai nomi di G. della Volpe, L. Colletti, M. Rossi e N. Merker, ha provato, dopo l'impresa di Labriola alla fine del secolo precedente, a far valere il marxismo, non solo come *teoria politica* dell'emancipazione e della rivoluzione, ma, insieme e soprattutto, come *scienza* del presente storico e sociale, dotata di una sua autonoma e autosufficiente fondazione logica e teoretica. Ovvero propriamente quale *scienza* della storia, lontana dalle fumoserie e dai misticismi della dialettica, e omologa, quanto a metodo conoscitivo, a quello delle scienze esatte della natura (Finelli).

Proprio a metà degli anni Settanta in Italia si svolse un acceso dibattito, tra Bobbio e i marxisti italiani, sul problema dello Stato in Marx e nel marxismo: esiste o non esiste una dottrina dello Stato nei testi di Marx; una teoria compiuta dello Stato di transizione; una teoria sistematica dello Stato borghese-capitalistico. Superando quel dibattito, possiamo oggi riconsiderare i termini della questione, rilanciando la critica dell'economia politica come luogo privilegiato in cui collocare una teoria compiuta dello Stato in Marx (Fabiani).

Le osservazioni che avanzò lo storico delle religioni ed etnologo Ernesto De Martino, sulla concezione marxiana della religione, furono scritte agli inizi degli anni Sessanta del secolo scorso, ma apparvero nell'edizione postuma de *La fine del mondo*, curata da Clara Gallini, solo nel 1977. Da un lato, Marx ha il merito di aver sostenuto che la religione era necessaria nelle società preclassiste e classiste, come «via indiretta e allungata (*Umweg*)», che permetteva agli uomini di stare al mondo. Dall'altro, il marxismo non ha saputo riconoscere l'impulso etico che spinge gli uomini a superare la condizione naturale, cadendo in spiegazioni economicistiche; né si è liberato del tutto dal mito religioso della fine della storia (Biscuso).

In netta controtendenza rispetto ai marxismi dominanti, la ricerca di Domenico Losurdo si è concentrata sul ripensamento dei fondamenti epistemologici del marxismo. La rilevanza epistemologica conferita all'oggettività storico-sociale e alle contraddizioni oggettive sono parte integrante del progetto di ricostruzione del materialismo storico e di un corposo apparato categoriale le cui premesse sono indagate a partire dalla critica sia del liberalismo e delle sue clausole discriminatorie, sia dei marxismi colpevoli di aver promosso letture selettive del movimento comunista, astratte dal concreto movimento di emancipazione e di lotta per tutte le libertà di cui esso è stato protagonista (Fabrizio). Il dibattito proposto in questa sede, ha avuto avvio dal Seminario congiunto fra Dialettica&Filosofia e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, per la Scuola estiva del Salento, svoltosi dall'11 Settembre al 13 Settembre 2023, e consultabile on line sia sul canale YouTube di D&F: <https://www.youtube.com/@dialetticafilosofia1155/featured>; sia sul canale YouTube dell'Istituto di Napoli: <https://www.youtube.com/@AccademiaIISF>

Completano il Numero due interventi, rispettivamente: di Stefano Azzarà, a proposito del rifiuto dell'universalità hegelomarxista da parte del femminismo differenzialista; di Leonardo Masone, sulla figura di Maria Lisa Cinciari, meglio conosciuta come Marisa Rodano.

Nella Sezione Recensioni/Interviste sono presi in considerazione alcuni significativi testi di recente pubblicazione su questioni teoriche marxiane e marxiste; ma anche testi che concernono il dibattito sulla manualistica scolastica; oltreché un testo prezioso a cura di Franco Chiereghin, *Sull'opera d'arte*.

Abbiamo poi voluto dedicare una sezione speciale alla pubblicazione di Testi ed Estratti, in particolare: un estratto del testo di Francesco Fistetti, *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*; un estratto del testo di Domenico Losurdo, *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*.

Buona lettura.

BIBLIOGRAFIA

- Bellofiore R. (a cura di) (2007), *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, Roma: Manifestolibri.
- , Fabiani C. M. (a cura di) (2019), *Marx inattuale*, in «Consecutio rerum», 5: 1-541
- Centro di ricerche socio-culturali (a cura di) (2010), *Marx Renaissance?*, in «Fenomenologia e società», 3, XXXIII: 1-156.
- Corradi C. (2005; 2011²), *Storia dei marxismi in Italia*, Roma: Manifestolibri.
- Finelli R. (2004), *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino: Bollati Boringhieri
- (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaca Book
- (2017), *La “crisi” di Marx come principio di comprensione dell’oggi*, in Ponzi M. (a cura di), *Karl Marx e la crisi*, Macerata: Quodlibet, 53-67.
- (2018), *Karl Marx. Uno e bino. Tra arcaismi del passato e illuminazioni del futuro*, Milano: Jaca Book
- Fineschi R. (2019), *L’ideologia tedesca dopo la nuova edizione storico-critica (MEGA2)*, in «Historia Magistra» XI, n. 30, LIX: 89-104.
- Fistetti F. (2006), *La crisi del marxismo in Italia. Cronache di filosofia politica (1980-2005). Un abbozzo di storia degli intellettuali*, Genova: il melangolo.
- Giasi F., Musté M. (a cura di) (2022), *Marx in Italia*, Roma: Treccani.
- Heinrich M. (2023), *La scienza del valore. La critica marxiana dell’economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, (a cura di R. Bellofiore e S. Breda), Napoli: La scuola di Pitagora
- Liguori G. (2024), *Nuovi sentieri gramsciano*, Roma: Bordeaux.
- Losurdo D. (2009²), *Marx e il bilancio storico del Novecento*, Napoli: La scuola di Pitagora
- (2017), *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Roma-Bari: Laterza.
- Marx K. (2024), *Il Capitale*, libro I (1890), a cura di R. Fineschi, Torino: Einaudi.
- Musté M. (2018), *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Roma: viella
- M. Musto (a cura di) (2005), *Sulle tracce di un fantasma. L’opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Roma: Manifestolibri.
- (2019), *Marx Revival. Concetti essenziali e nuove letture*, Roma: Donzelli.
- , Iacono A. M. (a cura di) (2023), *Ricostruire l’alternativa con Marx. Economia, ecologia, migrazione*, Roma: Carocci.
- Petrucciani S. (a cura di) (2015), *Storia del marxismo*, voll. 3, Roma: Carocci.
- (a cura di) (2018), *Il pensiero di Karl Marx. Filosofia, politica, economia*, Roma: Carocci.
- P. P. Poggio et alii (a cura di) (2010-2018), 6 voll., *L’altronecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, Milano: Jaca Book
- Sgro’ G., *MEGA-Marx. Studi sulla edizione e sulla recezione di Marx in Germania e in Italia*, Napoli-Salerno: Orthotes
- (2018), *Il lavoro sui testi: edizioni e ricerca filologica*, in Petrucciani S. (a cura di), *Il pensiero di Karl Marx*, Roma: Carocci, 359-387.
- Tuozzolo C. (a cura di) (2020), *Marx in Italia*, 2 Tomi, Roma: Aracne
- Vacca G. (a cura di) (2015), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Roma: Carocci

Socialismo e democrazia nella cultura politica del comunismo italiano: gli anni Settanta

Alexander Höbel
Università degli Studi di Sassari, ahobel@uniss.it

Abstract

In the history and political culture of Italian communism, the link between democracy and socialism has been central since the 1920s. Togliatti's elaboration provides an essential contribution in this sense, which lays the foundations of the *via italiana al socialismo* ("Italian road to socialism" as a democratic path. It is a connection that developed in the 1960s, also affecting the economy, in particular with the slogan of *programmazione democratica* ("democratic planning"). But it is above all in the following decade that the PCI's strategy, aimed at a profound and articulated democratization of the country – from the centrality of Parliament to the emphasis on basic democratic bodies, with a crucial role of local authorities, from the Regions to the Municipalities to the Councils of neighborhood – faces the decisive challenge. Berlinguer's party in fact sets itself the objective of bringing its hegemonic strategy from civil society to the State, at the same time overcoming the "blocked" and "unfinished democracy" determined by the anti-communist *conventio ad excludendum* and effect of Italy's limited sovereignty; an attempt that will also be supported by intense theoretical elaboration, but will end up colliding with insurmountable objective limits.

Keywords: Italian communism, PCI, democratic road to socialism, blocked democracy, historical compromise.

§1. Antecedenti e presupposti

Nella cultura politica del comunismo italiano il nesso democrazia-socialismo ha sempre rivestito un ruolo centrale¹. Il Partito comunista d'Italia, nato con una prospettiva e obiettivi rivoluzionari immediati, si ritrova quasi subito sulla difensiva, di fronte allo squadrismo che avanza e poi alla presa del potere da parte del fascismo. Dopo una prima fase di arroccamento settario e identitario, caratterizzata da una sottovalutazione del fenomeno fascista, il partito è costretto a rimodulare strategia e tattica. Tale

ripensamento – ha scritto Umberto Cerroni – si è svolto nel vivo della lotta contro la tirannide fascista, che ha consentito di scoprire nella sottovalutazione della democrazia politica una delle cause della sconfitta [...]. Così, la lotta antifascista si è bensì sviluppata come una lotta anticapitalistica, ma non vi si è identificata, prospettando invece un vasto spazio politico unitario².

L'evoluzione nell'impostazione dei comunisti italiani è ben sintetizzata nel carteggio, poi raccolto e pubblicato da Togliatti, che prepara *La formazione del gruppo dirigente del Pci nel 1923-24*: quel nuovo gruppo dirigente che si aggrega attorno ad Antonio Gramsci sulla base di una critica serrata all'impostazione di Amadeo Bordiga, per la quale le altre forze e gli altri soggetti politici costituivano un'unica massa reazionaria, elaborando un approccio diverso, il cui «canone principale» – scriverà Togliatti – «era di non isolare mai il partito [...] di non accontentarsi mai delle formule dogmatiche della propaganda né dell'attesa passiva degli avvenimenti, ma sforzarsi sempre di cambiare il corso di questi con un'azione» politica efficace³.

Inizia dunque una elaborazione collettiva sulle possibilità di tappe intermedie della lotta. Nel marzo 1924, scrivendo a Togliatti, Scoccimarro e Leonetti, Gramsci riflette:

¹ Ferrara (2017).

² Cerroni (1978, 125).

³ Togliatti (1997, 54).

Il Parlamento, già screditato ed esautorato per il meccanismo elettorale da cui è sorto, non può discutere di riforme costituzionali, ma ciò può essere fatto solo da una Costituente. È probabile che la parola d'ordine della Costituente ridiventi attuale? Se sì, quale sarà la nostra posizione nei suoi riguardi? Insomma: la situazione attuale deve avere una soluzione politica: quale forma è più probabile che tale soluzione rivesta? È possibile pensare che si passi dal fascismo alla dittatura del proletariato? Quali fasi intermedie sono possibili e probabili? Noi dobbiamo fare questo lavoro di esame politico, dobbiamo farlo per noi e [...] per le masse⁴.

Il primo banco di prova di tale nuova elaborazione è la crisi innescata dal sequestro e dall'omicidio di Matteotti, cui il Pcd'I reagisce proponendo alle forze aventiniane lo sciopero generale e la costituzione dell'assemblea delle opposizioni come «Anti-Parlamento», ponendo così la questione democratica in tutta la sua acutezza, ma anche alludendo a quel dualismo di poteri potenzialmente rivoluzionario che evidentemente intimorì le altre forze antifasciste⁵.

Contemporaneamente all'evolversi della riflessione sulla strategia da seguire, muta anche – ed è un dato significativo – la concezione del partito. «Il compito essenziale del nostro Partito – scrive Gramsci nel settembre 1924 – consiste nella conquista della maggioranza della classe lavoratrice», e dunque nel «diventare un grande partito», diremmo oggi un *partito di massa*⁶. Le *Tesi di Lione*, opera di Gramsci e Togliatti, costituiscono un primo approdo di tale percorso.

Dopo l'arresto di Gramsci, è ancora Togliatti a esprimere le posizioni più affini alle riflessioni di Gramsci. Nel dibattito della Commissione italiana del Comintern sui modi e sul percorso con cui il fascismo potrà essere abbattuto, Togliatti insiste sulla necessità di parole d'ordine intermedie rispetto alla rivoluzione socialista e alla «dittatura del proletariato», come quella dell'«Assemblea repubblicana sulla base dei Comitati operai e contadini», funzionale alla «conquista delle masse contadine» e in generale all'allargamento dell'egemonia del proletariato ad altri settori sociali⁷. La risoluzione che conclude il dibattito raccoglie tali sollecitazioni. Non si può lavorare con una sola prospettiva, si osserva, e «la prospettiva più probabile» è che il fascismo sparirà solo «sotto i colpi di una rivoluzione popolare degli operai e dei contadini alleati ad alcuni strati delle classi medie [...] che il nostro partito deve sforzarsi di sviluppare in rivoluzione proletaria»⁸.

Nella elaborazione del comunismo italiano si fa dunque largo l'idea della rivoluzione antifascista come *rivoluzione popolare*. Più tardi, nel nuovo clima determinato dall'ascesa di Hitler in Germania e dalla svolta del movimento comunista internazionale in favore dei Fronti popolari antifascisti, l'elaborazione togliattiana sul rapporto tra democrazia e socialismo diventa più sistematica. Si tratta cioè di trarre dalla crisi delle democrazie liberali – di cui pure si vogliono difendere tutte le acquisizioni e conquiste – sviluppi più avanzati nel rapporto tra ampliamento della democrazia e progresso sociale.

Alla vigilia del VII Congresso del Comintern, di cui sarà protagonista assieme al bulgaro Dimitrov, Togliatti scrive:

Perché noi difendiamo le libertà democratiche borghesi? Prima di tutto le difendiamo perché, come partito della classe operaia, non abbiamo «nessun interesse che ci separi dall'insieme del proletariato», e sappiamo benissimo che, per quanto un regime democratico borghese possa essere reazionario, esso è sempre meglio per gli operai di una dittatura fascista aperta [...]. Di fronte alla lotta dei gruppi più reazionari della borghesia per liquidare gli ultimi residui delle libertà democratiche borghesi noi non possiamo in nessun modo essere indifferenti. La difesa di queste libertà diventa il terreno storicamente e politicamente indispensabile per il raggruppamento e per l'organizzazione delle forze di massa che noi dobbiamo portare alla conquista del potere⁹.

⁴ Togliatti (2021, 203).

⁵ Spriano (1967, 407-412).

⁶ Gramsci (1978, 104-105).

⁷ Ragionieri (1976, 278-284); Agosti (1998, 50-54).

⁸ Agosti (1976, 707-710).

⁹ Togliatti (1973, 725).

Muovendo dunque da una prospettiva limpidamente marxiana (gli interessi della classe operaia mai separati dal resto delle classi lavoratrici, come insegna il *Manifesto del Partito comunista*), Togliatti cala la sua riflessione teorica nella concretezza della fase storica. Come aveva già detto aprendo a Mosca il *Corso sugli avversari*, di fronte al fascismo che avanza la «lotta per la difesa delle istituzioni democratiche [...] si amplia e diventa lotta per il potere»¹⁰; essa, dunque, è parte integrante della lotta per il socialismo.

Ma il punto non è solo quello della lotta al fascismo. Ercoli mette in luce le trasformazioni di fondo in corso in Occidente, a partire dall'avvento di una moderna «società di massa» e alla crisi che esso produce negli ordinamenti dello Stato liberale: un elemento – ha osservato Francesco M. Biscione – che introduce un salto di qualità nella elaborazione togliattiana¹¹. Del resto, come scrive Giuseppe Vacca, il crescente «grado di socializzazione delle forze produttive» e il formarsi della società di massa implicano un «recupero pieno della dimensione *democratica* della tematica di transizione in Occidente». Si delinea, cioè, «un piano di sviluppo della democrazia per impulso e sotto la direzione della classe operaia, sul quale, soltanto, avanza l'autogoverno dei produttori e prende corpo una trasformazione socialista all'altezza del capitalismo maturo». È insomma «uno sviluppo della ricerca gramsciana», che trova nell'esperienza spagnola un primo banco di prova¹². Ed è proprio in Spagna che Togliatti elabora il concetto di «democrazia di nuovo tipo».

Il «fronte popolare antifascista», che costituisce «la forma originale di sviluppo della rivoluzione spagnola nella sua tappa attuale» – scrive Ercoli nel 1936 – tende a costruire una «repubblica democratica» che

non rassomiglia a una repubblica democratica borghese del tipo comune. Essa si crea nel fuoco di una guerra civile nella quale la parte dirigente spetta alla classe operaia [...]. Il tratto caratteristico di questa nuova repubblica democratica consiste nel fatto che [...] il fascismo [...] viene schiacciato dal popolo con le armi [...]. In secondo luogo, [...] viene distrutta la base materiale del fascismo. Già ora, tutte le terre e le imprese di coloro che appoggiano la rivolta dei fascisti sono state confiscate e messe a disposizione del popolo [...] e quanto più i ribelli si ostineranno a guerreggiare contro il governo regolare, tanto più questo dovrà progredire sulla via del disciplinamento di tutta la vita economica [...]. In terzo luogo, questa democrazia di nuovo tipo non potrà [...] non essere nemica di ogni forma di spirito conservatore. Essa possiede tutte le condizioni che le consentono di svilupparsi ulteriormente¹³.

È per certi versi un'anticipazione di quanto accadrà in Italia nel 1943-45. Se le classi dominanti reagiscono col fascismo al progresso democratico, allora è il movimento operaio a prendere nelle sue mani la bandiera della democrazia, non per restaurarne le vecchie forme, né per proporre meccanicamente la democrazia dei soviet, ma per costruire, nelle condizioni dei paesi in cui questo processo si sviluppa, una *democrazia di tipo nuovo*. Essa è caratterizzata da un profondo mutamento nel rapporto di forza tra le classi e dunque nei rapporti di proprietà, dal nuovo ruolo attribuito allo Stato – uno Stato in cui le forze popolari sono egemoni – nell'organizzazione dell'economia; e ancora, da una partecipazione di massa, «dal basso» si direbbe oggi, alla vita democratica, con la costruzione di luoghi e momenti di «potere popolare» alla base della società e dello Stato.

Sono queste le premesse di quella *democrazia progressiva* che Togliatti pone come obiettivo dei comunisti nel 1944-45, anche sulla scorta della elaborazione sviluppata da Eugenio Curjel e dallo stesso Luigi Longo nel corso della lotta partigiana¹⁴. Come «Ercoli» afferma nella relazione al V Congresso, nel dicembre del '45, nella lotta antifascista «le classi lavoratrici hanno conquistato un alto grado di coscienza politica e di organizzazione, e quindi avanzano rivendicazioni economiche sostanziali, esigendo che un particolare contenuto economico venga dato alla organizzazione democratica dello Stato». Dunque «la nostra democrazia non può [...] essere una democrazia

¹⁰ Togliatti (2010, 7-8).

¹¹ Biscione (2010).

¹² Vacca (1974, 244-245).

¹³ Togliatti (1976, 150-152).

¹⁴ Cfr. Höbel (2015).

qualsivoglia, ma deve avere un contenuto di trasformazioni economiche molto precise». In particolare, lo Stato dovrà «prendere nelle sue mani la grande industria monopolistica e rendere effettivo il suo controllo di tutto il sistema bancario». La prospettiva peraltro non è quella di un mero dirigismo dall'alto. Togliatti chiede «che sin da ora siano fatti intervenire rappresentanti operai e tecnici nella direzione della produzione [...] perché soltanto attraverso una partecipazione democratica dei lavoratori a questa trasformazione economica possiamo garantire che essa abbia luogo»¹⁵.

Come ha scritto Giuseppe Vacca, la democrazia progressiva è nella sua elaborazione la «forma della transizione al socialismo in Occidente»¹⁶. È una prospettiva che il Segretario del Pci sviluppa prima nel suo contributo ai lavori dell'Assemblea costituente, poi nella riflessione sulla *via italiana* come via democratica al socialismo che trova un significativo punto di approdo nel 1956. In quell'anno drammatico Togliatti accenna alcune innovazioni anche di tipo teorico:

Prima Marx ed Engels e in seguito Lenin [...] affermano che l'apparato dello Stato borghese non può servire a costruire una società socialista [...] deve essere dalla classe operaia spezzato e distrutto [...]. Questa non era la posizione originaria di Marx ed Engels: fu la posizione cui essi giunsero dopo la esperienza della Comune di Parigi e fu particolarmente sviluppata da Lenin. Questa posizione rimane pienamente valida, oggi? Ecco un tema di discussione. Quando noi, infatti, affermiamo che è possibile una via di avanzata verso il socialismo non solo sul terreno democratico, ma anche utilizzando le forme parlamentari, è evidente che correggiamo qualche cosa in questa posizione, tenendo conto delle trasformazioni che hanno avuto luogo¹⁷.

Ma quali sono tali trasformazioni? Si trattava in sostanza dell'essere venuto meno, in molti paesi, di Stati rigidamente monoclasse, per cui ora anche le istituzioni e gli apparati dello Stato diventano un terreno sul quale si apriva una dialettica, una lotta tra le classi. È un'innovazione teorica di non poco conto, che recepisce sollecitazioni provenienti da settori del partito e della sua intellettualità, e che sarà oggetto delle critiche cinesi a Togliatti. Anche sul pluripartitismo, il leader del Pci fa affermazioni impegnative: «Ammettiamo senza difficoltà che in una società dove si costruisce il socialismo possano esserci diversi partiti, di cui alcuni collaborino a questa costruzione», e che «la estinzione stessa dei partiti» potrebbe giungere solo «in conseguenza dell'affermarsi di una società socialista unitaria, come il risultato di un processo che investa ugualmente tanto il partito comunista quanto gli altri partiti che con esso collaborano». Quanto alla «via italiana», essa ha nella Costituzione un cardine fondamentale, anche perché l'attuazione del dettato costituzionale delineerebbe di per sé «una democrazia di tipo nuovo». In questo senso la linea del Pci è una linea «di conseguente sviluppo democratico [...] nella direzione del socialismo attraverso l'attuazione di riforme di struttura previste dalla Costituzione». La natura radicalmente democratica della strategia del Pci viene dunque ribadita a chiare lettere. Essa – precisa Togliatti – non si identifica con la «via parlamentare», e tuttavia

l'utilizzazione del parlamento è una delle possibilità [...] per ottenere delle profonde riforme di struttura. Perché questa possibilità possa realizzarsi occorrono però determinate condizioni. Occorre un parlamento che sia veramente specchio del paese [...] e occorre un grande movimento popolare che faccia sorgere dal paese quelle esigenze che poi possano essere soddisfatte da un parlamento in cui le forze popolari abbiano ottenuto una rappresentanza abbastanza forte.

Occorre inoltre che

venga spezzato [...] tutto quel sistema di costrizioni, di coercizioni, di intimidazioni, di terrorismo spirituale, cui si ricorre in Italia in misura sempre più larga [...]. Dobbiamo tener presente quello che

¹⁵ Togliatti (1984a, 211-215).

¹⁶ Vacca (1974, 243).

¹⁷ Togliatti (1984a, 167-168).

diceva Lenin circa il carattere illusorio della democrazia borghese. Noi possiamo oggi mettere fine, in parte e anche in gran parte, a questo carattere illusorio, possiamo cioè creare un terreno veramente democratico sul quale si possa vittoriosamente svolgere la lotta per il socialismo, così come prevedevano i classici del marxismo. Ma perché si crei questo terreno, perché esso terreno esista e sia ampio, anche per questo è necessaria una forte lotta delle masse, una larga azione nel paese¹⁸.

L'ultimo Togliatti torna su questi temi, ai quali si aggiunge quello dei nuovi margini d'azione aperti dalle tendenze alla programmazione economica fatte proprie anche dal centro-sinistra. Togliatti è consapevole che gli esiti della lotta sono incerti: si potrà andare verso una programmazione capitalistica, tecnocratica, neocorporativa e potenzialmente autoritaria, che esautori parlamenti e partecipazione democratica; oppure verso una *programmazione democratica* dell'economia, la quale «tende con misure di controllo e di intervento nella sfera delle decisioni economiche [...] a passare gradualmente alla collettività il potere di decisione relativo ai più grossi problemi»¹⁹.

In Europa occidentale, dunque – afferma nell'aprile 1964 – occorre dare alla democrazia

un contenuto nuovo [...] di partecipazione diretta delle masse ad una attività di controllo e direzione dell'economia, di [...] attribuzione di nuovi compiti alle organizzazioni dei lavoratori, di rinnovamento di tutto l'ordine civile e sociale. In questo modo leghiamo fin d'ora [...] la causa del socialismo a quella della democrazia²⁰.

Nel momento in cui avanzano tendenze programmatiche, aggiunge nel *Promemoria di Jalta*,

la lotta per la democrazia viene ad assumere [...] un contenuto diverso [...] più legato alla realtà della vita economica e sociale. La programmazione capitalistica è infatti sempre collegata a tendenze antidemocratiche e autoritarie, alle quali è necessario opporre [...] un metodo democratico anche nella direzione della vita economica. [...] Sorge così la questione della possibilità di conquista di posizioni di potere, da parte delle classi lavoratrici, nell'ambito di uno Stato che non ha cambiato la sua natura di Stato borghese e quindi se sia possibile la lotta per una progressiva trasformazione, dall'interno, di questa natura. In Paesi dove il movimento comunista sia diventato forte come da noi (e in Francia), questa è la questione di fondo²¹.

È questa, dunque, la sfida che egli lascia ai suoi eredi, che negli anni della segreteria di Luigi Longo declineranno il nesso democrazia-socialismo articolando nel dettaglio la prospettiva della *programmazione democratica*, concepita come l'esito di elaborazioni e proposte provenienti «dal basso» – comitati regionali per la programmazione, enti locali, organizzazioni sindacali, ecc. – poi coordinate in un quadro organico; *programmazione democratica* dunque per il metodo, ma anche per l'obiettivo, che consiste nel sottrarre potere ai grandi gruppi economici per condurre i processi di trasformazione sotto il controllo della collettività, nel tentativo di rendere effettivo il modello di «democrazia sociale» presente nella Costituzione. Il Pci lavora dunque per una democrazia che, pur essendo fortemente e autenticamente rappresentativa, comprenda e anzi stimoli il sorgere di luoghi e momenti di democrazia diretta, partecipata, attraverso forme di gestione e controllo da parte di cittadini, lavoratori e sindacati in gangli vitali della società: l'impresa pubblica e le Partecipazioni statali, il sistema previdenziale, il collocamento, la sanità, fino ad arrivare a scuola, Università e Rai Tv. La prospettiva è dunque quella di una democratizzazione avanzata dello Stato e della società, una rete di autonomie, di luoghi di gestione da parte dei lavoratori organizzati, che allude a un sistema sociale nuovo²². Sono questi, in un contesto diverso, gli «elementi di socialismo» di cui parlerà Berlinguer. Si tratta cioè di costruire un sistema di «casematte», secondo la concezione gramsciana, e di porre così le basi di un processo di transizione maturo in un paese a capitalismo avanzato.

¹⁸ Ivi, 168-174.

¹⁹ Ivi, 812-815.

²⁰ Ivi, 783-811.

²¹ Ivi, 823-833.

²² Cfr. Höbel (2010), Gambilonghi (2017a).

§2. Democrazia, socialismo, compromesso storico

Alla fine degli anni Sessanta il ruolo centrale del Pci nella società e nella politica italiana, fattore che con il centro-sinistra si era cercato di «sterilizzare», si ripropone con forza. Il tentativo di isolare i comunisti è fallito, alle elezioni del 1968 il Partito comunista – col Psiup al Senato e con vari «indipendenti di sinistra» – ha sfiorato il 27%, ottenendo molti consensi tra i giovani.

La strategia gramsciana dell'egemonia, la lunga guerra di posizione condotta per un quarto di secolo hanno dunque prodotto risultati rilevanti. Il Pci deve ora consolidare e ampliare le posizioni acquisite, costruire un nuovo blocco storico e un corrispondente sistema di alleanze, e soprattutto passare dalla lotta per l'egemonia nella società a quella che riguarda lo Stato. Sul piano parlamentare, l'accresciuta forza del gruppo comunista, assieme al nuovo regolamento approvato nel 1971 che richiede larghe maggioranze sull'agenda dei lavori, sembra andare in tale direzione²³. La *questione comunista* sta per diventare centrale. Fra i primi a rendersene conto sono due dirigenti democristiani. Già tra la fine del 1968 e l'inizio del '69, dunque, Aldo Moro lancia la «strategia dell'attenzione» verso il Pci. Dal canto suo, Ciriaco De Mita propone un «nuovo patto costituzionale», centrato anch'esso sul dialogo col Pci²⁴.

Intanto la società italiana si sta trasformando. Nel 1970 entrano in vigore lo Statuto dei lavoratori, le Regioni, la legge istitutiva del referendum e quella che introduce il divorzio; ma nello stesso anno si susseguono anche la rivolta di Reggio Calabria, la strage di Gioia Tauro e il tentato golpe Borghese. Nel marzo 1971 Milano è teatro della prima manifestazione della «maggioranza silenziosa». Alla fine dell'anno, Giovanni Leone è eletto presidente della Repubblica coi voti dell'Msi.

Proprio nei giorni delle votazioni per il Presidente, però, il dialogo Moro-Berlinguer vede un primo colloquio riservato che rivela una significativa sintonia. Moro afferma che il suo ruolo «coincide con il compito che Berlinguer si è prefisso: modificare le strutture, le formule politiche, gli stessi partiti lungo una prospettiva di movimento»; tuttavia su questo terreno bisogna portare l'intera Dc. Il segretario comunista concorda, ma teme «che i tempi possano essere troppo lunghi rispetto ad una realtà grave» e pericolosa²⁵.

Nel 1972, mentre è in corso la campagna elettorale per le prime elezioni anticipate della storia repubblicana, le Brigate rosse realizzano la loro prima azione clamorosa, il breve sequestro Macchiarini. Intanto il Pci apre a Milano il suo XIII Congresso, nelle stesse ore in cui il cadavere di Feltrinelli viene ritrovato accanto a Segrate. Dopo tre anni da vicesegretario al fianco di Luigi Longo, Enrico Berlinguer è eletto segretario generale. Nella sua relazione sottolinea le grandi potenzialità di sviluppi positivi e i rischi altrettanto forti di un esito regressivo.

Solo dei dilettanti della rivoluzione – afferma – potevano non rendersi conto che nel momento in cui il movimento delle masse cominciava a intaccare alcuni degli equilibri essenziali dell'attuale sistema sociale, e [...] si apriva la prospettiva di un crollo del pilastro su cui si regge da oltre venti anni l'attuale sistema del potere – [...] la pregiudiziale anticomunista – [...] il sistema stesso [...] avrebbe reagito con tutti i mezzi. Perciò, più che mai decisivo diveniva a questo punto il problema delle alleanze sociali [...] e del rapporto di forze sul terreno politico.

La prospettiva, per Berlinguer, è quella di «costruire una nuova tappa, più avanzata, della democrazia, e quindi del cammino verso il socialismo, e di porre quindi la classe operaia alla testa di un ampio blocco di forze sociali, politiche, ideali»²⁶. Occorre dunque «una svolta democratica, che muti i fini e la qualità dello sviluppo [...] cambi la collocazione delle masse lavoratrici nella vita nazionale, dia

²³ Pasquino (1983, 58-59).

²⁴ Ceci (2013, 69-81, 110-114); Craveri (1996, 419-420).

²⁵ Barca (2005, 524-525).

²⁶ Berlinguer (1972, 19-20).

una nuova direzione politica al paese»; ed essa «può essere realizzata solo con la collaborazione tra le grandi correnti popolari: comunista, socialista, cattolica». I comunisti possono partecipare a un governo per «fronteggiare un attacco reazionario» o in presenza di «condizioni che consentano di attuare un programma rinnovatore [...]. La natura della crisi italiana è tale che queste due condizioni tendono oggi a coincidere»²⁷.

La tematica del compromesso storico è dunque di fatto già enunciata. La rottura degli equilibri su cui si era retta la società italiana è percepita chiaramente da Berlinguer, e questo lo accomuna a Moro. A partire dal '68, «socializzazione estrema della politica e domanda di accesso a un sistema bloccato hanno assunto la forma di una critica radicale del sistema dei partiti»²⁸; ma hanno fatto anche emergere energie nuove, che vanno incanalate in un alveo politico. Non a caso Berlinguer indica «il fatto nuovo» da cui partire nei movimenti di massa e nei processi unitari in corso sul piano politico, col Psiup, i «socialisti autonomi», il Movimento politico dei lavoratori. «È la prima volta, dopo un decennio», che la Dc deve confrontarsi «con uno schieramento a sinistra, che tende a realizzare un'intesa di fondo», e da qui bisogna muovere per «fare avanzare una alternativa di governo, basata sulla collaborazione delle grandi correnti popolari, democratiche, antifasciste»²⁹.

I mesi successivi sono però quelli del governo Andreotti-Malagodi, un tripartito Dc-Pli-Psdi che Berlinguer vede come un simbolo della «controffensiva conservatrice», denunciando alla Camera – nelle ore in cui i treni per Reggio Calabria organizzati dai sindacati sono colpiti da sabotaggi e attentati – il persistere di «un disegno criminoso di eversione antidemocratica», con «connivenze e inquinamenti anche nei corpi più delicati dello Stato»³⁰.

Nel febbraio 1973, 300.000 metalmeccanici invadono Roma per il rinnovo del contratto; al termine della vertenza otterranno l'inquadramento unico operai/impiegati, le 150 ore, il registro dei dati ambientali e i libretti sanitario e di rischio; è il «migliore contratto del dopoguerra», e la crescita di prestigio di sindacati e Pci presso i lavoratori è confermata dai dati³¹. La strage della questura di Milano, dove è preso di mira un dirigente democristiano come Mariano Rumor, conferma d'altra parte, che le tendenze eversive e la strategia della tensione sono più che mai operanti. Di lì a poco, il XII Congresso della Dc, col «patto di palazzo Giustiniani» per la gestione unitaria del partito con Fanfani segretario riporta Moro in una posizione centrale. A luglio si costituisce un governo Rumor di centro-sinistra, con Moro ministro degli Esteri.

È in questo quadro che matura la proposta del *compromesso storico*. L'influenza dei «fatti del Cile», com'è noto, non è secondaria. All'indomani del golpe di Pinochet, in una nota per il gruppo dirigente, Giancarlo Pajetta scrive: «Il Cile è una cosa vicina», ma il contesto italiano è diverso:

Noi non poniamo degli obiettivi socialisti nella attuale situazione, noi poniamo degli obiettivi di democrazia avanzata [...] per poter andare verso il socialismo [...] Noi abbiamo posto e poniamo il problema delle alleanze [...] l'esperienza cilena dimostra [...] l'indispensabilità di una politica di alleanze, e dimostra che non c'è politica di alleanze senza un compromesso³².

È una concezione condivisa da gran parte del gruppo dirigente, nel solco della strategia togliattiana. La stessa impossibilità di governare col 51% è già stata messa in luce da Chiaromonte su *Rinascita*³³. La linea del compromesso storico non è dunque una sortita improvvisa, né una creazione esclusiva del segretario, ma il frutto di un'elaborazione collettiva.

Non a caso, negli articoli sul Cile, Berlinguer si richiama a Gramsci e Togliatti. «Il compito nostro» – scrive – è «quello di estendere il tessuto unitario, di raccogliere attorno a un programma di lotta per

²⁷ Ivi, 54.

²⁸ Franchi (1982, 50).

²⁹ Berlinguer (1972, 56-57).

³⁰ Barbagallo (2006, 169).

³¹ Bertucelli (2008, 186-189); Trentin (1999, 150-151).

³² Pajetta (1973, 314-332).

³³ Chiaromonte (1973).

il risanamento e rinnovamento democratico [...] la grande maggioranza del popolo», e un corrispondente schieramento politico³⁴. Nell'ultimo dei tre scritti, rifacendosi stavolta a Lenin, Berlinguer sottolinea l'importanza di una «esatta valutazione dello stato dei rapporti di forza» e «del quadro complessivo», anche internazionale. «Determinante» è la *politica delle alleanze*, e in particolare la collocazione dei «ceti intermedi» ma anche di altre «forze sociali [...] le donne, i giovani [...] le masse popolari del Mezzogiorno, le forze della cultura, movimenti di opinione». Occorre conquistare a un programma di rinnovamento «il consenso della grande maggioranza», in modo da poter reggere gli inevitabili contraccolpi; «evitare che si giunga a una saldatura [...] tra il centro e la destra, a un largo fronte [...] clericofascista», spostando le forze di centro «su posizioni coerentemente democratiche».

Sarebbe del tutto illusorio pensare che, anche se [...] le forze di sinistra riuscissero a raggiungere il 51% dei voti [...] questo fatto garantirebbe [...] un governo che fosse l'espressione di questo 51%. Ecco perché noi parliamo non di una «alternativa di sinistra» ma di una «alternativa democratica», e cioè [...] di una collaborazione e di una intesa delle forze popolari di ispirazione socialista e comunista con le forze popolari di ispirazione cattolica, oltre che con formazioni di altro orientamento democratico.

Di qui, dunque, la necessità di un «nuovo grande “compromesso storico” tra le forze che raccolgono [...] la maggioranza del popolo italiano»³⁵.

Nella lettura di Barca, è una prospettiva largamente coincidente con quella di Moro. «È il disegno di portare l'Italia ad una democrazia compiuta attraverso trasformazioni che tocchino la Dc e il Pci e [...] portino per un certo tempo i due partiti a stare insieme nella maggioranza», in funzione di una reciproca legittimazione che preluda a «una normale e democratica alternativa»³⁶.

Nel 1974 la vittoria del No nel referendum sul divorzio, anche col contributo di molti cattolici, rafforza tale prospettiva. Berlinguer, tuttavia, paventa una controffensiva reazionaria: «Non mancheranno – afferma – [...] reazioni e tentativi di rovesciare questa situazione sia nel campo economico e sociale sia su quello delle provocazioni e della strategia della tensione»³⁷. Due settimane dopo, la strage di Piazza della Loggia conferma i suoi timori. Nel rapporto al Cc di dicembre, che lancia il XIV Congresso, Berlinguer parte dalla «crisi di tipo nuovo nei paesi capitalistici», e dall'«avanzata del processo di liberazione dei popoli del Terzo mondo» che mette in discussione un modello di sviluppo basato sulla rapina delle risorse. La logica capitalistica, osserva, «tende a spingere le cose verso sbocchi catastrofici». Ne deriva «l'esigenza di trasformazioni in senso socialista» anche nell'Occidente avanzato³⁸. Quanto all'Italia, occorre «una profonda trasformazione della direzione politica» del Paese, con la «partecipazione delle classi lavoratrici e di tutte le loro formazioni di massa e politiche più rappresentative alle decisioni fondamentali della politica nazionale». Sul piano economico, Berlinguer rivendica «una effettiva programmazione dello sviluppo, affidata a un saldo e autorevole potere democratico», in grado di «sottrarre alle concentrazioni monopolistiche [...] il potere di determinare [...] gli indirizzi dello sviluppo generale del paese», introducendo «alcuni elementi che sono propri del socialismo». Nella sua concezione, «la costruzione di un assetto sociale superiore [...] può e deve svolgersi senza scalfire nessuna delle libertà sancite dalla nostra Costituzione, e rispettando i principi e le regole democratiche da essa stabilite». Anzi,

un processo di superamento progressivo della logica del capitalismo costituisce un consolidamento e favorisce una continua espansione della vita democratica, in quanto riduce via via il potere di tipo oligarchico dei gruppi economici e politici finora dominanti, sviluppa al massimo la partecipazione

³⁴ Berlinguer (1973a).

³⁵ Berlinguer (1973b).

³⁶ Barca (2005, 547).

³⁷ Berlinguer (1974, 637).

³⁸ Berlinguer (1975a, 5-30).

consapevole, il senso di responsabilità e l'iniziativa di tutti gli strati popolari e dei singoli cittadini e allarga il consenso e le basi sociali dello Stato.

Si tratta insomma di riprendere il cammino interrotto nel 1947, e realizzare «una nuova tappa della rivoluzione democratica antifascista che introduca nella società elementi di socialismo»³⁹.

In linea con Togliatti – osserva Vacca –, Berlinguer intende dunque il compromesso storico «come una strategia di transizione, rivolta ad introdurre trasformazioni economiche e politiche di tipo democratico e socialista. L'elemento *antagonistico* (verso la Dc) e *alternativo* (rispetto al suo sistema di potere) è delineato con chiarezza e si può combinare con convergenze parziali», nel quadro di una «lotta per l'*egemonia*» tutta giocata sul terreno «della *democrazia politica*»⁴⁰. Sulla stessa linea è anche Cerroni:

La strategia del compromesso storico è ben altro da una formula tattica imposta da uno stato di forza maggiore. Implica invece una nuova idea del socialismo e del processo di transizione [...].

Questa strategia nuova del socialismo evoluto ha come suo perno il rapporto nuovo che viene ad istituirsi fra socialismo e democrazia politica⁴¹.

Nella elaborazione del comunismo italiano, «lo sviluppo della democrazia politica facilita lo sviluppo del movimento operaio e un socialismo costruito con il metodo della democrazia politica esenta da pericoli, errori, crimini tragedie che altrove non sono stati evitati». Nel contesto specifico dell'Italia di quegli anni, il «nuovo “contratto politico”» proposto da Berlinguer è «esplicito»: «il Pci conferma l'accettazione indiscutibile del metodo democratico e il rispetto del pluralismo politico [...] chiedendo in cambio [...] un identico rispetto del metodo democratico nei confronti del movimento operaio e il riconoscimento della legittimità di una prospettiva socialista per il paese»⁴².

In tale contesto, è evidente che il primo passo necessario, la *conditio sine qua non*, è per Berlinguer il «superamento definitivo delle pregiudiziali contro il Pci»⁴³, ossia della famigerata *conventio ad excludendum* frutto avvelenato della Guerra fredda, dell'assetto bipolare e della «sovranità limitata» dell'Italia all'interno del blocco atlantico. È chiaro, dunque, che tale prospettiva può affermarsi solo in un quadro di avanzamento della distensione e di un allentamento delle rigidità interne ai due blocchi. Il tentativo convergente di Moro, esplicitato durante il viaggio con Leone negli Stati Uniti, si scontra però con la contrarietà e il pesante monito di Kissinger⁴⁴.

Al XV Congresso, nel marzo '75, Berlinguer rilancia la proposta. Nel suo rapporto enfatizza lo «sviluppo della democrazia di base» in atto, dai Consigli di fabbrica e di zona ai nuovi organi di autogoverno delle scuole, il quale può dare impulso anche alla «rigenerazione» dei partiti⁴⁵. D'altra parte, poiché al rinnovamento in corso

si oppongono gruppi economici e politici ristretti ma assai potenti e aggressivi, è indispensabile isolarli, impedire che essi abbiano basi di massa: ecco perché noi sosteniamo che si deve creare una grande maggioranza che comprenda tutte le forze popolari e democratiche.

Né il Pci mira a un accordo con Dc «che tenda ad escludere i socialisti. Al contrario – precisa – noi concepiamo l'unità politica della classe operaia come asse della strategia del “compromesso storico”», dal momento che «la mèta» finale è «l'avvento del movimento operaio nel suo insieme alla direzione politica della società e dello Stato»⁴⁶. È una prospettiva che accomuna il Pci agli altri due

³⁹ Ivi, 31-53.

⁴⁰ Vacca (1987, 70).

⁴¹ Cerroni (1978, 123).

⁴² Ivi, 126, 119.

⁴³ Berlinguer (1975a, 102).

⁴⁴ Galloni (2008, 181-183); Guerzoni (2008, 156, 162-163).

⁴⁵ Berlinguer (1975b, 69-79).

⁴⁶ Ivi, 67-68, 86-87.

partiti coi quali Berlinguer tenta di sviluppare il percorso dell'eurocomunismo, che trova proprio nel nesso democrazia-socialismo il suo asse centrale.

Tre mesi dopo, la grande avanzata del Pci nelle elezioni amministrative del 1975, che si aggiunge all'ottimo risultato del candidato comune delle sinistre, François Mitterrand alle elezioni presidenziali francesi dell'anno precedente e all'avvio in Spagna della transizione post-franchista, rafforza tale ipotesi. La stagione delle «giunte rosse», che talvolta sono di più larga unità democratica, determina un salto di qualità nel ruolo degli enti locali nella democrazia italiana e della stessa partecipazione popolare. Negli stessi mesi, la riforma democratica della Rai, finalmente sottoposta al controllo parlamentare, costituisce un altro importante successo delle lotte condotte dal Pci negli anni precedenti⁴⁷.

Il crescente peso politico, peraltro, pone al Pci problemi inediti. Come rispondere ad aspettative così grandi e diversificate? Come conservare il proprio carattere di partito di lotta avendo un ruolo di governo in molti enti locali?

Alla fine del 1975, intanto, Norberto Bobbio, dalle colonne di «Mondo operaio», avvia la discussione sulla teoria marxista dello Stato e la democrazia rappresentativa, presentata di fatto come un sistema difettoso ma privo di alternative. Quanto alla teoria marxista dello Stato, l'intellettuale liberalsocialista ne nega l'esistenza, imputando a tutta la cultura politica comunista, Pci compreso, una inadeguatezza di elaborazione su tale tema fondamentale. Replicando a Bobbio, Pietro Ingrao rivendica il percorso compiuto dal Pci e torna sulla complementarità di «democrazia di base» e democrazia rappresentativa. Il punto centrale, per il dirigente comunista, è «la costruzione di una democrazia capace di cambiare il regime sociale», nella quale «gli organismi di democrazia di base» (comitati di quartiere e di zona, consigli operai, ecc.) siano «una componente condizionante della democrazia rappresentativa», strumenti di «ricomposizione del corpo sociale» e concretizzazione della «sovranità popolare». Il tema, cioè, è quello di una «democrazia di massa» che ricomponga la frattura tra sociale e politico, anche grazie alla rete delle autonomie locali e alla centralità di un Parlamento realmente rappresentativo⁴⁸.

Intanto il Centro di studi e iniziative per la riforma dello Stato promosso dal Pci approfondisce l'analisi su tali temi: dalla «democrazia dei produttori» come «intreccio di democrazia delegata con varie forme di democrazia diretta» in grado di ottenere una «riappropriazione della politica da parte delle masse», con la delega ricondotta a «mediazione tecnica della ricomposizione politica» di una società articolata e complessa⁴⁹; al «governo democratico dell'economia». Nel convegno del Crs dedicato a tale tema, nell'aprile 1976, il giurista Francesco Galgano rilancia il tema del «controllo (sociale) sulle attività economiche» e dunque sulle grandi imprese, previsto dall'articolo 41 della Costituzione, e dello stesso controllo operaio, per il quale – afferma – «i tempi sono maturi». Intanto, afferma, «occorre restituire al parlamento, o a sue interne articolazioni [...] la funzione di indirizzo e di controllo dell'attività economica pubblica»⁵⁰. Nelle conclusioni, Ingrao rileva che «la grande crescita democratica, che si è compiuta nel paese [...] sembra trovare [...] il suo limite» nella «difficoltà ad orientare il processo produttivo, [...] avviando davvero la fondazione di una nuova sovranità popolare». Il Pci tenta di superare tale limite valorizzando al massimo le assemblee elettive, poiché «assemblea vuol dire [...] anche legittimazione dell'antagonista di classe», spostamento di una dialettica sociale sul piano istituzionale. Peraltro, anche «la rete della democrazia di base [...] ha bisogno di trovare a livello della rappresentanza politica generale interlocutori che siano esposti ad una influenza e ad un controllo [...] e che siano al tempo stesso capaci di sintesi unificanti sul terreno del ruolo e delle dimensioni nuove dello Stato». Ma «un regime di assemblee, che si cimenti con il tema della programmazione dello sviluppo [...] domanda che siano riqualificate le connessioni tra

⁴⁷ D'Albergo, Catone (2008, 122-124).

⁴⁸ Ingrao (1977, 228, 232-233).

⁴⁹ Vacca (1977, 51-64).

⁵⁰ Mazzocchi *et al.* (1976, 159-162, 177).

l'uno e l'altro momento della vita delle assemblee elettive», tra le due Camere e tra queste ultime, le Regioni e le autonomie locali⁵¹.

In sostanza, il Pci torna a «prospettare il socialismo come una esplicitazione e un prolungamento ideale e politico di un *filone* della Costituzione», quello democratico-sociale⁵².

§3. La strategia egemonica dalla società allo Stato. La parabola della «solidarietà democratica»

Le elezioni del 20 e 21 giugno 1976 sono quelle «dei due vincitori», con la Dc che risale al 38.7% e il Pci che giunge al 34.4%, mentre il Psi si ferma al 9.6%. Sebbene la ripresa democristiana sia andata oltre le aspettative, è il successo del partito di Berlinguer l'elemento nuovo e caratterizzante.

Ai comunisti sono affidate la presidenza della Camera, alla quale è eletto Ingrao, e le presidenze di varie commissioni; e il fatto che tali decisioni sono assunte in riunioni dei partiti dell'*arco costituzionale* (Dc, Pci, Psi, Psdi, Pri e Pli) rappresenta anch'esso una svolta. Tuttavia, molte sono le incognite. Le pressioni internazionali tornano a farsi sentire, con la divulgazione da parte del cancelliere tedesco Schmidt del veto posto dalle potenze occidentali all'ingresso dei comunisti al governo nel vertice G7 di Portorico⁵³.

A ricevere l'incarico di formare il governo, intanto, è Giulio Andreotti. Dopo un colloquio con Bufalini, si giunge all'incontro con Berlinguer, che fa emergere una prima convergenza: il leader comunista ribadisce che il Pci non intende mettere in discussione l'appartenenza dell'Italia alla Nato; Andreotti, dal canto suo, afferma che l'eventuale astensione del Pci sul suo governo sarebbe «un primo passo verso l'abbandono della pregiudiziale anticomunista»⁵⁴.

Nel Psi, intanto, il Comitato centrale del Midas ha visto il siluramento di De Martino e l'ascesa di Craxi alla guida del partito. Il nuovo leader socialista non è certo un amico del Pci, e lo mette subito in chiaro. Il quadro, dunque, è molto complesso. A fine luglio Andreotti vara il suo dicastero, un nuovo monocolore dc. Il Pci decide, con la sua astensione, di far nascere il governo.

Nel *Sarto di Ulm*, Lucio Magri rileverà il paradosso di un monocolore dc come prima soluzione successiva all'avanzata comunista⁵⁵. Ma lo stesso Berlinguer, nel discorso alla Camera, sottolinea che «la storia reale e la vita politica vanno avanti anche attraverso i paradossi». Il segretario comunista, che pure dà un giudizio severo sulla compagine governativa e sul programma, sottolinea che «per la prima volta da quasi trent'anni questo è un governo che non nasce sulla base della pregiudiziale anticomunista; ma anzi, di fatto, nasce e può vivere [...] solo se e in quanto quella pregiudiziale viene del tutto abbandonata». Per Berlinguer, «il paese è entrato in una delicata fase di transizione», e occorre impegnarsi perché se ne «esca andando avanti, verso un Governo di collaborazione democratica»⁵⁶.

Commenterà Chiaromonte: «Diventammo forza determinante per la vita del governo. Veniva così superata, almeno in parte, la discriminazione anticomunista che, per circa tre decenni, aveva distorto tutta la vita politica e parlamentare»⁵⁷. Si apre dunque una stagione delicata e complessa, ma anche drammatica, per l'intreccio tra crisi economica, inflazione galoppante e l'*escalation* della violenza politica che colpisce il Paese. Il Pci ha dinanzi a sé il difficile compito di essere al contempo partito «di lotta e di governo»⁵⁸.

Il 1977 porta con sé problemi e conflitti più che nuove possibilità. L'anno si apre coi discorsi di Berlinguer al convegno dell'Eliseo con gli intellettuali e nell'incontro con gli operai a Milano

⁵¹ Ivi, 379-388.

⁵² Cerroni (1977, 227). Cfr. anche Galgano (1978). Sull'insieme di tale dibattito, cfr. Gambilonghi (2017b, 162-207).

⁵³ Barbagallo (2006, 270-272). Sul vertice di Portorico, cfr. Varsori (2008).

⁵⁴ Barca (2005, 645).

⁵⁵ Magri (2009, 288).

⁵⁶ Berlinguer (2009, 151-156).

⁵⁷ Chiaromonte (1986, 36).

⁵⁸ Cervetti (1977).

sull'austerità come «occasione per trasformare l'Italia» e avviare un nuovo tipo di sviluppo, fondato sulla prevalenza dei servizi sociali rispetto ai consumi individuali⁵⁹. Poche settimane dopo, l'aggressione al comizio di Lama all'Università di Roma costituisce uno degli episodi emblematici della distanza creatasi tra movimento operaio e parte delle nuove generazioni, ma anche di quella spirale di violenza che dura da mesi e di cui il Pci, le sue sedi, i suoi militanti, sono sempre più spesso il bersaglio. Come osserva Giuseppe Fiori, è un vero e proprio accerchiamento, a cui partecipano anche i leader di Cisl e Uil⁶⁰.

Nei suoi diari Barca commenta: «Il clima che la cacciata di Lama dall'Università alimenta è quanto mai pesante e negativo. Il condizionamento della violenza sulla politica [...] è anche maggiore di quanto non appaia. [...] È tutta la scala delle priorità [...] che è sconvolta e sopraffatta dalla straordinarietà»⁶¹. Di fatto, chi sostiene di voler «elevare il livello dello scontro» contribuisce invece ad abbassarlo sul piano qualitativo, costringendo il Pci e il movimento operaio sulla difensiva, e dunque favorendo un arretramento complessivo del quadro politico.

In un convegno del Pci sullo Stato e le trasformazioni della società italiana, del maggio 1977, Achille Occhetto afferma che «lo Stato e le sue istituzioni democratiche sono chiamati a guidare [...] la rivolta dei valori d'uso» rispetto al dominio capitalistico dei valori di scambio, ossia «ad orientare il processo produttivo verso il soddisfacimento [...] di quella nuova domanda che cresce dal corpo della società»: una domanda di stato sociale, istruzione, cultura, trasporti pubblici efficienti, relativa cioè «a quei bisogni che non sono stati considerati economici dalla società capitalistica». In tal senso, «pianificazione economica e riforma democratica dello Stato si presentano come parti integranti dello stesso progetto di trasformazione della società»⁶².

Il Pci intanto preme per un «accordo programmatico» tra i sei partiti. A fine aprile, grazie alle pressioni di Moro, la Direzione dc accetta. Per i comunisti, «è il primo passo per trasformare il governo delle astensioni in una maggioranza programmatica»⁶³. Dopo varie riunioni tra i partiti, e in un crescendo di attentati, si giunge infine a un documento condiviso, che a luglio viene approvato dal Parlamento⁶⁴. Tre mesi dopo, la Camera vota un'altra mozione unitaria, stavolta sui temi di politica estera: è la prima volta dal 1947. Assieme al discorso che Berlinguer tiene a Mosca per il 60° della Rivoluzione d'Ottobre, nel quale afferma che la democrazia è il «valore storicamente universale sul quale fondare un'originale società socialista», è un atto che potrebbe far venire meno gli ultimi veti all'ingresso del Pci nel governo. Il leader repubblicano La Malfa è il primo a chiedere che tale passo sia fatto, e lo stesso Moro, durante un comizio, afferma che «sarebbe interessante sapere quale sarà la democrazia socialista che potrebbe coinvolgerci al termine di un imprevedibile processo storico»⁶⁵.

I tempi sembrano quindi ormai maturi. A fine novembre Bufalini e Barca incontrano Moro «in forma ufficiosa». Il Pci non è più disposto all'appoggio esterno: o entra in maggioranza o tornerà all'opposizione. Moro ribadisce che le condizioni non sono ancora mature, ma si impegna a fare di tutto per convincere Stati Uniti e Dc⁶⁶.

Si giunge così al fatidico 1978. All'inizio dell'anno c'è un nuovo incontro, a casa di Tullio Ancora, tra Moro e Berlinguer. Il leader democristiano tenta di convincere il segretario comunista ad attendere ancora, ma Berlinguer conferma l'orientamento assunto⁶⁷. Pochi giorni dopo, a seguito del ritiro dell'appoggio repubblicano, Andreotti presenta le dimissioni. Per la prima volta, dalla tribuna del Comitato centrale, Berlinguer avanza l'ipotesi di un governo senza la Dc. Nell'ultimo colloquio con Moro, quest'ultimo ribadisce l'impegno a convincere il suo partito; per entrambi i leader, «governare

⁵⁹ Berlinguer (1977).

⁶⁰ Fiori (1992, 301-306).

⁶¹ Barca (2005, 673).

⁶² Perna *et al.* (1978, 96-99).

⁶³ Chiaromonte (1986, 54-55, 70-71); Barca (2005, 684-685).

⁶⁴ Fiori (1992, 320-324); Chiaromonte (1986, 82-83). *Cfr.* Chiaromonte (1977).

⁶⁵ Chiaromonte (1986, 90-91, 94); Barca (2005, 699-703).

⁶⁶ Barca (2005, 703-705).

⁶⁷ Ivi, 708-710.

insieme per un certo delimitato periodo è un passaggio necessario per riconoscersi reciprocamente»: sarebbe, cioè, il superamento della *conventio ad excludendum* e della «democrazia bloccata»⁶⁸. A fine febbraio la Dc, dopo una riunione di tre giorni dei gruppi parlamentari in cui Moro dà fondo a tutta la sua capacità di persuasione, si rassegna all'idea di una nuova maggioranza che includa il Pci⁶⁹.

Ricevuto l'incarico di formare il nuovo governo, Andreotti predispose una lista di ministri molto deludente. Nel gruppo dirigente comunista si aprì un vivace dibattito; la tentazione di non votare a favore è forte, e Berlinguer non esclude tale esito. Si decide infine di attendere le dichiarazioni programmatiche del presidente del Consiglio⁷⁰. Il mattino seguente, però, il rapimento di Moro costringe il Pci ad accettare senza discussioni il nuovo governo.

Quel 16 marzo 1978, che vede coincidere l'inizio della «solidarietà democratica» e l'ingresso dei comunisti nella maggioranza col sequestro di Moro, «quasi emblematicamente, suggella i limiti di quanto [poteva] essere ottenuto»⁷¹. Il sequestro e l'omicidio dello statista democristiano pongono un'ipoteca gravissima sugli sviluppi dell'esperimento, e dunque sugli esiti di una politica che il Pci persegue in tutto il decennio, ma che di fatto viene da ben più lontano.

La vicenda segna dunque un sostanziale scacco per i comunisti. Tuttavia, nei mesi della «solidarietà democratica» vengono varate riforme importanti rispetto al modello democratico-sociale delineato nella Costituzione, da quella sull'equo canone al Servizio sanitario nazionale, dalla legge sul trasporto pubblico locale alla legge 180 che chiude i manicomi⁷². È il momento in cui la centralità del Parlamento, anzi il governo parlamentare, con un ruolo rilevante delle commissioni e un coinvolgimento pieno di tutte le forze politiche democratiche, raggiunge il suo apice. Quanto al «governo democratico dell'economia», è proprio nel 1977-78 che in Italia si giunge «a sottoporre al controllo del parlamento sia l'elaborazione programmatica» di enti che gestiscono l'intervento pubblico come Iri ed Eni, sia la discussione sulle presidenze di tali enti⁷³.

Alla fine del 1978 la decisione del governo di aderire al Sistema monetario europeo segna un primo momento di rottura col Pci, che vota contro, mentre anche i rapporti coi socialisti – ora all'attacco sul piano ideologico – si fanno più tesi. Nelle elezioni del 1979 il Pci perde quasi un milione e mezzo di voti, scendendo al 30.4%⁷⁴.

Nel Cc di luglio Berlinguer ribadisce la strategia dell'«unità democratica», ma intanto annuncia il ritorno all'opposizione⁷⁵. Come il segretario ha detto in Direzione, va escluso «qualsiasi sostegno a un governo che non vede la presenza del Pci»; nella fase attuale «non sono possibili accordi con la Dc, ma ciò non vuol dire abbandonare la linea di intesa con le masse popolari cattoliche»⁷⁶. Saranno le «crescenti difficoltà economiche e sociali», conclude Berlinguer al Cc, a mostrare «la necessità di una politica di unità democratica»⁷⁷. Le cose, però, non andranno così. Nonostante la percezione diffusa dell'opportunità di un ingresso al governo del Pci, democristiani e socialisti riusciranno a far prevalere altre soluzioni, aprendo poi il nuovo decennio all'insegna del «preambolo» anticomunista.

Scriverà Alberto Asor Rosa: il compromesso storico è stato «l'unico tentativo di dare una soluzione stabile ai molti problemi nazionali creati dalla rottura dei vecchi equilibri pre-sessantotteschi». Certo, con la contraddizione per cui «per un grande mutamento ci vuole un grande schieramento», ma quest'ultimo «obbliga a mantenere basso il profilo del programma». Tuttavia, è stato

⁶⁸ Chiaromonte (1986, 95, 98); Barca (2005, 716-717).

⁶⁹ Fiori (1992, 350-351).

⁷⁰ Chiaromonte (1986, 99-101).

⁷¹ Pasquino (1983, 54).

⁷² Chiaromonte (1986, 160-162, 167-173).

⁷³ D'Albergo, Catone (2008, 121).

⁷⁴ Chiaromonte (1986, 143-147).

⁷⁵ Berlinguer (1979, 7-10).

⁷⁶ Barbagallo (2006, 351-352).

⁷⁷ Berlinguer (1979a).

il tentativo di una grande forza politico-sociale, che si sa e si vuole diversa, di passare [...] alle sponde felici di una «nuova società» [...]. Non stupisce che essa, invece d'essere affrontata e vinta in una grande ed onesta battaglia frontale, sia stata frastornata, decimata e poi respinta [...] dalle puntate offensive di malvagi scorridori, assai più esperti nei «giochi del sistema», che l'aggredivano a tradimento sulle ali e alle spalle⁷⁸.

Più in generale, il quadro internazionale è ormai mutato: la controffensiva neoliberista contro il modello democratico-sociale è in atto. Berlinguer – come ha scritto Raffaele D'Agata – è consapevole «delle dimensioni della crisi» che si è aperta. Egli percepisce l'«esaurimento del processo di espansione della democrazia, che la rivoluzione antifascista aveva avviato a livello mondiale» e che era andato avanti per un trentennio⁷⁹. Già nel 1975, nell'ambito della Commissione Trilaterale, voluta da David Rockefeller e guidata da Zbigniew Brzezinski, era uscito il volume sulla «crisi della democrazia», che i teorici neoconservatori attribuiscono all'eccesso di partecipazione e dunque di domanda sociale che a loro dire provocava il fenomeno dello «Stato sovraccarico»: crescita della partecipazione democratica e della spesa pubblica andavano di pari passo; era dunque arrivato il momento di limitarle entrambe, ponendo l'accento sulla governabilità anziché sulla rappresentanza⁸⁰. In Italia tale impostazione si ritrova nel cosiddetto *Piano di rinascita democratica* della Loggia massonica P2, strumento di punta di una decisa «controffensiva» rispetto all'avanzata del modello democratico-sociale⁸¹.

Come scrive Mattia Gambilonghi sulla scorta di Pietro Barcellona, il capitalismo monopolistico di Stato produce «una conformazione degli apparati statali» tale da renderli «impermeabili rispetto all'influenza della sovranità popolare». D'altra parte, come osservava già nel 1977 Luigi Berlinguer, «il disegno perseguito dai gruppi conservatori è stato quello di spostare fuori dalle istituzioni rappresentative i veri centri di potere per evitare che la crescita del movimento operaio potesse condizionare le assemblee elettive e quindi lo Stato»⁸².

Il Pci e il suo Segretario reagiscono a tali processi involutivi lanciando l'«alternativa democratica» e l'obiettivo di una riforma complessiva della politica e dei partiti nel loro rapporto con lo Stato, oltre all'idea di un «governo mondiale» in grado di rispondere in modo democratico e cooperativo ai problemi globali della nostra epoca. Fino alla fine, dunque, nell'elaborazione del comunismo italiano, rimane centrale la consapevolezza del nesso tra involuzione sul terreno democratico e tendenze regressive del capitalismo maturo, e dunque della dialettica tra questione democratica e cambiamento sociale e politico in direzione del socialismo.

⁷⁸ Asor Rosa (1982, 19, 25, 28).

⁷⁹ D'Agata (2006, 107, 110). Cfr. D'Agata (2022).

⁸⁰ Croizer, Huntington, Watanuki (1975).

⁸¹ D'Albergo, Catone (2008, 127-129).

⁸² Gambilonghi (2016, 167).

BIBLIOGRAFIA

- Agosti A. (1976), *La Terza Internazionale. Storia documentaria*, vol. II, 1924-1928, Roma: Editori Riuniti.
- (1998), a cura di, *Togliatti negli anni del Comintern (1926-1943). Documenti inediti dagli archivi russi*, Roma: Carocci.
- Asor Rosa A. (1982), *La cultura politica del compromesso storico*, in «Laboratorio politico», 2, 2-3: 5-43.
- Barbagallo F. (2006), *Enrico Berlinguer*, Roma: Carocci.
- Barca L. (2005), *Cronache dall'interno del vertice del PCI*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Berlinguer E. (1972), *Unità operaia e popolare per un governo di svolta democratica per rinnovare l'Italia sulla via del socialismo*, in *XIII Congresso del Partito comunista italiano. Atti e risoluzioni*, Roma: Editori Riuniti.
- (1973a), *Via democratica e violenza reazionaria*, in «Rinascita», 5 ottobre.
- (1973b), *Alleanze sociali e schieramenti politici*, in «Rinascita», 12 ottobre.
- (1974) *Direzione 14 Maggio*, in «Archivio del Partito comunista italiano», Fondazione Gramsci, Mf. 77: 637.
- (1975a), *La proposta comunista*, Torino: Einaudi.
- (1975b), *Unità del popolo per salvare l'Italia*, rapporto al XIV Congresso del Pci, Roma: Editori Riuniti.
- (1977), *Austerità occasione per trasformare l'Italia*, Roma: Editori Riuniti.
- (1979), Una riflessione critica seria e appassionata, *l'Unità*, 4 luglio.
- (1979a), I Capisaldi d'una strategia di rinnovamento, *l'Unità*, 7 luglio.
- (2009), *Discorsi parlamentari*, a cura di M.L. Righi, Roma: Camera dei deputati.
- Bertucelli L. (2008), *La gestione della crisi e la grande trasformazione (1973-1985)*, in L. Bertucelli, A. Pepe, M.L. Righi, *Il sindacato nella società industriale*, Roma: Ediesse.
- Biscione F.M. (2010), *Togliatti, il fascismo, la guerra civile europea*, in *Togliatti (2010): 275-343*.
- Ceci G. (2013), *La strategia dell'attenzione e il dibattito politico italiano*, Roma: Carocci.
- Cerroni U. (1977), *Crisi ideale e transizione al socialismo*, Roma: Editori Riuniti.
- (1978), *Crisi del marxismo?*, intervista di R. Romani, Roma: Editori Riuniti.
- Cervetti G. (1977), *Partito di governo e di lotta. Relazione al Comitato centrale e alla Commissione centrale di controllo del Pci*, Roma: Editori Riuniti.
- Chiaromonte G. (1973), *I conti con la DC*, in «Rinascita», 25 maggio.
- (1977), *L'accordo programmatico e l'azione dei comunisti. La relazione al Comitato centrale del Pci, 20 luglio 1977*, Editori Riuniti.
- (1986), *Le scelte della solidarietà democratica. Cronache, ricordi e riflessioni sul triennio 1976-1979*, Roma: Editori Riuniti.
- Craveri P. (1996), *La Repubblica dal 1958 al 1992*, Milano: Tea.
- Croizer M.J., Huntington S.P., Watanuki J. (1975), *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies of the Trilateral Commission*, New York, Trilateral Commission- New York: University Press; http://www.trilateral.org/download/doc/crisis_of_democracy.pdf.
- D'Agata R. (2006), *L'utopia necessaria: amministrare le necessità comuni*, in *In compagnia dei pensieri lunghi*, a cura di U. Gentiloni Silveri, Roma: Carocci.
- (2022), *La cortina di petrolio. Perché il Pci non doveva governare*, Roma: Bordeaux Edizioni.
- D'Albergo S., Catone A. (2008), *Lotte di classe e Costituzione. Diagnosi dell'Italia repubblicana*, Napoli: La Città del Sole.
- Ferrara G. (2017), *I comunisti italiani e la democrazia. Gramsci, Togliatti e Berlinguer*, Roma: Editori Riuniti.

- Fiori G. (1992), *Vita di Enrico Berlinguer*, Roma: l'Unità/Laterza.
- Franchi P. (1982), *Per una storia del compromesso*, in «Laboratorio politico», 2, 2-3: 44-62.
- Galgano F. (1977), *Le istituzioni dell'economia di transizione*, Roma: Editori Riuniti.
- Galloni G. (2008), *30 anni con Moro*, Roma: Editori Riuniti.
- Gambilonghi M. (2016), *Il Pci e la riforma dello Stato negli anni Settanta: centralità del Parlamento e "rete delle assemblee elettive"*, in «Democrazia e diritto», 53, 4: 162-188.
- (2017a), *Governare lo sviluppo: il PCI e la programmazione economica negli anni Sessanta*, in «Materialismo storico», 2, 1: 323-359.
- (2017b), *Controllo operaio e transizione al socialismo. Le sinistre italiane e la democrazia industriale tra gli anni Settanta e Ottanta*, prefazione di M. Prospero, Roma: Aracne.
- Gramsci A. (1978): A. Gramsci, *Scritti politici*, vol. III, a cura di Paolo Spriano, Roma: Editori Riuniti.
- Guerzoni C. (2008), *Moro*, Palermo: Sellerio.
- Höbel A. (2010), *Il Pci di Luigi Longo (1964-1969)*, Prefazione di F. Barbagallo, Napoli: Edizioni scientifiche italiane.
- (2015), *La «democrazia progressiva» nell'elaborazione del Partito Comunista Italiano*, in «Historia Magistra», 7, 18: 57-72.
- Ingrao P. (1977), *Masse e potere*, Roma: Editori Riuniti.
- Magri L. (2009), *Il sarto di Ulm. Una possibile storia del Pci*, Milano: Il Saggiatore.
- Mazzocchi G., De Cecco M., D'Antonio M. et al. (1976), *Il governo democratico dell'economia*, Atti del convegno «Assemblee elettive e organismi pubblici di intervento nell'economia», Bari: De Donato.
- Pajetta G. (1973), *Estero* in «Archivio del Partito comunista italiano», Fondazione Gramsci, Mf. 48: 314-332.
- Pasquino G. (1983): *Il Pci nel sistema politico italiano degli anni Settanta*, in *La giraffa e il liocorno. Il PCI dagli anni '70 al nuovo decennio*, a cura di S. Belligni, Milano: Franco Angeli.
- Perna E., D'Albergo S., Occhetto A., Ingrao P. (1978), *Stato e società in Italia*, Roma: Editori Riuniti.
- Ragionieri E. (1976), *Palmiro Togliatti. Per una biografia politica e intellettuale*, Roma: Editori Riuniti.
- Spriano P. (1967), *Storia del Partito comunista italiano*, vol. I, *Da Bordiga a Gramsci*, Torino: Einaudi.
- Togliatti P. (1973), *Opere*, vol. III, *1929-1935*, a cura di E. Ragionieri, Roma: Editori Riuniti, tomo 2.
- (1979), *Opere*, vol. IV, *1935-1944*, a cura di F. Andreucci e P. Spriano, Roma: Editori Riuniti.
- (1984a), *Opere*, vol. V, *1944-1955*, a cura di L. Gruppi, Roma: Editori Riuniti.
- (1984b), *Opere*, vol. VI, *1956-1964*, a cura di L. Gruppi, Roma: Editori Riuniti.
- (1997), *Il Partito comunista italiano*, Prefazione di R. Martinelli, Roma: Editori Riuniti.
- (2010), *Corso sugli avversari. Le lezioni sul fascismo*, a cura di F.M. Biscione, Torino: Einaudi.
- (2021), *La formazione del gruppo dirigente del Partito comunista italiano nel 1923-1924*, Prefazione di A. Höbel, Milano: Pigreco edizioni.
- Trentin B. (1999), *Autunno caldo. Il secondo biennio rosso 1968-1969*, con G. Liguori, Roma: Editori Riuniti.
- Vacca G. (1974), *Saggio su Togliatti e la tradizione comunista*, Bari: De Donato.
- (1977), *Quale democrazia? Problemi della democrazia di transizione*, Bari: De Donato.
- (1987), *Tra compromesso e solidarietà. La politica del Pci negli anni '70*, Roma: Editori Riuniti.
- Varsori A. (2008), *Puerto Rico (1976). Le potenze occidentali e il problema comunista in Italia*, in «Ventunesimo secolo», 7, 16: 89-121.

L'onda lunga della crisi del marxismo (tra prassi e teoria)

Roberto Fineschi
Siena School for Liberal Arts, fineschi.r@gmail.com

Abstract

In the 70s we had the first signs of a theoretical and practical crisis of Marxism. In Italy in particular, the Communist Party tried to develop a strategy that took into account two relevant aspects: 1) the transformations of neocapitalism, which started to change the class structure of society, and therefore challenged the centrality of the factory working class, 2) the crisis of Soviet Union as historical model, which with difficulties could be proposed as alternative to capitalism in Western society. A Marxist that first understood some of these trends and their consequences was the famous writer Italo Calvino, who outlined already in the 60s some of the main issues that would emerge in the following decades.

Keywords

Marxismo, Italo Calvino, PCI, Berlinguer, Capitalismo crepuscolare

Premessa

La prima difficoltà nell'affrontare il tema proposto nasce dalla articolata definizione della stessa categoria di marxismo. Nel dibattito corrente si tende a distinguere tra (i) Marx come fondatore di una teoria della storia che nasce dall'esperienza pratica e che è capace di conseguenze pratiche, (ii) il marxismo, in generale, come tentativo di applicarla alla realtà con intenti trasformativi e (iii) i marxismi, al plurale, come diversificate modalità attraverso le quali quel tentativo viene concretizzato¹. Si discute anche di quanto i vari marxismi siano stati coerenti con l'impianto generale della teoria di Marx, oggi in particolare alla luce delle novità emerse con la pubblicazione della nuova edizione storico-critica². In via preliminare mi atterrò a questa articolazione, declinando quindi il tema a partire da una possibile individuazione di quale fosse il peculiare marxismo che entrò in crisi negli anni Settanta; poiché tuttavia caposaldo di questa impostazione è la mediata dialettica di teoria e prassi, di movimento reale e sua trasposizione politica, ritengo necessaria una premessa storico-reale e non meramente teorica. Le riflessioni qui proposte sono di carattere preliminare e da verificare in studi più approfonditi.

§1. Il marxismo-leninismo del PCI e la sua evoluzione negli anni Settanta

Credo si debba partire dall'individuazione dei tratti caratterizzanti il marxismo-leninismo del PCI, forma egemone di organizzazione pratica e politica in Italia, adattamento togliattiano di ispirazione gramsciana della tradizione sovietica sul modello del Partito nuovo³. Procedendo in maniera estremamente schematica e approssimativa, ritengo si possano individuare alcuni punti chiave:

- 1) la classe operaia come soggetto antagonista. L'idea della tendenziale polarizzazione sociale in operai contro capitalisti;

¹ Per quanto riguarda la storia del marxismo, l'edizione tuttora ineguagliata per qualità e profondità di analisi e ricostruzione è quella Einaudi, in 5 volumi a cura di E. Hobsbawm (1978-82). Gli altri due studi classici sono il volume Feltrinelli a cura di Zanardo (1974) e quello a cura di Vranicki (1971) per Editori Riuniti. Più recentemente, per quanto concerne il marxismo italiano nello specifico, sono apparsi il volume di Favilli (1996), Corradi (2005) e Bellofiore (2007) e un nuovo tentativo di Storia del marxismo a cura di Petrucciani (2015).

² Cfr: Fineschi (2008), Introduzione.

³ Questa prima parte riprende, modificandolo, un articolo apparso l'8 gennaio 2021 su «La città futura» in occasione del centenario del PCI con il titolo *100 anni di PCI. Riflessioni aperte*.

- 2) l'alleanza con i contadini per la formazione del blocco storico;
- 3) il partito come soggetto organizzativo con una sua struttura centrale forte e una sua capillare diffusione nella produzione e nella società civile;
- 4) proprietà e gestione statale della produzione come obiettivo di lungo termine in cui consisteva la realizzazione del socialismo, più o meno sulla falsariga del modello sovietico; il concetto di egemonia per la progressiva formazione di un senso comune comunista che andasse di pari passo con le modifiche di struttura;
- 5) l'idea che la questione strutturale fosse risolta, nel senso che, come sostiene Gramsci nei *Quaderni*, le premesse materiali fossero già poste. Da questo punto di vista la questione della rivoluzione diventava squisitamente – o esclusivamente – sovrastrutturale.

Se questa sommaria schematizzazione può costituire un primo punto di partenza, che cosa ne resta dopo i cambiamenti avvenuti nella dinamica del modo di produzione capitalistico dalla prima fase del dopoguerra ad oggi?⁴

A partire dagli anni Cinquanta i contadini progressivamente scompaiono. Con gli anni Settanta, con l'inizio dell'automatizzazione, delocalizzazione, ecc. anche gli operai tendono a diminuire. La società, ben lungi dal polarizzarsi in operai e capitalisti, tende piuttosto a moltiplicare gli attori che sembrano sempre più differenziarsi per tipologia lavorativa. Con questo gli assunti 1 e 2 sono entrati in profonda crisi. A chi rivolgersi allora? Quali i soggetti storici del cambiamento? Soprattutto per diventare maggioranza?

La progressiva proprietà e gestione statale dell'economia all'occidentale pareva il modello più efficace; questo però entrava in crisi con l'idea di "andare fino in fondo", vale a dire con la statalizzazione universale, ovvero il modello sovietico che, in maniera sempre più evidente, sembrava funzionare male da qualsiasi punto di vista: produttivo, sociale, giuridico. Venendo meno l'alternativa epocale, la via praticabile appariva quella proposta dall'Occidente socialmente più avanzato, vale a dire la socialdemocrazia. Se da una parte questa scelta si prestava a critiche in quanto moderata, dall'altra era evidentemente dettata dalla mancanza di una via terza da proporre (a parte i salti nel buio per realizzare non si sa bene che cosa).

Il gettarsi nelle braccia dell'Occidente per quanto riguarda la teoria delle questioni strutturali era conseguenza del quinto punto: se infatti si considerava la questione della struttura come sostanzialmente risolta e si trattava solo di gestire il passaggio, si rinunciava a sviluppare un'autonoma teoria economica, non si riusciva a pensare il nesso struttura/suprastruttura e, quindi, come esso co-determinasse i soggetti e le prospettive di trasformazione storica.

Con i cambiamenti storici epocali a partire dagli anni Cinquanta e poi ancora più drasticamente con gli anni Settanta (nell'arco di vent'anni l'Italia passa da paese agricolo a paese post-industriale) veniva, dunque, progressivamente meno tutto quel mondo reale su cui insisteva l'apparato teorico descritto. Restava solo il partito come struttura gestionale centrale e territorialmente organizzata. La strategia possibile non poteva allora che essere il "governismo" per fare la socialdemocrazia in maniera più efficiente e onesta dei corrotti e maldestri democristiani. Questa prospettiva, del resto sempre meramente teorica fin quando ha continuato a esistere l'Unione Sovietica, in quanto sul PCI al governo continuava a pesare il veto atlantico, significava diverse cose:

- accettare la socialdemocrazia, basata su una massiccia partecipazione statale nell'economia nazionale in cui però si manteneva il capitalismo, come struttura;
- rivolgersi genericamente a un popolo eterogeneo senza connotazione di classe come elettorato di riferimento;

⁴ Per una panoramica di queste trasformazioni pare a me ancora di rilievo, e suggestivo per il momento in cui uscì, il quadro offerto dal volume 3 della Storia Repubblicana Einaudi, in particolare i contributi di De Felice (1996), Giannola (1996), Paci (1996), Pizzorno (1997) e Tranfaglia (1997).

- l'esito tendenzialmente consociativo di questa pratica portava ad andare sempre più incontro alle esigenze imprenditoriali; questo anche perché, non avendo un'idea specifica di sviluppo economico, si finiva per inseguire idee e proposte di chi aveva qualcosa da dire, cioè del capitale;
 - ridisegnare una prospettiva "di sinistra" come promozione di diritti civili (quelli così sacrificati in Unione Sovietica, serviva anche per rifarsi la faccia) e il mantenimento (ma sempre un po' meno) dei diritti sociali conseguiti in decenni di lotte di un tempo (quelle di classe); ma senza un'idea degli andamenti storici e una teoria economica alternativa, alla fine non restava che accettare le proposte del capitale che invece aveva le idee chiarissime e sempre più si muoveva in una direzione neoliberista;
 - il partito organizzato veniva quindi utilizzato proprio come canale di diffusione della controrivoluzione liberale imponendo lui quelle scelte contro cui aveva scioperato in massa fino a due giorni prima; una volta ottenuto questo risultato non restava che smantellarlo come soggetto politico e territoriale organizzato e riconfigurarne come il vecchio comitato d'affari la cui unica connotazione di sinistra restava la difesa liberal dei diritti civili e di un qualche stato sociale.
- Le trasformazioni storico-sociali del capitalismo crepuscolare⁵ avevano in sostanza fatto emergere una nuova fase del capitalismo che non si lasciava intendere sulla base dei vecchi schemi; la vecchia strumentazione non aveva categorie per comprendere e agire in questa nuova realtà. I nodi cui la teoria non pareva in grado di rispondere erano fondamentalmente due: 1) la questione dei soggetti storici, 2) le forme della transizione e quelle di una eventuale società futura, ma non per come potesse apparire idealmente nella mente rivoluzionaria, piuttosto per come veniva sviluppandosi attraverso i processi reali.

§2. Problemi teorici, pratici e tentativi di soluzione

Il risvolto politico della crisi reale di quel modello teorico si rifletté dalla politica del PCI berlingueriano⁶. Gli anni Settanta sono segnati dalla strategia del "compromesso storico" che, nella mente dei suoi promotori, si reggeva su due fondamentali premesse teoriche, strategiche e di fatto:

1) la crisi del comunismo sovietico come modello di socialismo praticabile in occidente (in realtà iniziava a delinarsi l'idea della sua impraticabilità in generale): esso non funzionava in quanto autoritario (i freschi fatti ungheresi prima e cecoslovacchi poi lo avevano dimostrato) e in quanto non-europeo (impossibile realizzarlo nell'Europa occidentale con la sua complessa stratificazione sociale e le sue diffuse libertà formali);

2) il colpo di stato in Cile: una via parlamentare al socialismo non era possibile perché, anche in caso di vittoria elettorale, le forze dell'imperialismo mondiale avrebbero messo fine in forma violenta a tale esperienza.

Dati questi due assunti, il governismo socialdemocratico si configurava come unica strada percorribile; ma la strategia di avvicinamento alla gestione del potere e alla trasformazione della società italiana si poteva concretizzare solo attraverso due passaggi fondamentali:

1) rendersi accettabili ai padroni militari dell'Occidente (gli Stati Uniti), il che implicava prendere atto di trovarsi in territorio nemico e di conseguenza sottomettersi alle sue regole per quanto concerne l'uso estremo della violenza. Ne conseguiva la permanenza sotto l'ombrello protettivo della NATO e ciò andava in parallelo alla presa di distanza dall'Unione Sovietica (percorso autonomo);

2) l'allargamento della base di supporto, adesso democratica (non più operai e contadini) e non più solo socialista fino a includere le forze progressiste borghesi. In caso di vittoria elettorale di questo

⁵ Sulla nozione di "capitalismo crepuscolare" rimando a Fineschi (2020) e (2022).

⁶ Si vedano Pons (2006) e Liguori (2014). Liguori, insieme a Ciofi, ha curato una bella antologia di scritti di Berlinguer (2014). Quanto segue ovviamente diverge in diversi punti dalla loro interpretazione. Questo secondo paragrafo riprende, modificandolo, un articolo apparso su «Cumpanis» nel dicembre 2020 dal titolo *Abbozzo di riflessione sul PCI e sulla sua crisi*.

fronte, anche se avessero cercato per via autoritaria di sopprimere il governo, l'opposizione nella società civile sarebbe stata troppo forte in quanto avrebbe incluso una parte delle stesse forze borghesi. L'ampio blocco storico di sinistra già messo in campo era fino ad allora stato sufficiente a resistere ai tentativi di colpo di stato, ma non sarebbe bastato in caso di vittoria elettorale di un fronte della sola sinistra (vedi Cile). D'altra parte, era valorizzato l'elemento democratico all'interno dello schieramento cristiano, sia fuori che dentro l'istituzione partitica della Democrazia Cristiana.

Le premesse reali di questa politica sono le due messe prima in evidenza: 1) la ridefinizione del soggetto storico (non più gli operai come antitesi fondamentale), 2) il venir meno della prospettiva storico-trasformativa per mancanza di un punto di riferimento realistico da proporre. Questa strategia si trasponesse come questione della legittimazione democratica, ma giocata tutta nei termini imposti della guerra fredda. La realtà era infatti che quel poco di democratico che esisteva nella Repubblica italiana era frutto dell'azione del Partito comunista e di altre forze popolari e poco o niente aveva a che vedere col mondo liberale occidentale. La logica della guerra fredda e le drammatiche carenze relativamente a diritti personali nell'est europeo imponevano però che il discorso si ponesse nei termini individualistici di carattere liberale. Di qui il fondamentale errore di ridurre la questione della democrazia alle libertà borghesi formali, ovvero di accettare la discussione nei termini posti dall'avversario. Ciò includeva anche una posizione sul leninismo che oscillava tra superamento e conservazione, sempre con una serie di distinguo e precisazioni che tradivano il bisogno di mollare quell'eredità considerata praticamente inutile ma allo stesso tempo parte costituente e necessaria di una forte identità politica che andava mantenuta. La soluzione proposta era quella della validità date determinate circostanze e del superamento una volta che se ne davano altre.

L'altro aspetto fondamentale, in qualche modo ricondotto a Gramsci, era la presa di coscienza che in Occidente la società era più complessa, che erano inevitabili posizioni plurali, insopprimibili, soprattutto la realtà cattolica in Italia. Come si accennava, dunque, queste forze non potevano né essere cancellate né escluse da un progetto praticabile di governo; ecco quindi l'altra gamba della prospettiva democratica e non unicamente socialista. Questa era del resto presentata come una riedizione del compromesso raggiunto nella scrittura ed approvazione della Costituzione, una ripresa del progetto di Togliatti e la rivendicazione di una via indipendente, originale ed autonoma al socialismo.

Intraprendere questa via democratica, almeno negli auspici, non significava abbandonare il cammino verso una società futura diversa e comunista, che però non poteva essere il socialismo finora realizzato. Questa via indipendente fu battezzata "eurocomunismo", "terza via" ed alla fine "terza fase". Quale fosse però il contenuto concreto di questo progetto e come esso si distinguesse tanto dal Socialismo reale quanto dalla socialdemocrazia restava nella sostanza di difficile definizione. La presenza di iniziativa privata, proprietà privata, mercato a lato di una sostanziale partecipazione statale alla gestione dell'economia parevano in realtà delineare una classica prospettiva socialdemocratica e semplicemente rispecchiare la realtà di fatto della gestione delle maggior parte delle economie occidentali europee avanzate. Difficile scorgere elementi più peculiari che permettessero quanto meno di indicare i caratteri concreti di una terza via, soprattutto mostrare quegli elementi di discontinuità qualitativa che permettessero di configurare un vero e proprio diverso modo di produzione socialista (o comunista che dir si voglia).

Pur mettendo da parte le oggettive difficoltà nel delineare concretamente un'alternativa di lungo periodo, si riscontravano altri due problemi fondamentali legati alla strategia che si voleva intraprendere:

1) la sopravvalutazione della sponda democristiana al progetto del compromesso storico, anche forse nella figura di Moro, la più attenta a questa strategia;

2) l'idea, rivelatasi assolutamente utopistica, che si potesse uscire dalla logica bipolare di Yalta e che bastasse prendere le distanze dall'URSS perché gli Stati Uniti accettassero un Partito comunista al governo. La "provvidenziale" morte di Moro rimise tutte le cose al loro posto in questo senso.

Come è noto il progetto era decisamente invisibile anche ad est e lo stesso Berlinguer ritenne di esser stato vittima di un attentato del KGB in Bulgaria al quale sopravvisse per miracolo.

La scomparsa di Moro, unica sponda possibile e credibile sul versante DC per proseguire in questo percorso, sancì la fine del compromesso storico, l'avvento del pentapartito, l'isolamento e la progressiva atrofia del PCI. Ebbe inizio qui quella involuzione (controrivoluzione) conservatrice poi giunta fino alla svolta neoliberale degli anni ottanta-novanta che portò gli stessi eredi del PCI ad essere attuatori di una politica di smantellamento di moltissime delle conquiste sociali ottenute in decenni di lotte. Anche qui però non si può sottovalutare il peso della crisi del modello sovietico. La successiva crisi polacca, la caduta del muro di Berlino, l'implosione dell'Unione sovietica; non si può negare che questi ultimi eventi furono salutati come una vera e propria liberazione da larghe fasce di militanti. Anche rivedendo documentari del tempo, le testimonianze tradiscono imbarazzo o addirittura vergogna da parte di tanti nell'essere accostati ai paesi del Socialismo reale. Il passaggio al PDS è il culmine di questo processo di vero e proprio smarrimento, di malessere che era ovviamente esacerbato da un decennio di marginalizzazione e sconfitte vissute durante il periodo del pentapartito.

La crisi del PCI sembra dunque delinearci in un contesto più generale di forte rallentamento del progetto di una società comunista come alternativa al capitalismo ed è dovuto a problemi storici e teorici effettivi che non si inventò la dirigenza del partito. Se quindi, da una parte, credo che si prendesse atto di una criticità storica reale, dall'altra mi pare che le soluzioni alternative che furono proposte non si siano rivelate efficaci. Ciò inevitabilmente implicava l'incapacità di formulare un'alternativa di struttura sociale una volta che quella sovietica veniva ritenuta fallace (o di formulare un'analisi adeguata delle sue criticità e un piano di correzione). A me pare che la mancanza di analisi e prospettiva strutturale spinse la dirigenza a proporre strategie basate su di una "riforma morale" e una "austerità" che rischiavano di rivelarsi illusorie nel senso che rinunciavano a comprendere che determinati processi degenerativi della morale pubblica erano/sono legati a dinamiche di fondo del modo di produzione capitalistico. La coppia morale/austerità poteva forse essere una mossa tattica efficace per coinvolgere quella fascia di cristiani e democratici estremamente sensibili a queste tematiche, anche in contrapposizione ad altri settori della Democrazia cristiana che potevano essere stigmatizzati come corrotti e degeneri. Etica dell'onestà e del lavoro potevano rappresentare un collante per il fronte democratico di sinistra e cattolico onesto. In mancanza tuttavia di una strategia concreta di trasformazione del nesso struttura/sovrastruttura, il rischio era di agire meramente a livello sovrastrutturale e quindi di venire in qualche modo legittimamente accusati di moralismo, o peggio ancora, da parte di alcuni, di consociativismo per il basso livello di conflittualità e le concessioni fatte in nome di quei principi.

Il cosiddetto secondo Berlinguer, nonostante la presa di coscienza dei limiti di fondo della strategia del compromesso storico, ancor meno del primo mi pare aver avuto risposte alla fase di passaggio storica o al cambiamento strutturale e ha finito per dialogare poco costruttivamente con movimenti, femminismo, ecologia, rendendosi conto dell'inadeguatezza della strumentazione tradizionale, ma al tempo stesso non avendo un'analisi obiettiva dei processi e quindi finendo forse per navigare a vista. Dopo di lui, con minori capacità e sensibilità, si è solo andati peggiorando fino al disastro finale neoliberale in nome di un governismo fine a se stesso. La proclamazione di valori borghesi, pur importanti, come assoluti nasconde se non altro implicitamente l'incapacità di pensare il presente sovrastrutturale come momento della dinamica complessiva di struttura e sovrastruttura, quindi di avere un'idea dei processi obiettivi e di inserirvisi, invece di inseguirli una volta che sono manifesti. L'irrigidimento e l'ossificazione del marxismo tradizionale avevano certo contribuito al malinteso di considerare quella teoria completamente inadeguata alla comprensione del presente. In quella forma effettivamente lo era. Quell'ortodossia però non è stata sostituita da un'alternativa teorica all'altezza dei problemi da affrontare. Anzi, più che una critica vi è stato un abbandono acritico. Questo è stato secondo me un limite teorico di questa intrapresa.

Notoriamente le scelte riformiste del PCI furono criticate da sinistra come consociative e come un tradimento della prospettiva rivoluzionaria della classe operaia, almeno a partire dagli anni Sessanta

e poi sempre di più negli anni Settanta, da diversi gruppi e fazioni alcuni dei quali optarono per la lotta armata. La scelta del PCI di ridimensionare il peso del fattore “operaio” e le titubanze rivoluzionarie nascevano dal processo storico in atto; se il cambiamento fu colto, il limite fu di non trovare alternative coerenti e strutturate. La nuova sinistra, l’operaismo invece ritennero questa tattica una sorta di tradimento e radicalizzarono la posizione operaia, cogliendo forse ancor meno dove stesse andando il neocapitalismo. L’incapacità di coinvolgere le masse nei loro piani mi pare indicare come la questione dei soggetti fosse anche da loro inadeguatamente intesa; anche le prospettive trasformative apparivano tutt’altro che ben definite. Al di là della questione delle diverse modalità di lotta e della loro legittimità, mi sembra che bene o male tutti avvertissero che stavano avvenendo trasformazioni epocali, ma che, alla prova dei fatti, nessuno sia stato in grado di trovare una risposta adeguata su come agire in esse.

Per riprendere il filo teorico, il nodo fondamentale non era più, a mio modo di vedere, se il marxismo-leninismo fosse giusto o sbagliato; si trattava di comprendere invece che si era passati a una nuova fase del modo di produzione capitalistico; quella teoria, o meglio la sua inevitabile semplificazione a uso politico, non era in grado di adeguarsi a questo passaggio e quindi di incidere su di esso. I nodi centrali erano (e restano): 1) come nel capitalismo crepuscolare si riconfiguri la nozione tradizionale di classe operaia come soggetto antagonista privilegiato (questione dei soggetti storici); 2) come si lasci pensare l’autogoverno razionale di una società non capitalistica; ciò include una ricostruzione critica e non una mera *damnatio memoriae* dell’esperienza tentata in Unione sovietica (questione della transizione e della società futura). Senza soggetto e senza prospettiva trasformativa di lungo termine qualsiasi progetto politico finisce per avere le gambe corte.

A questa dinamica reale, negli anni Settanta corrispose naturalmente un dibattito teorico di rilievo e una prassi politica complessa. Senza potersi pronunciare sulla seconda, credo si possa mostrare come il primo tuttavia fosse stato anticipato sia nelle sue possibili linee di sviluppo sia nei suoi esiti da un marxista spesso neppure considerato tale, che proprio in seguito ai convincimenti teorici che maturò in quella fase mise di essere marxista nella maniera in cui lo era stato: Italo Calvino. Se da una parte mise il dito sulla piaga degli sviluppi del capitalismo e del modo in cui ciò ridefiniva i soggetti storici, dall’altra vide l’esito allora potenzialmente riformista della politica del PCI e quello, a suo modo di vedere, inconcludente della futura “nuova sinistra” che in quegli anni muoveva i primi passi. L’articolo in cui dette forma più compiuta a queste idee e che poi, anche attraverso la sua ricezione, lo portò a una sospensione di giudizio dalla quale non sarebbe più tornato indietro, è *L’antitesi operaia*. Vediamone brevemente i tratti salienti.

§3. Calvino e l’antitesi operaia

Nelle sue riflessioni fino alla metà degli anni Sessanta⁷, Calvino non aveva una risposta generica a chi fosse il soggetto dell’emancipazione sociale: non l’essere umano in generale, ma la dialettica storica che si muove in forza di contrasti al dato (la tesi) nella forma conflittuale di un’*antitesi*. Anche questa opposizione però non si riduceva a uno schematismo astratto; si trattava piuttosto di un mondo reale di dinamiche storiche e di rapporti di forza ben determinati il cui protagonista era l’*operaio*, il frutto del cambiamento epocale apportato dalla *rivoluzione industriale*:

L’operaio è entrato nella storia delle idee come personificazione dell’antitesi; cioè come estremo oggettivo della disumanizzazione del sistema industriale e al tempo stesso - in potenza o già in atto - estremo soggetto della liberazione o della riumanizzazione del sistema⁸.

⁷ Questo terzo paragrafo anticipa alcune delle tesi di una mia monografia su «Calvino filosofo» di prossima pubblicazione.

⁸ Calvino (1964, 128).

Questa premessa era declinabile secondo due prospettive diverse:

1) come forza motrice d'una rivoluzione totale, anche o soprattutto interiore all'individuo... 2) come inglobatrice e inveratrice di tutti i valori positivi (conoscitivi, morali, estetici, ecc.) espressi e lasciati cadere dalle classi dominanti precedenti, e particolarmente dalla borghesia, cioè erede e depositaria di tutto ciò può esser salvato dal deperimento storico⁹.

In questo rapporto, le tendenze della cultura degli anni Sessanta parevano dividersi tra gli analizzatori scientifici di questo processo (non necessariamente interessati alla sua trasformazione) e le posizioni di rottura (che non necessariamente riconoscevano nella situazione corrente le tracce di un progresso rispetto al passato). In questa dicotomia, di cui Calvino considerava le conseguenze nella produzione letteraria, la funzione dell'*antitesi operaia* pareva perdere il suo rilievo storico, come in genere pareva perdere di significato l'idea di un senso della storia. Ciò era il frutto non di generici atteggiamenti culturali, ma risultato di dinamiche oggettive di cui Calvino cerca di fare un quadro, della "struttura" di quello che nel dibattito del tempo si designava col termine "neocapitalismo", il vero contenuto teorico e sociale della sua metafora del "labirinto" che proprio in quegli anni emergeva nella sua riflessione (elaborata in un dialogo diretto o indiretto con Cases, Solmi, Fortini, Panzieri, Agazzi, Eco, Bobbio, Rossanda e molti altri insigni intellettuali del tempo). Le sue caratteristiche fondamentali erano:

- a) La subordinazione dell'uomo alla macchina... la classe operaia è ridotta sempre più a semplice ingranaggio del sistema e la sua possibilità di costituire un'antitesi si allontana sempre più... [Anche capovolto il sistema] la vita dell'operaio *in quanto operaio* non può cambiare di molto ... Ad essa si può appaiare, come correlativo ottimista, l'utopia tecnologica dell'automazione totale, secondo la quale la classe operaia è destinata all'estinzione, o almeno a diventare un'entità trascurabile come peso numerico e come incidenza storica.
- b) ... fuori della fabbrica sull'operaio in quanto consumatore, costretto a soddisfare bisogni artificiali che lo allontanano sempre di più dalla realizzazione di se stesso... La "cultura di massa" è un'uniforme marmellata gelatinosa che il sistema emette per inglobare le classi antagoniste senza più distinzione tra dominatori e dominati...
- c) Nella *affluent society* l'avvenire della classe operaia sembra caratterizzato - come in America - da una forza sindacale efficacissima in quanto a potere rivendicativo economico, ma aliena dal proporsi cambiamenti strutturali sia pur minimi... la classe operaia si trova a partecipare pienamente del sistema, la sua antitesi diventa un'antitesi interna, la sua pressione rivendicativa un elemento necessario della dinamica produttiva...
- d) ... la vera vittima e la sola antitesi possibile resta il mondo preindustriale dei contadini poveri e dei popoli arretrati... lo squilibrio mondiale anziché diminuire tende ad accentuarsi... Questo squilibrio ... sta diventando il *problema mondiale* per eccellenza...
- e) ... l'avvento dell'era atomica, con il conseguente rischio di distruzione generale ... segna invece un cambiamento sostanziale. Se la disumanizzazione del sistema culmina con la prospettiva atomica, le ragioni d'antitesi dell'operaio impallidiscono e si confondono con quelle generali dell'essere umano... solo una rivoluzione generale, una palingenesi umana ... può essere all'altezza di una tale alternativa¹⁰.

Tutto ciò non metteva in causa solo il ruolo della classe operaia come antitesi, ma la stessa idea di progresso, sia nella concezione lineare illuministico-positivistica che in quella più complessa e articolata dello storicismo dialettico:

Ciò che è messo in discussione è l'idea di una storia che attraverso tutte le sue contraddizioni riesca a tracciare un disegno chiaro di progresso (non solo quello lineare di tipo illuminista o positivista, ma pur

⁹ Ivi, 128-129.

¹⁰ Ivi, 132-135.

quello più accidentato e spinoso che lo storicismo dialettico ha proposto di saper sempre rintracciare), nel quale l'antitesi operaia s'inserisca come catalizzatore delle potenzialità positive¹¹.

Dopo un approfondimento sulla situazione specifica italiana, che verrà omissa per volontà di Calvino nella versione raccolta in *Una pietra sopra* per il suo carattere troppo sociologico e superficiale, Calvino riprende il tema del rapporto tra soggettualità e processo storico, individuando due possibili atteggiamenti di fronte alla situazione per come l'aveva ricostruita; da una parte la classe operaia si presenta come il solo assertore di un'esigenza di razionalità assoluta:

per l'operaio vittoria totale della scienza e vittoria totale dell'industrializzazione coincidono con la vittoria di classe. Una linea ... intesa a costringere questo processo verso l'utilizzazione a fini umani di tutte le forze umane e naturali¹².

La seconda opzione è la negazione pura e semplice. Qualunque forma di collaborazione allo sviluppo razionale delle forze produttive in forma capitalistica prende l'operaio nella trappola; le conquiste operaie non sono altro che concessioni organiche al sistema da tempo programmate, previste e concesse *ad hoc*.

Ricapitolando, Calvino sostiene che nel sistema della produzione riconfigurato in forma neocapitalistica esistono spinte contrastanti: la prima è razionalizzatrice, la seconda è catastrofica potenzialmente auto-distruttrice. Perché la prima non degeneri nella seconda, è necessaria la spinta razionalizzatrice della classe operaia. Solo così essa produrrà storia. È il modo che egli individua per salvare lo storicismo dialettico di fronte alla sfida della realtà che pare spuntargli le armi, o almeno parte di esse, una realtà fatta di cose/umano-sociali (reificazione), cose prodotte storicamente dall'uomo che però fanno da sé, in cui l'azione umana deve scavarsi un posto tra l'azione autonoma di esse (il famoso labirintico "mare dell'oggettività"). In questa maniera egli pensava di riuscire a mantenere una funzione progressista del soggetto rivoluzionario operaio fuori però da un astratto velleitarismo del cambiamento totale, ma come momento di un processo i cui tratti caratterizzanti erano oggettivi, epocali e non modificabili ad arbitrio. Si delinea dunque un forte determinismo anti-prassistico, con margini di azione limitati all'azione umana organizzata (la filosofia della prassi era stata invece la sua convinta fede politico-filosofica del primo dopoguerra).

Calvino lamentò in varie occasioni come il suo testo fosse stato snobbato da amici e nemici. Chi gli fornì dei riscontri, soprattutto Rossanda e Bobbio, lo fecero vedendo nella sua posizione i prodromi di un atteggiamento riformista, alla fine collaborativo più che conflittuale nei confronti del capitalismo. Calvino non negò una possibile deriva a "destra" della sua proposta, al punto che in una lettera di risposta a Bobbio, probabilmente un po' stizzito non tanto dalle critiche quanto dalla loro effettiva pertinenza, provocatoriamente dichiarò di esserlo¹³. Anche nella replica a Rossanda argomentava che il suo non era riformismo perché il capitalismo non era razionale di per sé senza la spinta decisiva della classe operaia e la sua razionalità¹⁴.

¹¹ Calvino (1964, 135).

¹² Ivi, 137.

¹³ Cfr: lettera a Bobbio del 28 aprile del 1964: «Caro Bobbio, ebbene sì, sono riformista. O più precisamente: credo che oggi (e forse soltanto oggi) si possa cominciare a considerare un riformismo che non cada nella trappola tanta volte denunciata dalla polemica rivoluzionaria, cioè l'assorbimento nel sistema della classe dominante. Perché si salvi dalla trappola, questo riformismo deve poter contare sulla forza del movimento operaio internazionale, quella forza cioè che potrebbe anche in qualsiasi momento essere gettata nel gioco "catastrofico", pressione rivoluzionaria delle masse e strategia degli Stati a direzione rivoluzionaria. Cioè, in altre parole, il riformismo riuscirà solo se saranno i comunisti a guidarlo. Ancora non ne sono capaci: costretti a muoversi in quella direzione, lo fanno goffamente; e d'altra parte il problema non è solo la scelta d'una linea ma far sì che la scelta d'una linea non implichi la perdita di tutto il resto». Calvino (2000, 807).

¹⁴ Cfr: la lettera a Rossanda del 6 luglio del 1964: «*Finalismo socialista oggettivo, connesso alla naturalità d'uno sviluppo economico ad altissimo livello*: il pericolo di prender per buona questa prospettiva nel mio scritto è – credo – continuamente corretta dall'elemento direttivo volontario dell'"antitesi operaia" ..., ma probabilmente è questo il

Queste difese tremolanti paiono l'anticamera di un'abdicazione e di un silenzio che si stava sviluppando nei fatti: da una parte la nuova sinistra si faceva forte proprio di quegli elementi che per Calvino conducevano in dei vicoli ciechi se non addirittura reazionari: l'antilluminismo, il rifiuto di vedere un'oggettiva razionalità nelle cose com'erano, per quanto contraddittoria, e soprattutto l'assoluta centralità della classe operaia di cui invece presagiva, a malincuore, l'eclissi. Dall'altro il partito comunista e la sua tradizione che, proprio di fronte al declino operaio, progressivamente si allontanava da quel soggetto per un dirigismo politico consociativo che addomesticava, invece di valorizzare, le potenzialità antagonistiche della classe operaia. Al di là delle contingenze, tuttavia, il ragionamento di Calvino era filosofico e teorizzava, nella sostanza, la scomparsa del soggetto e l'automazione totale dei processi sociali.

L'incapacità di trovare una nuova sintesi efficace di fronte alle novità presentate dal neocapitalismo, porterà Calvino a non pronunciarsi più esplicitamente sulla propria filosofia della storia; da scritti, opere narrative e lettere se ne può tuttavia individuare una struttura e mostrare tratti di discontinuità con la fase precedente il 1964, ma anche importanti elementi di continuità, tema sul quale non è qui possibile entrare.

§4. Conclusioni

La lungimiranza delle previsioni calviniane è magra consolazione di fronte alla tuttora corrente incapacità di sciogliere i due nodi gordiani che da allora bloccano disegni più organici di prospettive emancipative: i soggetti storici, le forme dell'emancipazione. I nodi critici allora emersi e non risolti dai vari marxismi che pur tentarono di trovare delle risposte hanno portato alla completa abdicazione del PCI alla sua funzione di partito di classe (fino addirittura a diventare portabandiera delle oligarchie finanziarie internazionali) o a posizioni completamente estranee a una prospettiva antagonista ancorata nella teoria generale del materialismo storico, come negli esiti del post-operaismo. Chi volesse riprendere il filo del discorso, credo debba ripartire proprio dal tentativo di sciogliere quei nodi, con una più adeguata concezione dei soggetti storici – che non si riducano alla classe operaia ma che neppure rifiutino il concetto funzionale di classe come viene definito da Marx¹⁵ – e della trasformazione storica; dalla comprensione delle tendenze epocali dello sviluppo del modo di produzione capitalistico come premessa di un passaggio possibile a una società più razionale. Perdere una siffatta concezione dei soggetti storici e l'idea della dinamica strutturale del modo di produzione capitalistico come momenti inevitabilmente necessari della transizione, credo collochi al di fuori di qualunque impostazione che si voglia in qualche modo definire marxista.

mio pericolo (sono o non sono un "deviazionista di destra"?) e non sarà mai ricordato abbastanza, e in questo senso forse hai ragione: non è detto da me abbastanza che quella del sistema è solo una *apparente, mistificata razionalità* e bisogna *farlo esplodere al suo punto più alto*. Comunque non si può far esplodere nulla se non si ha chiara un'immagine del dopo-esplosione, a meno di ipostatizzare l'esplosione come un *fine*». (Calvino 2000, 833).

¹⁵ Ho tentato delle riflessioni in questo senso in Fineschi (2008, cap. 3).

BIBLIOGRAFIA

- Bellofiore R. (a cura di) (2007), *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, Manifestolibri: Roma.
- Berlinguer E. (2014), *Un'altra idea del mondo. Antologia 1969-1984*, a cura di P. Ciofi e G. Liguori, Roma: Editori Riuniti.
- Calvino I. (1964), *L'antitesi operaia*, ora in *Saggi*, vol. I, a cura di M. Barenghi, Milano: Mondadori.
- Calvino I. (2000), *Lettere 1940-1985*, a cura di L. Baranelli, Milano: Mondadori.
- Corradi C. (2005), *Storia dei marxismi in Italia*, Roma: Manifestolibri.
- De Felice F. (1996), *L'Italia nella crisi mondiale. L'ultimo ventennio*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. 3*, Torino: Einaudi: 7-127.
- Favilli P. (1996), *Storia del marxismo italiano dalle origini alla grande guerra*, Milano: Franco Angeli.
- Fineschi R. (2008a), *Un nuovo Marx*, Roma: Carocci.
- (2008b), *Il marxismo italiano e Il capitale: alcuni esempi*, in Fineschi (2008a): 159-206.
- (2020), *Violenza e strutture sociali nel capitalismo crepuscolare*, in *Violenza e politica. Dopo il Novecento*, a cura di F. Tomasello, Bologna: il Mulino: 157-173.
- (2022), *Capitalismo crepuscolare. Approssimazioni*, Siena.
- Giannola A. (1996), *L'evoluzione della politica economica e industriale*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. 3*, Torino: Einaudi: 403-495.
- Hobsbawm E. (a cura di) (1978-1982), *Storia del marxismo*, Torino: Einaudi.
- Liguori G. (2014), *Berlinguer rivoluzionario*, Roma: Carocci.
- Paci M. (1996), *I mutamenti della stratificazione sociale*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. 3*, Torino: Einaudi: 699-776.
- Petruciani S. (a cura di) (2015), *Storia del marxismo*, Roma: Carocci.
- Pizzorno A. (1997), *Le trasformazioni del sistema politico italiano, 1976-92*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. 3**, Torino: Einaudi: 303-344.
- Pons S. (2006), *Berlinguer e la fine del comunismo*, Torino: Einaudi.
- (2021), *I comunisti italiani e gli altri*, Torino: Einaudi.
- Tranfaglia N. (1997), *Un capitolo del "doppio stato". La stagione delle stragi e dei terrorismi, 1969-84*, in *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. 3**, Torino: Einaudi: 5-80.
- Vranicki P. (1971), *Storia del marxismo*, Roma: Editori Riuniti.
- Zanardo A. (a cura di) (1974), *Storia del marxismo contemporaneo*, Milano: Feltrinelli.

Marx dopo Marx: le sfide teoriche del marxismo italiano tra gli anni '70 e '80

Annaflavia Merluzzi
Università degli studi di Roma La Sapienza, merluzzi.1910393@studenti.uniroma1.it

Abstract

This article seeks to highlight some of the theoretical challenges that resurfaced amidst the crisis experienced in the Marxist universe during the 1970s and 1980s. In the first paragraph, the essay delves into the divisions within Marxist schools; those divisions hindered the consolidation of a unified front among Marxist intellectuals that would have allowed them to establish a coherent theoretical and political direction. This paragraph details how the political decline of the Italian Communist Party affected its primary interpretative framework, Historicism; it then retraces how Historicism ended up being isolated and unable to reach the uprising masses.

The second paragraph explores the crisis of the other most significant interpretative strand in the Italian Marxism of the times – Dellavolpism – also by retracing the intellectual trajectory of its main advocate, and, later, opponent: Lucio Colletti. I expound and critically reconstruct the theoretical and logical problems that in the mid-Seventies Colletti detected within Marx's philosophical framework, leading him to controversially denounce Marxism as untenable.

The third paragraph is devoted to the political shortcomings that were pointed out in Marxist theory during the crisis of the Seventies – most notably, the absence of a comprehensive theory of the State. This deficiency led intellectuals like Bobbio to question the function of Marxism in the contemporary era. It is underscored how these issues were bound to remain unresolved in the Marxist intellectual horizon of the Eighties; this context, eventually, led to a waning of the academic and political interest in Marx and Marxisms.

Keywords: Hegel, Marx, dialectical contradiction, State, crisis

§1. Marxismo frammentato: scuole e correnti principali dal secondo dopoguerra agli anni '70

In questa situazione, che è la situazione del marxismo degli anni '60, ma anche quella del periodo in cui tuttora viviamo, penso che non si dovrebbe esitare a parlare di una crisi del marxismo. [...] la coscienza della crisi è [...] la premessa indispensabile per evitare la bancarotta, il primo passo necessario verso la salvezza¹.

Così, lapidariamente, si esprime Valentino Gerratana durante il suo intervento al convegno, tenutosi presso l'Istituto Gramsci a Roma tra il 23 e il 25 ottobre 1971, intitolato «Il marxismo italiano degli anni '60 e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni». Ciò che è degno d'interesse, oltre al fatto che si tratta della prima *pubblica* dichiarazione di «crisi» del marxismo, risulta essere la nota di fiducia nell'avvenire che accompagna questa affermazione. Essa rappresenta un *unicum* rispetto all'atteggiamento che si risconterà, negli anni seguenti, negli intellettuali dell'ambiente marxista in Italia. Qui, ancora, Gerratana ritiene che sia possibile riportare il marxismo al suo apogeo, dopo l'inizio del declino cui si è assistito a seguito della crisi dello storicismo.

Tale declino trovava le sue origini in diversi eventi che nel decennio precedente avevano attraversato il panorama marxista, sia sul piano intellettuale sia su quello politico: a cominciare dalla repressione della rivolta ungherese, sulla quale l'ambigua reazione dei dirigenti del Pci destò non poche perplessità, passando per la crisi dello storicismo (fortemente legata anche ai fatti d'Ungheria). Gerratana evidenzia poi, nel suo intervento, la tendenza alla «frantumazione della ricerca teorica»² e

¹ Gerratana (1972, 228).

² Ivi (230).

la difficoltà di raccordo, tra le varie correnti del marxismo italiano, relativamente a problemi complessi quali, ad esempio, il rapporto Marx-Hegel, nonché la lontananza della ricerca teorica «dai processi reali che si sviluppano indipendentemente dal travaglio teorico da essi stimolato»³. In particolare, questa frammentazione si esplicitava nella spaccatura che l'intellettualità marxista si trovava a dover affrontare: da una parte, l'impossibilità di coordinare gli spunti teorici a cui si dedicavano le diverse correnti e scuole; dall'altra la difficoltà di incontrare, sul terreno della pianificazione fondata sulla teoria, i movimenti politici che si trovavano occupati «prevalentemente negli immediati compiti operativi»⁴.

Per quanto riguarda il piano più squisitamente teorico, le scuole che avevano caratterizzato il panorama marxista nei decenni precedenti erano principalmente due: storicismo e dellavolpismo. Il primo consisteva nel rifiuto categorico sia del determinismo associato al neopositivismo, sia del cosiddetto "idealismo borghese" dell'eredità crociana. Il suo obiettivo era rintracciare, partendo dal passato storico e mediante linee di continuità con il presente, segnali del progresso che avrebbe infine portato al rovesciamento del capitalismo; essendo, poi, fortemente legata alla fondazione ideologica del partito, questa corrente subiva indirettamente i contraccolpi politici del Pci. La crisi dello storicismo, dunque, è un fenomeno che non si può racchiudere nel decennio 1970-1983. Innanzitutto, a seguito della dura repressione della rivolta d'Ungheria da parte dell'Unione Sovietica, si era creata una spaccatura tra gli intellettuali italiani, dei quali alcuni criticavano la mancata condanna da parte del partito, mentre altri rimanevano fedeli alla linea di esso.

Nell'universo di problemi politici che il partito si trovava a dover gestire, e che influirono sulla crisi dello storicismo, vanno però ricordate anche le profonde trasformazioni socio-economiche cui si assisteva nell'Italia di quegli anni: il passaggio a un modello sociale «industriale-agricolo» vide la proletarizzazione di un'ampia parte del ceto contadino. Le conseguenze di ciò si riversarono soprattutto sul piano strategico-politico, sollevando parecchie perplessità intorno alla strategia togliattiana, basata su una politica rivolta all'interesse delle classi sociali e fondata su un'alleanza trasversale tra ceti operai, contadini e classe media; essa perse il consenso di coloro che, a quel punto, la consideravano «legata a una situazione di stasi sociale e di equilibrio interclassista, ormai superata da un'iniziativa capitalistica di rivoluzione dall'alto e dall'emergere di nuove figure proletarie e di problemi di riorganizzazione [...] della produzione»⁵.

L'analisi teorica fino ad allora preponderante, soprattutto incentrata sugli studi storici e umanistici, si rivelava insufficiente ad affrontare e analizzare i cambiamenti socio-economici che il neocapitalismo comportava. Questa fu l'occasione che permise di rimettere in discussione l'apparato storicista – già oggetto di alcune polemiche da parte delle altre *scuole* – e con esso la fino ad allora quasi intoccabile figura di Gramsci. Lo storicismo, con la sua concezione del soggetto come popolo, risalente al gramsciano concetto di nazionale-popolare, si stava rivelando insufficiente a tracciare i contorni della esplosiva lotta operaia che avanzava sulla scena politica degli anni '60.

Parallelamente alla crisi dello storicismo, interna all'intellettualità del Pci, si sviluppava quindi un marxismo non storicista fuori dalle fila del partito. Ci riferiamo a quegli approcci teorici che andavano dall'importazione della teoria critica in Italia (da parte di intellettuali come Renato Solmi o Furio Cerutti) fino al marxismo di Sebastiano Timpanaro, definito "leopardiano" da Cristina Corradi e molti altri storici per la sua particolarità; senza tuttavia dimenticare alcune figure di alto spessore filosofico come i critici letterari Franco Fortini e Cesare Cases.

Di notevole importanza è poi il filone operaista che, soprattutto a partire dagli anni Settanta, si distaccò completamente dal partito, operando in una direzione teorica di rottura con la tradizione marxista precedente: dalla rilettura e reinterpretazione dei *Grundrisse* e della teoria del valore-lavoro, fino all'originalità di tesi come quella dell'"operaio sociale" di Antonio Negri. Ciò che Mario Tronti, e con lui la crescente corrente operaista, tentavano di fare tra le pagine della rivista «Classe operaia»

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ Dettori (2021, 74).

(fondata nel 1964 da una scissione dalla rivista «Quaderni rossi»), era riorganizzare il movimento operaio – proprio attraverso il suo carattere antagonista – istituendo al contempo, e precisamente al fine di tale riorganizzazione, una “scienza operaia”, che si rifacesse anche ai contributi della sociologia e della scuola dellavolpiana (in particolare riferendosi al concetto di *astrazione determinata*). Abbandonando dunque il soggetto tradizionale dello storicismo, ormai desueto, l’operaismo si avvicinava alla metodologia dellavolpiana e alle opere marxiane di critica dell’economia politica, che fornivano una teoria del sistema capitalistico adeguata alla lotta di classe operaista. È nel biennio 1968-69 che lo storicismo venne definitivamente relegato a corrente di partito, non riuscendo più a far breccia al di fuori di quest’ultimo. Esso lascerà il posto, nel panorama marxista più generalmente inteso, alle «filosofie antistoricistiche»⁶ formatesi nel dibattito esterno al Pci.

§2. L’alternativa dellavolpiana e il distacco di Colletti

A presentarsi come contraltare dello storicismo, con una proposta e un’interpretazione radicalmente alternative, era il dellavolpismo. La lettura dellavolpiana di Marx come *scienziato*, che lo avvicinava alla teoria della conoscenza kantiana e fissava nelle opere della sua prima produzione la rottura con Hegel, aveva anche il fine di distanziare radicalmente il Moro di Treviri dall’idealismo hegeliano, contrapponendosi a quel «*marxismo storicistico*» che costituiva la «cultura strutturale e dominante nel movimento comunista italiano» e che «vedeva come luogo di genesi per eccellenza del marxismo, per quanto contrastato, l’orizzonte hegeliano»⁷.

Secondo la ricostruzione di Cristina Corradi, l’alternativa, fino ad allora quasi obbligata, tra dellavolpismo e storicismo, cessò di operare nel periodo che va dal 1968 – anno d’inizio e d’apice delle lotte operaie – fino al 1973 – fase discendente delle lotte e proposizione da parte di Berlinguer, allora segretario del Pci, della strategia del compromesso storico. Entrambe le correnti si rivelarono, infatti, inadeguate a render conto del rapporto tra intellettuali e società, che – almeno secondo le opinioni allora diffuse – erano concepiti sia dallo storicismo che dal dellavolpismo come reciprocamente separati. Questa separazione si verificava, nello specifico, in una considerazione scollegata di movimenti reali e forme di coscienza; il dellavolpismo, ad esempio, identificava la sfera della coscienza come luogo di formazione e operatività della contraddizione, che escludeva dai movimenti storici reali; lo storicismo, invece, rivendicava un «primato del politico sull’economico», smarrendo il «nesso tra teoria e prassi, tra scienza e storia», approdando a una «concezione della contraddizione sconnessa dai rapporti sociali» e alla teorizzazione «del socialismo quale realizzazione dell’eticità dello Stato»⁸.

La concezione cardine su cui si sviluppava lo scientismo dellavolpiano era quella della contraddizione, intesa come scaturente dal processo unificante della ragione e, quindi, rigorosamente assente dal concreto materiale oggetto d’analisi; con la crisi, tanto dello storicismo quanto del dellavolpismo, torneranno a essere aperte questioni fondamentali nell’opera di Marx, come per l’appunto quella della contraddizione. È proprio da questo fermento revisionista che nacque il fenomeno alternativo dell’*école barisienne*⁹, corrente formata da un gruppo di intellettuali del Pci che – con attitudine critica – partivano dalle posizioni di Colletti e dalla rilettura di *Americanismo e fordismo* di Gramsci, con l’intenzione di dialogare con le tematiche operaiste e post operaiste, incentrate soprattutto sulla questione della forza-lavoro intellettuale e del rapporto tra lo Stato e il processo riproduttivo. La scuola di Bari riconsiderò la questione della contraddizione, criticando la lettura dellavolpiana come relegante l’«ambito di operatività» della contraddizione stessa nella sola

⁶ Azzolini (2021, 92).

⁷ Finelli (2018, 221).

⁸ Corradi (2015, 149-152).

⁹ Per una ricostruzione introduttiva di tale corrente si veda Romano (2015, 445-461).

«sfera della coscienza»¹⁰. Il progetto dell'*école barisienne*, volto a ripensare il marxismo in una cornice che eludesse le interpretazioni storicistiche e dellavolpiane, portava con sé la necessità di ripensare e reinterpretare l'opera di Gramsci, «quale scienziato della politica e teorico della transizione al comunismo in Occidente»¹¹; si assisteva, quindi, a una feconda riapertura degli studi gramsciani, che Guido Liguori identifica come «l'età d'oro»¹² e che culminò con l'edizione critica dei *Quaderni del carcere* a cura di Valentino Gerratana, pubblicata presso Einaudi nel 1975. Questa rinascita vedrà però il suo declino alla fine del decennio, in concomitanza con la crisi definitiva e generale del marxismo.

Entriamo dunque, da un punto di vista teorico, dentro la crisi che investì il dellavolpismo: lo scacco definitivo, a seguito di questa graduale perdita di consenso, arriverà proprio dal suo *enfant prodige* Lucio Colletti, il quale si distanzierà da Della Volpe anzitutto sul piano politico, giungendo a proporre una nuova interpretazione della teoria del valore-lavoro¹³. Dalla ricerca di Colletti scaturisce, «esplicitamente, un drastico ridimensionamento della prospettiva metodologica e, implicitamente, una nuova lettura del rapporto tra Hegel e Marx, che è inconciliabile con la rivendicazione di un ingenuo materialismo gnoseologico e con le ricerche di stampo positivista rivolte al marxismo occidentale»¹⁴.

Questa svolta teorica, appena accennata nella *Introduzione* al saggio di Bernstein, troverà il suo compimento – almeno per quanto riguarda il problema del rapporto tra Hegel e Marx – nel testo che uscirà per Laterza l'anno appena successivo: *Il marxismo ed Hegel*. Un primo esplicito distacco da Della Volpe arriva proprio a conclusione di quest'opera, quando Colletti lapidariamente scrive che «la metodologia è la scienza dei nullatenenti»¹⁵; ma l'abbandono e la rinuncia definitivi a ogni pretesa di compatibilità tra scienza e marxismo avverrà nel 1974 con l'*Intervista politico-filosofica*, e la sua pubblicazione per Laterza – con un saggio su marxismo e dialettica – nel 1975.

Nel suo capitolo su *Marx e Hegel*, il filosofo romano comincia da un punto che considera fondamentale per qualsiasi approccio efficace alla filosofia di Marx: «in che rapporto stanno la *Logica* hegeliana e, più precisamente, i suoi processi viziosi e mistificatori, con la realtà?»¹⁶. Questa domanda, apparentemente indifferente nei confronti di Marx, è in realtà il nodo grazie al quale Colletti sferra una critica strutturale ai presupposti da cui prende le mosse la sua filosofia, nonché la sua intera critica al capitalismo. Il *leitmotiv* della critica collettiana, che si sviluppa a partire dalla lettura di alcuni passi del *Capitale* e della *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico*, è lo strettissimo legame che unisce l'opera di Hegel a quella di Marx: il pensatore di Treviri avrebbe rimandato la “filosofia hegeliana”, che identificava come “a testa in giù”, a una realtà altrettanto capovolta. Con ciò s'intende che, nella lettura che Colletti restituisce dell'opera di Marx, quest'ultimo avrebbe delineato il pensiero di Hegel come una traduzione sul piano della filosofia di una condizione riscontrabile nella realtà stessa: «quando apro il *Capitale* [...] trovo che non si dice più solo della *filosofia* ma direttamente della *realtà*, delle cose, che sono “sensibilmente sovrasensibili”, cioè mistiche, ossia testa all'ingiù»¹⁷.

Pur avendo impresso una torsione materialistica alla filosofia di Hegel (per cui l'idealismo – e il pensiero in generale – sarebbe un prodotto sociale, cioè dell'essere), Marx cade secondo Colletti nell'errore di considerare possibile una realtà effettivamente capovolta. Questa fallacia, che nell'opera giovanile assume ancora un carattere generale, si compie per il filosofo romano in quella che quest'ultimo identificherà come un'effettiva teoria della contraddizione dialettica, rinvenibile nelle opere del Marx della maturità (a cominciare dal *Capitale*).

¹⁰ Corradi (2015, 152).

¹¹ *Ibidem*.

¹² Per una ricostruzione della vicenda si veda Liguori (1996, 153-180).

¹³ Formulata in Colletti (1968, VII-LXXXII).

¹⁴ Corradi (2015, 175).

¹⁵ Colletti (1969, 434).

¹⁶ Ivi, 112.

¹⁷ Ivi, 113.

L'orizzonte qui delineato implica che la critica che Marx rivolge ad Hegel è una critica mossa a un «oggetto determinato, un istituto storico concreto». Qui stanno la grandezza e l'innovatività del pensiero di Marx: la sua filosofia «è sempre relazione del pensiero con la realtà; il discorso sul discorso di Hegel è anch'esso discorso su un oggetto specifico o determinato». La «*metodologia della scienza*» non è metascienza, metafisica, ma può essere conoscenza della conoscenza proprio in quanto è *scienza* essa stessa, «cioè risposta a problemi storicamente determinati quali sono i problemi stessi della teoria del conoscere». La conseguenza più importante, secondo Lucio Colletti, è che ciò significa che, mentre Marx critica la logica di Hegel, sta già facendo *sociologia*, sta cioè investendo criticamente «una manifestazione della società borghese»¹⁸.

Nel saggio pubblicato in aggiunta all'*Intervista politico-filosofica*, intitolato *Marxismo e dialettica*, l'autore si cimenta nell'analisi della differenza tra «opposizione reale» – che identifica con la *Realopposition/Realrepugnanz* di Kant – e «contraddizione dialettica». Il primo tipo di opposizione, che all'altezza delle divisioni aristoteliche rientra nella «contrarietà», «non viola il principio di identità e di (non-)contraddizione ed è quindi compatibile con la logica formale. Il secondo tipo di opposizione, invece, è “per contraddizione” e dà luogo a un'opposizione *dialettica*»¹⁹. Quest'ultima, espressa per antonomasia nella formula “A non-A”, è quell'opposizione-relazione che vede l'un termine come *soltanto* la negazione dell'altro: presi di per sé i due non hanno significato, infatti per «dare un significato a non-A, è necessario sapere al tempo stesso che cosa è A, cioè l'opposto che esso nega»²⁰. Tuttavia, anche il primo termine (A), che a un primo sguardo sembrava essere un positivo, è solo in quanto negazione dell'altro (non non-A), e deve quindi essere parimenti riferito al suo opposto per acquistare un significato. Il quadro che si delinea in questa situazione è dunque quello dell'unità degli opposti. Ciò che è importante fissare, a questo livello del discorso, è la caratterizzazione della contraddizione logica come unità degli opposti fondata su una struttura di opposizione-relazione, in cui l'accesso alla sfera della significanza è possibile solo in un orizzonte che comprenda tanto un polo (A) quanto il suo opposto (non-A), poiché è solo in questa unità che acquistano determinazione. Il filosofo romano afferma che, rileggendo il *Capitale*, avrebbe trovato anche in quest'opera un'adesione all'hegeliana contraddizione dialettica, a scapito della kantiana opposizione reale, tale per cui Marx stesso avrebbe presentato la realtà (seppur *una* realtà, quella capitalistica) come in sé stessa contraddittoria, e avrebbe violato il principio aristotelico.

Prima di arrivare al principale attacco sferrato da Colletti nei confronti di Marx, è utile soffermarsi sul primo tipo di opposizione, la kantiana “opposizione reale”: «la formula che l'esprime è “A e B”. Entrambi gli opposti sono reali, positivi. Ciascuno sussiste per sé. E, poiché per essere sé, non ha bisogno di riferirsi all'altro, qui abbiamo una reciproca repulsione alla relazione»²¹. La caratteristica essenziale di questo genere di opposizione sta nell'assenza di mediazione tra i due opposti, i quali si respingono ed escludono reciprocamente.

Per concludere Colletti asserisce un principio, desunto dalla teoria dell'opposizione reale, di natura ontologica:

non esistono cose le quali siano *negative* di per sé, cioè negazioni in genere e, quindi, *non-essere*, per quanto riguarda la loro stessa intrinseca costituzione. Ciò che nega o annulla le conseguenze di qualcosa, è esso stesso una “causa positiva”. Le quantità cosiddette negative non sono negazione di quantità, cioè *non-quantità* e, quindi, *non-essere* o il nulla assoluto. Le cose, gli oggetti, i dati di fatto sono sempre *positivi*, cioè esistenti e reali. [...] Conflitti di forze in natura e nella realtà [...] non solo non minano ma addirittura confermano il principio di (non-)contraddizione. Si tratta infatti di opposizioni che, proprio perché *reali*, sono “senza contraddizione” e nelle quali, quindi, la *contraddizione dialettica* non ha nulla da fare²².

¹⁸ Ivi, 125.

¹⁹ Colletti (1975, 65).

²⁰ Ivi, 66.

²¹ Ivi, 70.

²² Ivi, 75.

Arriviamo dunque a Marx. Come presupposto della sua trattazione Lucio Colletti sottolinea che gli innumerevoli riferimenti ad Aristotele e Kant sono funzionali a toccare un tasto preciso: «il rapporto del marxismo con la scienza. Il ristabilimento del principio di non-contraddizione» è in questo senso «il passaggio obbligato»²³. Tornando a leggere le prime sezioni del *Capitale*, quindi, il filosofo romano giunge alla conclusione che per Marx «la teoria del valore era tutt'uno con la teoria dell'alienazione e del feticismo. Il “lavoro astratto”, o creatore di “valore”, era il lavoro alienato stesso»²⁴. Il problema di fondo starebbe, secondo Colletti, nel fatto che si danno due Marx distinti a seconda del lato che si considera della sua produzione: da una parte c'è «il Marx delle *Prefazioni* al *Capitale* che si presenta come il continuatore e il coronatore dell'economia politica come *scienza*»; dall'altra, però, «c'è il Marx *critico della economia politica*» – non solo di quella borghese ma dell'economia politica in generale – «che intreccia (e rovescia) il discorso di Smith e Ricardo con una teoria dell'alienazione»²⁵. Il risultato, secondo Colletti, è che nel primo caso la trattazione economico-scientifica si riferisce a una realtà attraverso la metodologia propria di ogni scienza; nel secondo caso, invece, «la realtà di cui si discorre è sottosopra [...] non è la realtà *sic et simpliciter*, bensì è la realizzazione dell'alienazione. Non è una realtà positiva ma da rovesciare e da negare»²⁶. E ancora, poco oltre, conclude che da una parte si ha «l'economia politica» che, «in quanto *scienza*, indaga e rileva leggi economiche e oggettive», e tuttavia «dall'altra parte, quelle leggi, apparentemente materiali o oggettive» sono propriamente «l'*oggettivazione feticistica* dei rapporti sociali umani sfuggiti al controllo degli uomini stessi. Non sono oggettività naturale ma alienazione»²⁷.

Fin qui, tuttavia, a nostro avviso non si vede come mai la teorizzazione dell'alienazione della forza-lavoro da parte del lavoratore, cioè la sua vendita come lavoro in potenza indifferentemente dalla sua applicazione, contrapposta al suo utilizzo concreto da parte del capitalista, dovrebbe risultare antiscientifica. Si tratta semplicemente della scomposizione del lavoro entro le sue distinte parti: da un lato come capacità, dall'altro come oggettivazione in un prodotto. Volendo andare ancora oltre, questa formulazione è anzi vicinissima alla distinzione aristotelica tra potenza e atto. Questa “realizzazione dell'alienazione” altro non è che la presentazione del modo di produzione capitalistico come terreno per eccellenza in cui i due aspetti del lavoro, lavoro in potenza e lavoro in atto, sono presi come due momenti separati entro il processo di scambio. La necessità di superamento non sta tanto nell'impossibilità, da un punto di vista hegeliano, di *separare l'inseparabile*, quanto piuttosto nella necessità di ricomposizione dei due aspetti del lavoro – che in ogni caso si presentano su due piani diversi – poiché la loro separazione comporta la separazione dei mezzi di produzione dalle forze produttive, e dunque genera miseria contrapposta a immane ricchezza. Questa necessità, lungi dall'esser una necessità logica deterministica (come quella hegeliana), è una necessità sociale e politica: logica storica anziché logica naturale.

Per quanto riguarda il *feticismo*, che Lucio Colletti associa a una considerazione antiscientifica della realtà, questo è ricondotto dallo stesso Marx a un approccio metafisico e fuorviante: risulterebbe infatti da una mancata comprensione dei due differenti aspetti del lavoro, per cui i possessori di merci identificherebbero il valore di queste con il loro valore d'uso, come se avessero valore di per sé e questo non fosse invece frutto di lavoro umano; come se *in virtù* (anziché *a discapito*) delle loro particolari caratteristiche fossero equiparabili ad altre con particolari e differenti caratteristiche. Laddove, al contrario, la loro equivalenza risiede precisamente nel loro essere frutto di lavoro umano astrattamente dalla sua particolare e concreta applicazione. Il *feticismo* presentato da Marx, in ultima istanza, consiste proprio nella mancata distinzione, da parte degli agenti della produzione capitalistica (che siano venditori o compratori), tra il lato quantitativo del lavoro che costituisce il valore e il lato

²³ Ivi, 93.

²⁴ Ivi, 97.

²⁵ Ivi, 99-100.

²⁶ Ivi, 100.

²⁷ Ivi, 100-101.

qualitativo del lavoro che costituisce il valore d'uso²⁸. Che la teoria dell'alienazione di Marx sia una questione complessa e ancora oggi irrisolta è fuor di dubbio, tuttavia parrebbe reggere ancora bene almeno rispetto a questo genere di accuse; il punto su cui si è infatti più largamente insistito, nella storia delle interpretazioni, è precisamente la critica della teoria del valore dal punto di vista strettamente economico più che filosofico-sociologico, come ad esempio il problema della trasformazione dei valori in prezzi rilevato da Sraffa, o della genesi del valore in sé come frutto del lavoro umano. Di questi problemi non si può tuttavia trattare in questa sede.

Tornando a Lucio Colletti, la sua conclusione rispetto ai temi di cui sopra è la seguente: «quando il marxismo è una teoria *scientifica* del divenire sociale, è tutt'al più una “teoria del crollo”, ma non una teoria della rivoluzione; quando, viceversa, è una teoria della rivoluzione, essendo *solo* una “critica dell'economia politica”, rischia di risultare il progetto di una soggettività utopica»²⁹. Andando oltre, il punto realmente problematico dell'opera di Marx, che porta Lucio Colletti ad abbandonare definitivamente un approccio marxista³⁰, è proprio il problema della contraddizione e della sua differenza dall'opposizione reale. Secondo il filosofo romano, infatti, «le contraddizioni del capitalismo – dalla contraddizione tra capitale e lavoro salariato a tutte le altre – non sono, per Marx, “opposizioni reali” [...] bensì sono *contraddizioni dialettiche* nel senso pieno della parola»³¹. Nello specifico, «tutte le contraddizioni capitalistiche» si svilupperebbero dalla «contraddizione interna alla merce tra valore d'uso e valore, tra lavoro utile o individuale e lavoro sociale astratto»³². Fin qui, nuovamente, le parole del filosofo romano non suscitano obiezioni, a patto che si segua alla lettera il ragionamento di Marx, intendendo precisamente cosa egli voglia dire con il termine “contraddizione”: quella tra valore d'uso e valore, infatti, non è una contraddizione nel senso proprio del termine. Tanto il valore d'uso quanto il valore sono due positivi, sussistono di per sé e hanno significato senza aver bisogno di riferirsi all'altro termine. In breve: non sono affatto lo stesso che A e non-A. Il valore, infatti, è l'espressione economica del *tempo di lavoro* umano in generale (cioè in quanto tale, indifferentemente dalle sue specificazioni) coagulato entro il prodotto. Il valore d'uso, d'altro canto, è l'espressione dell'utilità di tale prodotto, della sua capacità di soddisfare un bisogno umano. Non si tratta di un'opposizione tra una quantità e una non-quantità, ma piuttosto di un'opposizione tra il lato quantitativo di un oggetto e il suo lato qualitativo.

Sul fatto che manchi in Marx una vera e propria teoria della contraddizione, in cui si esponga da un punto di vista logico cosa intende con questo termine, è evidente e crea non pochi problemi; tuttavia, accostando le contraddizioni presentate da Marx a quelle identificate come tali da Aristotele – e riconosciute ancora oggi come eclissi di ogni discorso scientifico – è altrettanto evidente la differenza che presentano le due formulazioni. Andando ancora oltre, il filosofo romano presenta la teoria marxiana della contraddizione in una prospettiva volta a delineare «il corso storico come un processo finalistico»³³, tale per cui «la “contraddizione” ha la sua soluzione o unità precostituita; l'“alienazione” ha il suo inevitabile riscatto; e la meta o punto d'approdo è già posto in anticipo»³⁴. L'intenzione di Marx, secondo la lettura di Colletti, sarebbe rappresentare il comunismo come lo sviluppo necessario e conseguente al modo di produzione capitalistico, utilizzando a questo fine la contraddizione come problema da superare che ha già in sé la sua soluzione.

La conclusione di Lucio Colletti, il quale abbraccia una visione di Marx che vede il Moro di Treviri scadere nella violazione del principio aristotelico, è che – stando così le cose – non resta altro da fare che abbandonare Marx e il marxismo. La radicalità della posizione di Colletti, volta a screditare qualsiasi pretesa di scientificità associata all'opera di Marx, tanto sul piano logico quanto sul

²⁸ Cfr. Marx (1977, 105-106).

²⁹ Colletti (1975, 102).

³⁰ È utile ricordare, a questo proposito, che già nel 1964 aveva lasciato il Pci, sebbene per motivi più storico-politici che teorici, come ricordato da Colletti stesso in *ivi*, 10.

³¹ *Ivi*, 103.

³² *Ivi*, 105.

³³ Petrucciani (2022, 117).

³⁴ Colletti (1980, 129).

conseguente piano sociale e politico, segna la definitiva crisi del dellavolpismo; questo, infatti, concentrava la sua interpretazione di Marx sulla lettura del marxismo come scienza, innanzitutto come scienza sociale.

§3. 1975-1983: un bilancio della crisi

Già nel 1971 Gerratana, come visto *supra*, si era espresso intorno al problema della frammentazione del panorama teorico marxista. Nel 1975 è Norberto Bobbio a riallacciarsi a questo tema, in una serie di saggi pubblicati nei numeri 8-9 e 10 di «Mondoperaio». Bobbio sottolinea di non essere l'unico a considerare problematica questa frammentarietà teorica all'interno dell'orizzonte marxista italiano, rimandando alla ormai celebre *Intervista politico-filosofica* di Lucio Colletti, dove questi lamentava «la debolezza e lo sviluppo frammentario della teoria politica all'interno del marxismo», concludendo che «al marxismo manca una vera e propria teoria politica»³⁵. Secondo Bobbio, dunque, parte della difficoltà del marxismo italiano a confrontarsi con i temi caldi della politica contemporanea sta proprio nella tendenza a scontrarsi in dispute fra scuole, perdendo di vista i problemi centrali dell'Italia del dopoguerra.

Il primo e più importante problema su cui Bobbio invita a riflettere è quello dello Stato, e con esso della democrazia. Gran parte degli intellettuali marxisti riconduceva in maniera diretta e irreversibile la democrazia al capitalismo, rifacendosi ad alcune tesi di Lenin che sembravano andare in quella direzione; su questi presupposti, nota Bobbio, «molti continuano a ritenersi in obbligo di sostenere che la repubblica democratica non può essere l'involucro di uno stato socialista», ma così facendo «finiscono per fare un ottimo servizio al capitalismo» e «uno pessimo al socialismo»³⁶. Il filosofo torinese invita quindi a fare attenzione nel muovere critiche distruttive al sistema democratico, senza che queste siano accompagnate da una riflessione costruttiva su quale sia effettivamente la forma di governo adatta a un sistema economico socialista; soprattutto dal momento che la dittatura va, a suo parere, esclusa radicalmente dalle possibilità, anche sulla scorta degli insegnamenti della storia recente. Per suffragare questa tesi rimanda poi a tutte le conquiste, in materia di diritti civili e sociali, che sono state acquisite dal movimento operaio italiano, che rimangono saldamente impresse nella Costituzione. Proseguendo nella sua argomentazione Bobbio presenta le problematicità legate allo Stato moderno, prima fra tutte quella del suo essere «sempre più mastodontico»³⁷, il che rende utopistica qualsiasi teoria che voglia sostenere l'attualizzabilità di organizzazioni sociali quali le comuni o le società arcaiche. Da questo problema nasce poi l'universo di difficoltà legate alla gestione della burocrazia – che Bobbio riconduce proprio alla crescita e complicazione delle funzioni necessarie che lo Stato è chiamato a garantire ai cittadini – e alla sua conciliazione con la democrazia, dal momento che la democrazia si fonda su un potere orizzontale, mentre la burocrazia su un potere gerarchico e discendente dall'alto. L'insufficienza nelle teorie di Marx ed Engels è individuata da Bobbio nel fatto che questi, «convinti», e con ragione, «che la sfera della politica fosse la sfera della forza», «si sono sempre posti il problema del soggetto storico di questa forza, individuato nella classe di volta in volta dominante, piuttosto che non quello dei diversi modi con cui questa forza possa essere esercitata (che è il problema delle istituzioni)»³⁸. Problema, questo delle istituzioni, che non può essere ignorato da una classe politica, di stampo marxista, che voglia confrontarsi con la realtà della democrazia parlamentare contemporanea, e della macchina burocratica a essa associata. È per questi motivi, e in forza della convinzione che la soluzione del problema governativo fosse l'eliminazione di ogni forma di governo politico e dunque l'estinzione dello Stato, che Marx ed

³⁵ Colletti (1975, 30).

³⁶ Bobbio (1976a, 10).

³⁷ Ivi, 12.

³⁸ Ivi, 14.

Engels lasciavano una teoria dello Stato «incompleta». Su queste basi Bobbio può dunque concludere che «una vera e propria teoria socialista dello Stato non esiste»³⁹.

In un altro articolo, intitolato *Quali alternative alla democrazia rappresentativa?*, pubblicato sempre su «Mondoperaio», Bobbio invita a riflettere su altri problemi fondamentali che ritiene fossero stati esclusi, fino ad allora, dal dibattito marxista. Tra le varie questioni, rileva quella del contrasto fra democrazia e società di massa. Richiama, inoltre, al fatto che il rapporto tra democrazia e socialismo è tutt'altro che pacifico: infatti, mentre la democrazia è «sovversiva», in quanto sovverte la tradizionale concezione del potere che lo vede scendere dall'alto verso il basso, il socialismo – se inteso come statalizzazione dei mezzi di produzione – rimanda ancora una volta a una struttura di potere verticale. Questo problema non è, per Bobbio, risolvibile con l'assunto secondo cui la forma di governo adatta al socialismo sarebbe la dittatura, poiché «una dittatura, anche se socialisteggiante, si risolve sempre, nei riguardi della massa che la subisce, in null'altro che in un cambiar di padrone»⁴⁰.

Nel complesso, si può affermare che la mancanza di una vera e propria teoria dello Stato (e con essa di una concettualizzazione del rapporto tra socialismo e democrazia), tanto nel marxismo tradizionale quanto nel dibattito marxista dal dopoguerra alla fine degli anni Settanta, creava non pochi problemi; ciò è ancor di più interessante considerando che il 1976 fu l'anno in cui il Pci raggiunse l'apice del suo consenso elettorale, e che questo avvenne proprio in una repubblica democratica parlamentare, rispetto alla cui conformazione i grandi intellettuali di riferimento del partito lasciavano un non indifferente deficit teorico. Nei fatti, si può dire che questo insieme di mancanze sul terreno filosofico-politico fosse parte attiva delle difficoltà che gli esponenti del Pci avevano nel confrontarsi con i problemi dell'oggi, e nel dialogare con le masse che di questi problemi soffrivano in prima persona.

Gli anni che precedettero il 1983 sono dunque intrisi di amara consapevolezza autocritica da parte dei marxisti italiani e non solo (basti ricordare l'intervento di Louis Althusser al convegno del «Manifesto», tenuto a Venezia, su *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie*⁴¹, dove il filosofo ammetteva senza reticenze una crisi manifesta del marxismo). Oltre alla delucidazione di Bobbio, è interessante ricordare le motivazioni che Lucio Colletti forniva per illuminare tale situazione. Il filosofo romano, già nell'*Intervista politico-filosofica* rilasciata nel 1974, individuava una ormai consumata rottura tra il piano della teoria e quello della prassi, sostenendo che «il fatto davvero fondamentale» della crisi fosse stato «la separazione tra il marxismo teorico e la pratica del movimento operaio»⁴². Di fronte a questa frattura, dunque, una crisi endemica del marxismo era diventata innegabile, anche per i più reticenti a esprimersi in questa direzione. Arrivando dunque al dirompente 1983, centenario della morte di Marx, è da rilevare innanzitutto il fermento editoriale che si alza intorno ai temi classici del marxismo e alla crisi in atto: «Sulla stampa quotidiana, il tema non rimbalza solo sull'«Unità», ma anche (per limitarci ai grandi giornali) sul «Corriere della Sera», «la Repubblica» e «La Stampa»»⁴³. Da ricordare è poi la vicenda che interessa le case editrici – come Editori Riuniti e Laterza – che da decenni pubblicavano gli autori del mondo marxista: tra le pubblicazioni uscite nel 1983, firmate Editori Riuniti, bisogna tener presente un'antologia a cura di Nicolao Merker intitolata *Marx, un secolo*, «dove il Marx filosofo e politico prevale sul Marx economista»⁴⁴.

Nel suo «brillante *j'accuse* intitolato *Un certo Marx*»⁴⁵, comparso sull'«Espresso», Lucio Colletti sostiene che il filosofo di Treviri sarebbe rimasto intrappolato in una visione provvidenzialista storico-dialettica ereditata direttamente da Hegel, e avrebbe operato una sorta di immanentizzazione dei

³⁹ Ivi, 15.

⁴⁰ Bobbio (1976b, 29).

⁴¹ Althusser (1978, 222-229).

⁴² Colletti (1975, 59).

⁴³ Azzolini (2020, 228).

⁴⁴ Ivi, 230. Per una ricostruzione più accurata e completa della vicenda editoriale che coinvolse il mondo marxista nel 1983, si veda Ivi, 228-231.

⁴⁵ Ivi, 229.

motivi religiosi della salvezza e della religione, incappando in un'impostazione filosofica deterministica e storicistica. Come rileva Giulio Azzolini è «singolare» che a una critica così «chiara e radicale, nell'anno del centenario marxiano, non emergano grandi risposte sul terreno filosofico»⁴⁶; infatti, la maggior parte degli autori marxisti dell'epoca concentra la propria attenzione su altre questioni, fatta eccezione per il contributo, comparso sull'«Unità», di Umberto Cerroni che, nonostante si ponga il problema dell'importante valenza scientifica del pensiero marxiano, ignora totalmente le critiche mosse a questo proposito da Colletti.

È Cesare Luporini a esprimersi su questo punto e riabilitare la filosofia di Marx: nello stesso anno in cui accusa il marxismo di essere una «macchina inceppata», scrive che il Moro di Treviri «si oppone a ogni visione finalistico-aprioristica del corso storico»⁴⁷ e che «nulla fa più orrore a Marx di un uso della sua teoria nella guisa di una “filosofia della storia”»⁴⁸. Da rivedere, dunque, non sarebbe tanto l'impianto teorico marxiano, che Luporini – a differenza di Colletti – in linea di massima salva, quanto piuttosto l'interpretazione e l'applicazione al mondo contemporaneo che l'intellettualità ne ha fatto finora. Scrive infatti: «noi viviamo oggi in una situazione tale per cui, se si vuol penetrare nel vivo della problematica di Marx, è opportuno liberarsi da tali “scenari” e dal “marxismo” stesso (o dai “marxismi” in genere)»⁴⁹.

In un'intervista a cura di Ottolenghi, infatti, Luporini invita a riflettere su una situazione che Marx avrebbe sottovalutato: si tratta «di qualcosa che oggi la realtà ci impone in modo inquietante, cioè l'appartenenza a popoli e nazioni, a queste formazioni storiche, che poi sono le etnie»⁵⁰. Un ritorno a Marx, dunque, non tanto nell'ottica di criticare quest'ultimo, quanto piuttosto di riprenderne i concetti chiave e integrarli con gli sviluppi della storia presente, la quale si era evoluta – soprattutto sul piano della forma Stato-nazione, a cui Luporini lega anche il problema delle differenze culturali – rispetto al tempo di Marx. Ciò che è interessante della posizione di Luporini, coerentemente con lo strutturalismo cui l'autore aderì negli anni precedenti, è che egli riconosce delle tensioni interne al pensiero di Marx, ma «riformula sia l'interpretazione della sua scientificità – da accogliere poiché declinabile e comprensibile in termini non dialettici, bensì sistemici – sia quella della sua politicità – da intendere sullo sfondo della “filosofia della prassi”»⁵¹.

Stranamente invece, a differenza degli interventi del 1975-76, Norberto Bobbio si pone nel 1983 con atteggiamento di studio e analisi nei confronti dei temi del marxismo, anziché di critica: in occasione del convegno organizzato a Roma dall'Istituto Gramsci, Bobbio aggiusta leggermente il tiro rispetto agli articoli usciti su «Mondoperaio», e ricorda come ci sia in Marx un'analisi dello Stato e delle forme di governo, per quanto la riflessione marxista a lui posteriore non l'abbia mai approfondita o ne abbia frainteso i fondamenti.

In un quadro così frammentato, è complesso sintetizzare quel che resta della discussione intorno a Marx. Seguiamo per semplicità una prima e ampia divisione operata da Giulio Azzolini, che riconduce questo frastagliato panorama a tre posizioni principali: la prima secondo la quale Marx sarebbe «ancora potenzialmente attuale» e la crisi del marxismo discenderebbe «dalla fedeltà alla filosofia marxiana»⁵²; questa era la posizione sostenuta da Lucio Colletti, il quale attribuiva una responsabilità diretta a Marx stesso relativamente a tutti gli sviluppi storico-politici avvenuti in nome della sua opera (prima fra tutti la Rivoluzione d'Ottobre e le politiche dell'URSS). In secondo luogo Azzolini indica la posizione di Bobbio – con cui concordano autori molto diversi, tra cui Sylos Labini e Cacciari – secondo il quale Marx sarebbe «un classico» e la crisi del marxismo dipenderebbe «solo

⁴⁶ Ivi, 232.

⁴⁷ Luporini (1983b, 188).

⁴⁸ Ivi, 203.

⁴⁹ Ivi, 175. Luporini si riferisce qui ai tre grandi filoni interpretativi di Marx che nella storia si sono contrapposti: materialismo storico, materialismo dialettico, socialismo scientifico.

⁵⁰ Luporini (2022, 253).

⁵¹ Azzolini (2020, 233).

⁵² Ivi, 241.

in certa misura dalle effettive lacune o inesattezze del pensiero marxiano»⁵³; Bobbio, pur polemizzando con il marxismo, non si fa coinvolgere per questo «in una polemica contro Marx»⁵⁴, proprio poiché lo identifica come un classico da inquadrare nella storia del pensiero. Per concludere, Azzolini indica la posizione di Luporini che, nel celebre articolo *Liberiamo Marx dal marxismo*⁵⁵, lo definisce un «non-classico», insistendo con Colletti «sull'intrinseca *effettualità* del discorso marxiano»⁵⁶; Luporini concorda tuttavia con Bobbio sulla necessità di *liberare* Marx dai vari marxismi e rileggerlo solo seguendo la sua lettera.

Insomma, l'anno 1983 è attraversato da una profonda frammentarietà teorica, da accesi e inconcludenti dibattiti, nonché da aspre critiche all'opera di Marx mosse dagli stessi autori che fino a pochi anni prima portavano la bandiera del marxismo (o erano stati addirittura leader di partito). Va inoltre ricordato come l'egemonia del Pci fosse in declino già da parecchio tempo, con il fallimento del compromesso storico e la crescita, dal punto di vista elettorale e culturale, del PSI. In questo orizzonte non c'è da sorprendersi se, dalla metà degli anni Ottanta in poi, l'interesse accademico e politico verso Marx e i marxismi andò via via scemando, soppiantato da altre filosofie (come ad esempio il post-strutturalismo, il pensiero negativo e così via). Bisognerà aspettare la grande crisi economica del 2007-2008 per vedere un ritorno degli studi marxiani e di un'impostazione di ricerca più strettamente economico-politica, che indagasse e criticasse l'impianto capitalistico con il fine di pensare un sistema alternativo⁵⁷.

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ Luporini (1983a).

⁵⁶ Azzolini (2020, 242).

⁵⁷ Non è un caso, infatti, che oltre alla ripresa delle opere marxiane e del marxismo tradizionale si assista a una ristampa e una circolazione di portata mondiale del celebre testo di Fisher, *Realismo capitalista*, dove l'autore invita proprio a non considerare il capitalismo come un sistema insuperabile ed eterno, ma a ragionare sulle alternative a esso che si prospettano innanzi.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser L. (1978), *Finalmente qualcosa di vitale si libera dalla crisi e nella crisi del marxismo*, in AA.VV., *Potere e opposizione nelle società post-rivoluzionarie: una discussione nella sinistra, Atti del convegno tenuto a Venezia nel 1977*, Roma: Alfani, 222-229.
- Azzolini G. (2020), *1983: Marx nell'Italia della «crisi del marxismo»*, in Giasi F., Mustè M. (a cura di), *Marx in Italia*, Roma: Treccani, 221-243.
- (2021), *Lo storicismo marxista nell'Italia degli anni Settanta*, in «Filosofia italiana», 16, 1: 91-107.
- Basso L. (2021), *Agire in comune*, Roma: Manifestolibri.
- Basso L., et al. (a cura di) (2020), *Soggettività e trasformazione. Prospettive marxiane*, Roma: Manifestolibri.
- Bobbio N. (1976a), *Esiste una dottrina marxista dello Stato?*, in AA.VV., *Il marxismo e lo Stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio*, in «Quaderni di Mondoperaio», 4: 1-17.
- (1976b), *Quali alternative alla democrazia rappresentativa?*, in AA.VV., *Il marxismo e lo Stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio*, in «Quaderni di Mondoperaio», 4: 19-37.
- Cassano F. (1973), *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971)*, Bari: De Donato.
- Cesarale G. (2018), *Il capitale o della critica dell'economia politica*, in Petrucciani S. (a cura di), *Il pensiero di Karl Marx*, Roma: Carocci, 243-308.
- (2020), *Soggetto automatico vs. soggettività: il rapporto di capitale e le condizioni dell'antagonismo*, in Gatto M. (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Torino: Rosenberg & Sellier, 165-175.
- Colletti L. (1968), *Introduzione*, in Bernstein E., *Socialismo e socialdemocrazia*, Roma-Bari: Laterza, VII-LXXXII.
- (1969), *Il marxismo e Hegel*, Bari: Laterza.
- (1975), *Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari: Laterza.
- (1980), *Tramonto dell'ideologia*, Roma-Bari: Laterza.
- Corradi C. (2005), *Storia dei marxismi in Italia*, Roma: Manifestolibri.
- Cospito G. (2015), *Gramsci nella crisi del marxismo italiano. Tra gramscismo e antigramscismo (1965-1983)*, in Vacca G. (a cura di), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Roma: Carocci, 193-206.
- Dettori G. (2021), *La crisi del marxismo come storicismo dopo l'«indimenticabile '56»*, in «Filosofia italiana», 16, 1: 73-89.
- Finelli R. (2015), *Il disagio della “totalità” e i marxismi italiani degli anni Settanta*, in Vacca G. (a cura di), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Roma: Carocci, 15-28.
- (2018), *Nicolao Merker e il marxismo dell'avolpiano all'Università di Roma*, in «Giornale di Storia Costituzionale», 35, 1: 219-230.
- Gerratana V. (1972), *Intervento*, in Badaloni N. (a cura di), *Il marxismo italiano degli anni Sessanta e la formazione teorico-politica delle nuove generazioni*, Roma: Editori Riuniti, 226-231.

- Hegel G.W.F. (1981), *Scienza della logica*, II voll., Roma-Bari: Laterza.
- Landucci S. (1978), *La contraddizione in Hegel*, Firenze: La Nuova Italia.
- Liguori G. (1996), *Gramsci conteso*, Roma: Editori Riuniti.
- Luporini C. (1983a), *Liberiamo Marx dal marxismo*, *L'Unità – supplemento speciale per il centenario della morte di Marx*, 27 febbraio.
- (1983b), *La concezione della storia in Marx*, in Merker N. (a cura di), *Marx, un secolo*, Roma: Editori Riuniti, 171-204.
- (2022), *Con Marx, oltre i marxismi. Colloquio con Franco Ottolenghi*, in Croce R. (a cura di), *Libertà e strutture. Scritti su Marx (1964-1984)*, Pisa: Scuola Normale Superiore, 241-256.
- Maggi M. (2019), *Marxismo italiano, marxismi in Italia*, in «Storiografia. Rivista annuale di storia», 23: 187-204.
- Marx K. (1974), *Per la critica dell'economia politica*, Roma: Editori Riuniti.
- (1977), *Il Capitale*, I, Roma: Editori Riuniti.
- (1981), *Opere filosofiche giovanili*, Roma: Editori Riuniti.
- Petrucciani S. (2022), *Pensare con Marx*, Roma: Carocci.
- Pons S. (2006), *Berlinguer e la fine del comunismo*, Torino: Einaudi.
- Romano O. (2015), *L'ambigua potenza del marxismo all'alba del neo-orizzontalismo. Il caso dell'école barisienne*, in Vacca G. (a cura di), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Roma: Carocci, 445-461.
- Turchetto M. (a cura di) (2006), *Leggere il Capitale*, Milano: Mimesis.
- Vacca G. (2018), *L'Italia contesa. Comunisti e democristiani nel lungo dopoguerra italiano (1943-1978)*, Venezia: Marsilio.
- Vittoria A. (2000), *L'attività dell'Istituto Gramsci (1957-1979)*, in Lussana F., Vittoria A. (a cura di), *Il "lavoro culturale". Franco Ferri direttore della Biblioteca Feltrinelli e dell'Istituto Gramsci*, Roma: Carocci, 133-193.

The Marxist debate on ancient societies in Italy in the 1970s. For an account of still current research positions and perspectives

Leonardo Masone
Università degli Studi di Bari, leonardomasone@yahoo.it

Abstract

Within the Marxist-inspired Italian scientific community, the last quarter of 1900 represented a long period of content-based reflection on the relevance of Marx's theory and his practical action. The result was a long multidisciplinary debate from which the sciences of Antiquity were not exempt. This contribution focuses on two important collections of essays published in Italy between 1977 and 1978, providing a brief account of the themes addressed at the time and verifying, if possible, the relevance of some of the questions raised.

Keywords: Italian Marxism, Ancient Society, Greece, Slavery, Economic-social formations

Introduction

In the mid-1970s, a new critical reflection began within European Marxism and particularly within Italian Marxism. Thinkers of great depth such as Norberto Bobbio, Paolo Sylos Labini, Lucio Colletti, Claudio Napoleoni or Maurice Godelier and Louis Althusser on the international level focused in different ways on the *status quo* of Marxist thought, elaborating considerations on its crisis thematically witnessed by the slowdown of the hegemonic thrust of the prevailing left-wing cultures in the previous decade, by the failed transition from capitalism to socialism and by that passive revolution that found its highest expression in the "marcia dei quarantamila" in Turin. The crystallization of certain positions associated with the failure to critically confront Marxism with the empirical sciences of politics also led to a discouragement within the research venues. However, following the publication edited by Valentino Gerratana of Gramsci's *Quaderni dal Carcere*¹, for a short period, many interesting conferences followed one another with the intention of relaunching Marxist theoretical research towards the last quarter century. Among the various disciplines involved, ancient science also found its place. And among the most studied collective works are certainly *Marxismo e società antica* edited by Mario Vegetti² for Feltrinelli and *Marxist Analysis and Ancient Societies* edited by the Istituto Gramsci by Luigi Capogrossi, Andrea Giardina and Aldo Schiavone³. The present contribution aims to bring to light, mainly through the sources of the time, this important debate that invested the major historians and philosophers of the ancient world and tried to trace the scientific perimeter regarding the study hypotheses concerning the societies of Antiquity.

§1. The choice of themes

In Marxist intellectual circles after 1969 there was a need to rethink specific themes of investigation and to recalibrate certain positions in order to initiate new or renewed investigations. This need was shared by several Marxist-inspired thinkers who, in addition to observing what novelties could be derived from the choices of theory, wanted to establish a foundation, or at least a common problematic horizon, for the comparison and mutual utilization of the results of their own research. Many scholars

¹ Gramsci (1975).

² Vegetti (1977a).

³ Capogrossi *et al.* (1978).

agreed on a decisive assumption: the interdisciplinary of the investigations to be conducted would only be possible by starting from a theory of the object, capable of making the different approaches complementary. From the outset, an attempt was made to focus on a subject on which concrete research on ancient societies could be initiated. Hence the study of Marxian conceptual determinations, from the analysis of the forms of the division of labour in the *Die Deutsche Ideologie* to the relationship between commodity movement and the process of valorization conceived in *Das Capital*. Elements that also required a renewed critical examination of the *Grundrisse*, in which the historiographical implications of Marx's investigation also come to light⁴.

The central problem taken as the basis of the discussion is that between theoretical Marxism and historiography with the ancient world as its object. Relations that can only be mutually beneficial if they are freed from any dogmatic residue: on the one hand, they seem to be equipped for the theoretical level, on the other hand, for the questions of conscience of historians. On the one hand, therefore, the presence of our historiographical culture in a methodological key, i.e. in terms of correspondence, demonstrated or not, between a general explanation of reality and the facts narrated; on the other hand, the need for an approach to Marx's thought capable of grasping, within the present, the specificity of historical knowledge of antiquity. In this direction, the themes that take on epistemological value concern the analysis of the slave mode of production as part of a complex process of decomposition and comparison that historicizes modern categories of political economy, including the very idea of value, and criticizes capitalist valorization. Even the most abstract categories, such as that of labour, although effective for all epochs, are valid as the product of the historical conditions that created them⁵.

All epochs of production have common characteristics: production itself is an abstraction. Therefore, if abstractions are valid in relation to certain historical conditions, their actual validity is established through comparison. Although we are in the habit of reducing the functioning of a methodology within the confines of certain cognitive operations, a fundamental caveat for the Marxist historian that can be deduced from this new course of study concerns precisely the need to unite method and research altogether. By using the tools available at the present time we increase our knowledge of the past: the conceptual itinerary thus described has as its starting point the at least apparently more accomplished phenomenal forms. A new vision therefore emerges, more dynamic in contrast to the static nature of some Marxian postures that conceived of Marx's doctrine as an empirical scheme to be applied mechanically to historical study, as attested in the debates between the end of the 1800s and much of the first half of the 1900s⁶.

However, for some followers of historical materialism, anti-philologism implied a research perspective that was less attentive to the concrete and distinct, and thus favored the discovery of similarities and uniformities between past and present. It is Gramsci himself who most sharply criticizes this historiographical tendency, which causes the individual concreteness of facts to be lost, to which philological study must turn, and presupposes the reduction of historical materialism to mere sociology, i.e. to a scheme of hypothetical and conjectural history (Q. 4, XIII, 425). According to the Sardinian thinker, theory cannot be an abstract guide to historiography, but must be a conceptual connection between narrated history and history in motion, between the past represented in its actuality and the present that produces the representation (Q. 11, XVIII, 1433). Faced with the problem of the relationship between the philosophy of praxis and historiography, Gramsci points to a solution that consists in re-composing historical knowledge within the constitution of the philosophy of praxis. The author of the *Quaderni* continues to use the concept of methodology, which

⁴ Reflection initiated in Hobsbawm (1967, 11-16); for a study on this preface, see also Di Qual (2020, 173-235).

⁵ Marx (1976, 5-37).

⁶ One thinks of the Ciccotti (1899), Barbagallo (1916) and Salvioli (1929) orientations that had prompted Momigliano (1966, 804) to speak of "Marxismo attenuato". See Mazza (1976, 100-124) who highlighted the structural distance between Barbagallo's writings and Marxism. More recently, see Taccola (2022, 139-184).

in itself lends itself to the misunderstanding of a split between theory and history. Instead, he proposes a historical methodology by discarding as metaphysical “any systematic formulation that posed itself as extra-historical truth, as an abstract universal outside of time and space” (Q. 11, XVIII, 1402).

This Gramscian idea would serve as a methodological reference for studies on the ancient world, which in Italy saw an important development precisely through the numerous essays that, in the second half of the 1970s, gave rise to the two collected works that are the subject of this article. There is, in short, a progressive discovery of Marxian work that leads one to rethink Marxism not as a complex of formulas, but as a theory open to the acquisition of new knowledge, capable of sharing and enhancing the ‘sense of history’ and scientific research. While preserving Marx’s fundamental insights into the study of ancient societies, the purpose of those essays was to initiate a process of analysis that, without altering those theoretical structures, would integrate them with the data of the most recent historical-archaeological discoveries.

§2. Marxism and Ancient Society

Already a few months before Vegetti’s editorship, the journal *Quaderni di Storia* directed by Luciano Canfora had published an important four-part article introducing the theme of the possible relationship between Marxist theories and the categories of the ancient world⁷. A preview to the more reasoned text that saw its first edition in September of the same year. That book brought together a number of contributions that had already been published and then translated into Italian by numerous scholars from different geographical areas, also bearing witness to how the topic of Marxist theories applied to the ancient social and economic panorama interested the research of the most varied academic circles.

The collection addresses an important challenge that moves simultaneously in the space of historiographic and theoretical interpretation. On the one hand, there is the interest that Marxism plays in a well-established field of disciplinary knowledge in an attempt to transform a system of knowledge, to unveil its implicit ideology, to found a new practice of cultural work. On the other hand, there is the challenge that ancient society poses to the ability to understand Marxist theory. Marx argues that the Greeks and Romans also had their own production process and thus an economy. As obvious as this assertion that gives structural priority to the economic dimension may seem, it points to the problem of the forms that this process of production determines. One of them is certainly the slave mode of production. Although Marx never explicitly states the periodization in which his research is interested, it is possible to frame his interest in that line of fracture between the ancient community and more mature slavery, which can be roughly identified in the Fourth-Century Athens and Second-Century Rome⁸. In Hellenic societies, the characteristic features are the land and the community of owners in possession of it as well as the rights of citizenship. The space is the *pòlis* within which the *chòra* is also considered. The land that the community owns is the inorganic nature of the living individual, simultaneously a means and an object of labour.

The first article was reserved for Sergej Utchenko, one of the leading Soviet historians of Antiquity⁹. The Russian scholar's already strongly suggestive assumption is that in order to study the ancient world, it is necessary to have a correct conception of the classes and class structure that slave society experienced. The problem of classes and class struggle in the ancient world has been a very significant issue within the community of Marxist historians, and the Soviet community in particular. However, Utchenko posed fundamental methodological caveats for understanding the level of the approach to historical science in the Russian Academies: there is no clear-cut position on the

⁷ Lanza, Vegetti (1977, 75-89).

⁸ Vegetti (1977b, 17).

⁹ Utchenko (1977, 69-79). This is, however, a republication of an article already published in 1957 in the French journal *La Nouvelle Critique*.

possibility of speaking of fundamental and transitory classes. Ancient society consisted of freemen and slaves. The latter belonged to the exploited and oppressed class. It is clear that neither classes nor antagonistic contradictions existed within primitive communities. The premise of the appearance of social classes according to the authoritative exponent of the Moscow school is provided by the increase in labour productivity, which gives the possibility of alienating the product, and then by the emergence of private property, which determines the development of inequalities¹⁰. In Athens, this qualitative difference was produced at the time of the revolutions of Solon and Clisthenes: the Athenian *dèmos* between the 6th and 5th centuries did not represent a homogeneous social category, comprising on the one hand small and medium-sized landowners, and on the other heterogeneous citizen elements such as merchants and artisans, workshop owners and oarsmen (Ps-Xen., *Ath.Pol.*, I, 2). If, however, in Athens the new slave-ruling group of the classical period came from the *dèmos*, the same phenomenon did not occur in Rome, because it emerged from the plebs and not within the patrician community, until the creation at the time of the Gracchi of the new class of knights¹¹. George Thomson, on the other hand, analyzed the phenomenon of slavery by following another paradigm that related instead to the commercial developments of the democratic *pòleis*. The thesis, in fact, was as follows: from the 6th century onwards, commercial growth and with it the advancement of technology led to new pockets of wealth and, at the same time, to new demands for citizenship that found greater acceptance in the new democratic constitution. But at the same time, those commercial developments demanded new labour and thus an increase in new exploited people, the slaves, who contributed to democratic developments¹². Thomson, therefore, proposed in summary a kind of pattern: commercial growth-slavery-democracy. This thesis, however, has been largely superseded by subsequent scientific studies.

However, it was the essays by Moses Israel Finley and Jean-Pierre Vernant that gave further prestige to the volume¹³. The question posed by the British nationalized American historian was already defined in the title: *Was Greek civilization based on Slave Labour?* emphasizing the wide lexical range available in the Greek language to define the slave (from the archaic *dèmos* to *dòulos*, *andràpodos*, *tetràpodos*, *oikèus* or *sòma* in the Hellenistic period), Finley works from two assumptions: at all times and in all places, the Greek world has relied on some form of slave labour to satisfy its needs, whether public or private; with very rare exceptions, there were always a substantial number of free men engaged in productive activity. Free men worked the land they owned or rented, either in their own shops or at home as artisans. On the basis of these two general considerations, the problem of slavery in ancient society can be posed. By this is meant the *status quo* a man is a possession of another man, for the law and public opinion¹⁴. After a careful analysis of *Chattel-Slavery* and *Ilotism*, the two authentic forms of Greek slavery, Finley puts forward the convincing idea that the Greek economy cannot be defined as slave-owning because the contribution of slave labour to the overall economic viability is decidedly limited and secondary. However, with the exception of politics, where no slave ever held public office in deliberative institutions, there was no productive, or unproductive, public or private activity that was not performed by slaves. After exploring these positions in great historical detail, Finley defined ancient societies, and the Greek

¹⁰ Ivi, 72-73.

¹¹ Ivi, 77.

¹² Thomson (1977, 80-100). In fact, this essay had also been published in *Studies in Ancient Greek Society* in 1955.

¹³ Finley (1977, 132-156); Vernant (1977, 187-204). The former had already seen the light in 1959 in *Historia* and the latter in 1965 in the journal *Eirene*.

¹⁴ Finley (1977, 132-133).

society in particular, as a slave society¹⁵. But this was not the only careful historical judgement that the British thinker still bequeathed¹⁶.

Vernant, on the other hand, dwells on the idea of class struggle in ancient Greece after the brilliant work of Charles Parain who instead traced its specific features in the ancient world also through the ancient sources used by Marx, from Aristotle to Diodorus Siculus¹⁷. For Marxists, indeed, the ancient world constitutes a class society that can be defined in its typical form as the slave mode of production. However, the reduction of the history of Antiquity to the rigid opposition between slaves and slave-owners runs the risk of making no real scientific contribution to the work of historians. First of all, because slavery, too, has its history, its genesis and development due to certain particular modes of land appropriation and, consequently, its extension: not all ancient societies can be called slave-owning indiscriminately¹⁸. According to Vernant, Marxists must consider slavery dialectically, in its becoming, insofar as it gives the social relations of Antiquity their own specific character: the perspective is not the same for the historian of Greece and the historian of Rome. It is possible to speak of fundamental contradiction and main contradiction because Marxist analysis, while examining each social formation as a totality, distinguishes multiple levels, each with its own structure, its own movement¹⁹. The contradictions of a social system can be located within a level or between different levels. The well-known Marxist scheme responds to this: productive forces, economic relations of production, socio-political regimes, forms of thought and ideologies. In the capitalist society studied by Marx, the class contradictions, which pit proletarians against capitalists on the socio-political level, correspond to the contradictions that pit the more collective and public character of the production processes against the increasingly private character of the ownership of these means of production. The class struggles, which are expressed in social and political conflicts and which form the concrete matter of history, coincide with what was manifested as the fundamental contradiction of the capitalist mode of production, within the abstract analysis of political economy. This is why the definition of classes and class struggle must show how these human groups and their dynamics are rooted at all levels of social reality, from top to bottom, in overlapping contradictions. This correspondence of contradictions at different levels explains how, in the modern era, the working class brings in a new society. Its struggle and the eventual result of state appropriation bring about a radical transformation at the level of social relations in connection with a new advancement of the productive forces. The situation in the ancient world is different: this theoretical scheme cannot be applied to those societies *tout court*, not least because the slave class does not bring with it any new society²⁰. A hypothetical political victory of the slaves would not have called into question the relations of production or changed the forms of ownership.

Most of these historians, therefore, agreed that even if the slave revolts had taken on the character of an organized political struggle, they remained without prospects and could not have resulted in a transformation of the dissociated system of production. That is, they could not lead to a change in society.

¹⁵ Ivi, 151-156. Hypothesis confirmed by Austin, Vidal Naquet (1977, 221-222).

¹⁶ On the intellectual and scientific legacy of Moses Israel Finley, see recently Fantasia (2022, 5-40).

¹⁷ Parain (1977, 157-186). The essay by Ste. Croix that appears last in the volume also focuses on the relationship between Marx's class gate and ancient history. *Cfr.* Ste. Croix (1977, 289-312). According to the French archaeologist, the deepest opposition, which gave ancient societies their specific character in relation to medieval and modern societies, is the free man-slave opposition, at least since the slave mode of production became the dominant one. *Cfr.* Parain (1977, 168-169).

¹⁸ Vernant (1977, 187-188).

¹⁹ *Cfr.* Giardina (2007, 15-31).

²⁰ Ivi, 189-190.

§3. Economic-social formations, economic formation of society, social formations

On February 1978 saw the publication of another important text on Marxist studies of ancient societies. While the volume edited by Vegetti collected the international essays considered fundamental for the problematization of Marxist studies on ancient societies, the new *Marxist Analysis and Ancient Society* is characterized by the original elaboration of Marxist investigations in Italy. In all the papers, the principle that the past can be explained from the present, and not vice versa, was taken as the object of historiographic work. Schiavone, for example, spoke in this regard of a “invadenza logica, epistemica del presente rispetto al passato”²¹, highlighting how this methodological centrality is in fact the primacy of a theory that deciphers the ordered reality of modern abstractions, breaking down its internal dynamics, but also tracing its genesis. The entire investigation conducted by Marx in the *Formen*, for example, is based on the modern discovery of the split between free labour and the objective conditions of its realization. From this, the original meaning of the property of man's relationship with the natural conditions of production is reconstructed. For the German philosopher, pre-capitalist forms of property are understood as the social forms in which subjective conditions, hence producers, relate to objective conditions, hence the means of production. This is followed by a further determination of these conditions that stems from an analysis of ancient property as seen in its differential elements to modern cleavage. The forms of these natural conditions of production are twofold: the existence of man as a member of the community, and thus the very existence of the community that is constructed by him; the relationship to the land through the community, as collective land ownership that is simultaneously individual possession for the individual, while the land and its cultivation remain common²². The two terms of the comparison, however, are economic theory and economic history: the hypothetical nucleus from which the work of the scholars involved departs tends to overturn the historicist logic, and in general all forms of positivism, affirming that economic theory precedes economic history, that is, it founds it since it defines in the form of the categories of political economy the essence of the economic relations whose genesis and evolution the historian reconstructs. But this does not mean that one can elaborate such a theory without taking into account the historical materials at one's disposal. The investigation of historical materials accompanies the genesis of the theory: capital, once historically developed, creates its own conditions of existence²³. However, it is the discontinuity inherent in the formation of capital that characterizes the domination of capital itself in different historical epochs: the present landed property generated by capital is markedly different from that of the past. In the present, previous forms are broken. While acknowledging this intrinsic feature, Marx does not entirely erase the past-present nexus. Marx poses the problem of historical knowledge of the past as a specific historiographic dimension of a theory of the historical process open to the future of capitalist society, made possible by the critique of bourgeois economy²⁴. There are not a few texts in which the German philosopher articulates this close connection between theory of the present and historical analysis. The essays by Lorenzo Calabi and Aldo Schiavone focus on some of them.

The first starts precisely from the debate that began at the beginning of the decade on the notions of “economic-social formations”, of “economic formation of society”, of “social formations” determined through the definition of the social relations of production dominant in them from time to time²⁵. In fact, Calabi argues, it is initially appropriate to use such locutions rather than ‘modes of production’, not only for historical or historiographical reasons, but also because they imply a broader

²¹ Schiavone (1978, 78).

²² Marx (1976, 468-473).

²³ Ivi, 436.

²⁴ Schiavone (1978, 80).

²⁵ Cfr. Sereni (1970); Gerratana (1972); Luporini (1972); see also Redolfi Riva (2009, 111-125)

horizon within which the very concept of 'mode of production' can be placed, which in turn includes the determination of the social relations on the basis of which production is carried out²⁶. The report also sets out to investigate whether from Marx's work, from the notions he uses and from the relationship he establishes between the science of the form of value and the history of capital, it is possible to derive categories predictable in a renewed historiographical work and to deduce significant and consistent areas of research in this direction. The exact comprehension of Marx's work, as well as the correct formulation of the indications that can be derived from it for the analysis of both the present and the past, depend on the notion of 'form': no real historical crisis is in itself explained by the representation of the general form of the capitalist crisis, just as no real capitalist crisis is comprehensible if one prescind from the representation of the general form inherent in the concept of capital, or in its abstract determination of commodity, social form of labour products and form of value²⁷.

This theoretical premise, in extreme synthesis, makes it possible to affirm a decisive aspect: the dominant socio-economic forms are always subordinate to the historically changing forms of capital, and the examination of land ownership and its rents demonstrates this²⁸. It is tied to the land and to the first form of production of all societies in some way established, namely agriculture. Although a certain form of agriculture appears only sporadically in pastoral peoples (a dynamic that Marx himself takes into account), where there are stable populations, agricultural activities predominate and with them forms of land ownership organization, such as Greek and Roman or feudal societies²⁹. In all forms in which land rent dominates, the relationship with nature is predominant. In those, however, where capital dominates, the historically produced social element prevails. Land rent cannot be understood without capital, while capital survives even without land rent³⁰. Calabi, however, considers some necessary clarifications to be urgent. The reversal of the relation of domination between the natural element and the social element, dependent on the historical domination of capital, does not mean that a previously existing category or social relation historically evolves into the same category modified by its subordination to capital: seigniorial land rent and capitalist land rent are two historically heterogeneous categories, whose heterogeneity is demonstrated despite their common link to land. The dislocation of the different categories, their relationship of subordination, as well as their very identification, are therefore matters of scientific and historiographical determination from time to time³¹. However, whatever the social forms of production, workers and means of production always remain its factors. But both are such only theoretically in their state of mutual separation; in order for production to take place, they must come together³². The particular way in which this union is realized distinguishes the various economic epochs in the structure of society: in this sense, the invention of surplus workers, i.e. men without property who work, belongs only to the era of capital.

Ancient society never experienced an overpopulation crisis in the sense of surplus labour; in other words, there was never an overabundance of slaves, of whom, if anything, there was a scarcity. The most relevant points that emerged from the first two articulate speeches concerned, therefore, the criticism of a certain type of Marxist historicism in favor of a 'structuralist' perspective, in which the problem of continuity, or rather of pre-capitalist economic-social formations and modes of production, do not represent a rigid continuity in time, but rather logical-historical successions, or rather regroupings of a qualitative type within those 'complex systems' that are modes of production. Ultimately, how can one not fall back into the old vices of a dialectical Marxism, in which one thought

²⁶ Calabi (1978, 48-49).

²⁷ Ivi, 53.

²⁸ *Cfr.* Simoni (2006).

²⁹ On the relationship between classes and politics in republican Rome, *see* Schiavone (1979, 33-70).

³⁰ Marx (1976, 34).

³¹ Calabi (1978, 57).

³² Marx (1968, 41).

of a perfect linearity of the historical process, without posing the problem of the transition of pre-capitalist economic-social forms and modes of production?

Personal dependency relationships are the earliest social forms in which human productivity develops only in narrow circles. Personal independence founded on material dependence is the second historical form in which a general social replacement system, a system of universal relations and needs, comes into being. Free individuality, founded on the universal development of individuals and the subordination of their collective productivity, as a social heritage constitutes the third historical stage: the first primitive type creates the conditions for the second historical stage, the ancient one, which in turn creates the conditions for the third³³. Both patriarchal, ancient and even feudal conditions collapse with the development of trade, luxury, money and exchange value to the same extent as modern society develops in parallel. However, these historical stages are intermediate moments characterized by the imposition of the phenomenal form of exchange value on the product of labour or part of it. The question is how far this product is mediated by a social process to become a means of subsistence and how far it is directly. For Marx, the problem is to define historical systems in which exchange value plays only a collateral role with respect to use value³⁴. A problem that could only be posed in close connection with the sterilization of the modern concept of exchange value, i.e. with the procedure that reveals, behind the fetishism of commodities, human value and, behind the abstraction of exchange, the expropriation and material dependence of the formally free man. On the other hand, what are the different collateral forms of exchange value with respect to use value, how it can reach positions of supremacy of monetary wealth and trade, is a matter for historical research. Ancient man, for instance, could immediately buy a slave, but a slave with his labour could not directly buy money³⁵. This is in fact one of the themes brought into sharper focus by Mario Mazza's and Domenico Musti's contributions³⁶. In them, the perfect overlap between exchange value and use value, and the tension between the development of slave production and the movement of commercial capital appear not only as internal acquisitions of Marxian texts, but as subject matter for research within a renewed historiographical horizon. The first of the aforementioned articles aims at a systematic analysis of the succession of passages in which Marx deals with ancient slavery, from the *Die Deutsche Ideologie* to the *Grundrisse*, then finding a more organic and accomplished form in *Das Capital*, in order to reason about the exact place in the general framework of his reflections on pre-capitalist economic formations³⁷.

Some of these considerations are explored in the essay by Musti, who in the first part of his paper recalled some possibilities for developing the historical discourse on the relationship between the slave mode of production and exchange value³⁸. Underlying the Marxian analysis of capitalism is the concept of the commodity as the unifying mediating element of capital and free labour. Between capital and labour there is a dialectical relationship of reciprocity based, however, on unbalanced power relations, in which capital is such insofar as it buys labour, which in turn sells itself to the former. Mediating between the two is the concept of the commodity. This capital-commodity-labour dynamic, typical of the capitalist production model, is less easily recognized in the ancient world. Between master and slave there is not that kind of mediation just mentioned: nothing unites them, except the immediate form of possession and exploitation recognizable even in the appropriation of the slave and his labour by the master. The idea of the commodity as the unifying element of the capitalist mode of production is the mechanism that governs the Marxian conception of history; it is the point of arrival to which those elements that in previous modes of production appear to exist for

³³ Marx (1976, 88-89).

³⁴ Ivi, 169.

³⁵ Ivi, 163-164.

³⁶ Mazza (1978, 107-145); Musti (1978, 147-174).

³⁷ Mazza (1978, 107-112).

³⁸ Musti (1978, 147-164).

themselves, arranged according to a natural order, which corresponds exactly to the inverse of the capitalist one, are pushed. In capitalism, the commodity form subjects everything to itself, reversing the natural succession. In Marxist terms, the reconstruction of the economic system of Antiquity means first of all to preserve this difference. The relations prevailing in pre-capitalist forms took on different modes in comparison to capitalist ones: between man and his production; between fundamental production and trade related to the development of exchange value never considered by the German philosopher as a *nexus rerum*, i.e. as a unifying element, although it dominated in the economy of ancient communities; between trade and industry or handicrafts; between master and slave in the slave mode of production; between the dominant communities in the ancient world and those expressing different economic forms, such as Athens, a commercial *polis* par excellence that represents a separate entity from the rest of the economy of the ancient world, being an intermediate activity distinct from production³⁹. Commercial capital is presented as an abstraction because it is not yet the dominant element in ancient societies. In those communities, therefore, a class, the merchants, is generated that is no longer involved in production, but only in the exchange of products.

Moreover, profitable commercial activity does not appear to be the only factor of development. A further condition in this direction is the simultaneous change in production relations and thus the creation of the free worker who sells his labour-power. But ancient societies are also based on servile labour, hence on the inequality of men and their labour power. The slave appears as a mere tool of the master, in the performance of the services the latter imposes, in an economy that is essentially agrarian-based. He, like the serf, is an organic accessory of the land lowered to an inorganic factor of production⁴⁰. Slavery is presented as a form of immediate forced labour unlike wage labour, which is instead forced labour mediated through exchange. But it is also useful to ask how the slave relates to the development of commercial forms of capital. In this, Marx is strongly influenced by Aristotle's readings (*Pol.*, I, 1257a)⁴¹: on the one hand, the particular position of chrematistics aimed at exchange, on the other hand, the great importance of slavery, which are closely linked⁴².

Conclusion

These important discussions encapsulated in the two volumes that are the historiographic subject of this contribution found contemporary and consequent development in various national scientific journals. Among them emerged, as mentioned, *Quaderni di Storia* in which those topics covered two successive issues from December 1978 to June 1979⁴³. The debate, however, highlighted the lack of a common theoretical framework between interpreters and the various disciplines capable of unifying investigations, whereas the identification of thematic objects pertained to a common investigative design. The study of the primitive mode of production, in which the land was owned by the tribe through the various historical-economic stages up to the in-depth study of the slave mode of production, are the topics on which the various speakers spend most time. It is precisely this last theme that represents the terrain most insisted upon to build a key to the renewal of Marxist interpretations.

By setting aside the obvious question as to what the outcome of the elaboration of a new Marxist historiography of the ancient world has been (an issue that is perhaps too broad and would go beyond

³⁹ Ivi, 150-151.

⁴⁰ Marx (1976, 196).

⁴¹ *Cfr.* Polanyi (1977, 101-130)

⁴² Musti (1978, 161-163).

⁴³ One of those articles had the clear aim of taking up precisely the debate that arose from the publication of the Istituto Gramsci, *cfr.* Bretone, Canfora, Clemente, Pani, Silvestri (1978, 5-38). *Cfr.* Di Benedetto (1978, 53-98) in the same issue. The discussion continued in the following issue, *see* Vegetti (1979, 247-250), Sichirrollo (1979, 251-254), Ricci Garotti (1979, 255-258), Hemmerdinger (1979, 259-262).

the confines of this article, not least because it is probably intertwined with the crisis of Italian Marxism in the early 1980s in fields outside and broader than antiquistics), it is nonetheless appropriate to point out some internal issues about the way ancient society and its relation to slavery are conceived. For example, is it possible to speak of ancient society in the singular or of 'ancient societies'? Behind this way of conceiving of antiquity is there perhaps still a classicist and/or evolutionary bias that thinks of the ancient world in a unitary way? Based on the different approaches of the Marxist scholars cited above who proceeded in an anti-historicist manner, sometimes approaching structuralism, is it possible to think of a clear discontinuity between different social models (not only between Greece and Rome, but also between republican Rome, mature empire, and late empire), or is it still useful to think of the ancient world as a Greco-Roman world? Does thinking of antiquity only in Greco-Roman terms conceal a Eurocentric bias, which has in part slowed down the potentially productive outcomes of this kind of historiography? Would a proper elaboration of a contamination with the categories adopted by anthropology have been useful? These are questions that could be developed precisely from that 'ancient society,' in the singular, which could perhaps unveil some critical points that have prevented the further development of the debate.

Marx assigns slavery a dynamic and transitory role in the process of separating the worker from the means of production. In the form in which the slave is in a proprietary relationship only with the means of subsistence, he finds himself in the natural condition of a working subject, without having a proprietary relationship with either the land or the tools, hence not even with labour itself. Slavery is posited as a situation historically dissolved in the presence of the worker's relationship to the conditions of production that have the form of capital. In the *Die Deutsche Ideologie*, primitive social organization is presented as in separate moments, in which ownership was tribal and the division of labour is not yet really developed and is shown as an extension of the division of family roles: patriarchal chiefs, other members of the tribe, finally the slaves. In a second phase, alongside the tribal community property comes individual property, however subordinate to collective property, in which, however, the presence of slaves is a fixed feature. From those volumes and the overall debate, one of the fundamental themes that emerges in the light of the data collected is summarized in the following question: is it possible to speak of a slave economy or only of a slave society as far as the ancient world is concerned?

The history of economic processes is the history of relations between men. Here, however, some fundamental aspects must be considered: those of quantity, those of conflict and those relating to the relationship with production processes⁴⁴. The first case concerns the problem of the number of slaves: unfortunately, the lack of statistical data is a strong analytical limitation and therefore more attention must be paid to the function of slaves, the relationship with free labour and the intermediate forms between these two dimensions. As for the second case, data on conflict may represent an argument for or against the conception of slavery as an antagonistic relationship. Finally, a decisive element for understanding the slave phenomenon concerns the relationship with the set of production processes that present themselves as factors in the separation of labour: it was a question of dividing the network of slave labour productivity. The productivity of slave labour appears in Marx's eyes only secondary to the relations of production in which it takes place. Slave labour does not appear to him to be directed towards the formation of capital because it often disappears into an unproductive surplus-product, such as works of art, religious buildings, public works. Indirectly, however, the slave can contribute to the development of commercial capital to the extent that the land rent can find utilization in a field other than agriculture. Indirectly, then, slavery participates in the two economic forms that stand side by side in the Marxian vision of Antiquity, of which that based on land ownership is prevalent⁴⁵. As stated in Book II of *Das Capital*, slavery predominantly participates in natural-based economic processes, and then in the more complex forms connected with commercial development,

⁴⁴ Musti (1978, 164-ss.).

⁴⁵ Ivi, 166.

never subordinate, however, to industrial or artisanal development. On the other hand, it would be risky to focus only on the slave mode of production while avoiding clarifying the systematic context in which it is rooted. Moreover, the Athenian economy was based on production on a limited scale and thus slave labour may have been of limited importance. Or, on the contrary, was it precisely because it was based on small-scale production that servile labour was surreptitiously insinuated into all sectors of production? In any case, regardless of the reasons that would lead the scholar to opt for one or the other answer, the question that emerges from the debate of those years, i.e. whether the ancient one can be considered a slave economy or a slave society, is still topical. And a necessary starting point for historical and philosophical research.

REFERENCES

- Austin M., Vidal Naquet P. (1977), *Economie e società nella Grecia antica*, in Vegetti M. (a cura di), *Marxismo e società antica*, Milano: Feltrinelli, 205-230.
- Barbagallo C. (1916), *Il Materialismo storico*, Milano: Federazione italiana delle Biblioteche popolari.
- Bretone M., Canfora L., Clemente G., Pani M., Silvestri M. (1978), *Per una discussione su marxismo e studi antichi. Dibattito su "Analisi marxista e società antiche"*, in «Quaderni di Storia», 6: 5-38.
- Calabi L. (1978), *Categorie marxiste e analisi del mondo antico*, in Capogrossi L., Giardina A., Schiavone A. (a cura di), *Analisi Marxista e società antiche*, Roma: Editori Riuniti-Istituto Gramsci.
- Capogrossi L., Giardina A., Schiavone A. (a cura di) (1978), *Analisi Marxista e società antiche*, Roma: Editori Riuniti-Istituto Gramsci.
- Ciccotti E. (1899), *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico*, Torino: F.lli Bocca.
- Di Benedetto V. (1978), *Appunti su marxismo e mondo antico*, in «Quaderni di Storia», vol. 8: 53-98.
- Di Qual A. (2020), *Eric J. Hobsbawm tra comunismo britannico e comunismo italiano*, Venezia: Edizioni Ca'Foscari.
- Fantasia U. (2022), *Un nuovo «miracolo greco»? L'economia della Grecia antica cinquant'anni dopo Finley*, in «Studi Storici», 1-63: 5-40.
- Finley M.I. (1977), *La civiltà greca si fondava sul lavoro degli schiavi?*, in Vegetti M. (a cura di), *Marxismo e società antica*, Milano: Feltrinelli, 132-156.
- Gerratana V. (1972), *Formazione sociale e società di transizione*, in «Quaderni di Critica Marxista», 1: 44-80.
- Giardina A. (2007), *Marxism and Historiography: Perspectives on Roman History*, in C.Wickham (ed.), *Marxist History-writing for the Twenty-first Century*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Hemmerdinger B. (1979), *Marxisme et Histoire de l'Antiquité*, in «Quaderni di Storia», 9: 259-262.
- Hobsbawm E. (1964), *Preface*, in Marx K., *Pre-capitalist Economic Formations*, London: Lawrence & Wishart; trad. it. *Prefazione*, in Marx K., *Forme economiche precapitalistiche*, Roma: Editori Riuniti 1967, 7-67.
- Lanza D., Vegetti M. (1977), *Tra Marx e gli antichi*, in «Quaderni di Storia», 5: 75-89.
- Luporini C. (1972), *Marx secondo Marx*, in «Critica marxista», 2-3: 48-118.
- Marx K. (1939), *Grundrisse*, Mosca: IMEL; tr.it, Marx K., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Torino: Einaudi 1976.
- Marx K. (1968), *Il capitale. Libro secondo*, tr. it. di R.Panzieri, Roma: Editori Riuniti, Roma.
- Mazza M. (1976), *Marxismo e storia antica. Note sulla storiografia marxista in Italia*, in «Studi Storici», vol. 2/17: 100-124.

- (1978), *Marx sulla schiavitù antica. Note di lettura*, in Capogrossi L., Giardina A., Schiavone A. (A cura di), *Analisi Marxista e società antiche*, Roma: Editori Riuniti-Istituto Gramsci, 107-145.
- Momigliano A. (1966), *Tesi per una discussione sugli studi classici in Italia e i loro problemi metodici (De Homine, 9-10, 1964, pp. 163-164)*, in Id. (a cura di), *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del Mondo antico*, I, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 803-805.
- Musti D. (1978), *Per una ricerca sul valore di scambio nel modo di produzione schiavistico*, in Capogrossi L., Giardina A., Schiavone A. (a cura di), *Analisi Marxista e società antiche*, Roma: Editori Riuniti-Istituto Gramsci, 147-174.
- Parain C. (1977), *I caratteri specifici della lotta di classe nell'antichità classica*, in Vegetti M. (a cura di), *Marxismo e società antica*, Milano: Feltrinelli, 157-186.
- Polanyi K. C. (1977), *Aristotele scopre l'economia*, in Vegetti M. (a cura di), *Marxismo e società antica*, Milano: Feltrinelli, 101-130.
- Redolfi Riva T. (2009), *La nozione di formazione economico-sociale nel marxismo di Emilio Sereni*, in «Il Pensiero Economico», 1-17: 111-124.
- Ricci Garotti L. (1979), *Marx non è un tribunale della filosofia*, in «Quaderni di Storia», 9: 255-258.
- Salvioli G. (1929), *Il capitalismo antico (Storia dell'economia romana)*, Bari: Laterza.
- Schiavone A. (1978), *Per una rilettura delle «Formen»: teoria della storia, domino del valore d'uso e funzione dell'ideologia*, in Capogrossi L., Giardina A., Schiavone A. (a cura di) (1978), *Analisi Marxista e società antiche*, Roma: Editori Riuniti-Istituto Gramsci, 75-106.
- (1979), *Classi e Politica in una società precapitalistica. Il caso di Roma repubblica*, in «Quaderni di Storia», 9: 33-70
- Sereni E. (1970), *Da Marx a Lenin: la Categoria di «formazione economico-sociale»*, in «Quaderni di Critica Marxista», 4: 30-79.
- Sichirolo L. (1979), *Lettere alla Redazione*, in «Quaderni di Storia», 9: 251-254.
- Simoni N. (2006), *Tra Marx e Lenin. La discussione sul concetto di formazione economico-sociale*, Napoli: La città del sole.
- Ste. Croix G.E.M. (1977), *Karl Marx e la storia dell'antichità classica*, in Vegetti M. (a cura di), *Marxismo e società antica*, Milano: Feltrinelli, 289-312.
- Taccola S. (2022), *Categoria marxiste e storiografia del mondo antico*, Roma: Manifestolibri.
- Thomson G. (1977), *Mercato e democrazia in Grecia*, in Vegetti M. (a cura di), *Marxismo e società antica*, Milano: Feltrinelli, 80-100.
- Utchenko S.L. (1977), *Classi e struttura di classe nella società schiavista antica*, in Vegetti M. (a cura di), *Marxismo e società antica*, Milano: Feltrinelli, 69-79.
- Vegetti M. (a cura di) (1977a), *Marxismo e società antica*, Milano: Feltrinelli.
- (1977b), *Introduzione*, in Vegetti M. (a cura di) (1977), *Marxismo e società antica*, Milano: Feltrinelli, 11-68.
- Vegetti M. (1979), *Confessioni di un agente provocatore*, in «Quaderni di Storia», 9: 247-250.
- Vernant J.-P. (1977), *La lotta i classe nella Grecia antica*, in Vegetti M. (a cura di), *Marxismo e società antica*, Milano: Feltrinelli, 187-204.

Il dibattito teorico-politico su Gramsci negli anni Settanta

Guido Liguori
Università della Calabria, guidoliguori19@gmail.com

Abstract

The Seventies constitute the moment of maximum development of Gramsci's presence in Italian public debate. And, at least for some decisive aspects, they also represent the apogee of Gramscian studies in Italy which remains, despite the phases of decline that have alternated with those of greater diffusion, the country in which the development of the study of the Sardinian author has undoubtedly achieved – for easily understandable reasons, linked above all to the language in which his works were written and edited, and to their intrinsic difficulty – the most relevant results, in terms of in-depth analysis and understanding.

In fact, it is true that there are countries or political-cultural contexts in which today Gramsci appears to be more present on the public scene than in Italy – this is true or was true, I believe, especially with regards to Brazil – the myth of a Gramsci more read or studied abroad than in his own country. There is no shortage of notable scholars in many different contexts. But in most cases these are scholars capable of reading Gramsci and the related secondary literature in Italian. The effort to translate and publish, above all, Gramsci's complete writings in other languages, and in critical editions, should therefore be hoped and encouraged, as a prerequisite for a continuously greater in-depth study of his research.

Keywords: Gramsci, Public Debate, Historical Bloc, Hegemony, Dialectic.

§1. Cagliari 1967

Per la comprensione del dibattito su Gramsci in Italia negli anni Settanta, conviene probabilmente dividere il decennio in due parti. Una prima parte, che arriva fino alla pubblicazione nel 1975 dell'edizione critica dei *Quaderni del carcere* a cura di Valentino Gerratana, è contraddistinta da una serie di studi per il tempo innovativi, che reagivano per alcuni aspetti al convegno gramsciano di Cagliari del 1967 (di cui dirò) e che fecero compiere alla conoscenza di Gramsci e soprattutto del suo pensiero un vero e proprio *salto di qualità*. Una seconda parte del decennio, invece, che è più rilevante dal punto di vista *politico*, ovvero del dibattito pubblico, e si interseca: *a*) con la cosiddetta "questione comunista", cioè con la speranza di un *sorpasso* elettorale del Pci sulla Dc, e poi con i governi di solidarietà nazionale e le polemiche che ne derivarono; *b*) con la crescente polemica tra comunisti e socialisti del tempo, a partire dal "nuovo corso" craxiano, una polemica a tutto campo, in cui fu coinvolto anche Gramsci.

Alle spalle degli anni Settanta vi era l'onda lunga del secondo biennio rosso 1968-1969, che determinò in Italia una inedita e prolungata fortuna di tutti o quasi gli autori della tradizione marxista, e con essi anche di Gramsci. Sul piano degli studi gramsciani propriamente detti, l'antecedente più immediato era il convegno di Cagliari del 1967, i cui atti vennero pubblicati due anni dopo¹. Un convegno che, benché non fosse stato in realtà univoco, fin dal titolo – *Gramsci e la cultura contemporanea* – rischiava di incasellare Gramsci in quel ruolo di "grande intellettuale" che gli era stato assegnato dopo la guerra e fino a metà degli anni Cinquanta, quando sia la pubblicazione degli scritti del Biennio rosso, sia le novità del XX Congresso avevano concorso a far ritornare sulla scena, giustamente e inevitabilmente, il Gramsci militante, dirigente e pensatore *politico*. Anche Togliatti

¹ Cfr. Rossi (1969).

aveva sposato quella nuova stagione delle interpretazioni gramsciane, non solo coi celebri scritti del 1958 su *Gramsci e il leninismo*, ma anche spingendo a fondo sulla necessità della contestualizzazione storica del pensiero del grande comunista sardo, pena il rischio di non comprenderne appieno l'elaborazione teorica².

Il convegno cagliaritano – pur proponendo di riportare di fatto Gramsci dentro una tradizionale divisione del sapere, di tipo accademico – aveva dato un contributo all'opera di storicizzazione del pensiero gramsciano, soprattutto grazie alla relazione di Ernesto Ragionieri (un grande storico comunista), che aveva cercato di inserire Gramsci nel contesto del movimento comunista internazionale: un salto di qualità notevole nella direzione di una corretta comprensione dell'autore dei *Quaderni*. Era probabilmente, quella di Ragionieri, anche una risposta (credo non del tutto sufficiente però) alla cultura marxista degli anni immediatamente precedenti, ad esempio alle posizioni *teoreticiste* di Louis Althusser, che avevano fatto breccia anche nel marxismo italiano: basti pensare a Cesare Luporini, che se ne fece alfiere, promuovendo la pubblicazione dell'althusseriano *Pour Marx* presso gli Editori Riuniti nel 1967, con una sua autorevole *Nota introduttiva*³.

Il convegno cagliaritano, tuttavia, passò alla storia (almeno alla piccola storia delle interpretazioni gramsciane) soprattutto per un aspetto diverso: il segno fondamentale che gli venne dato da Norberto Bobbio con una relazione – più volte ristampata e presto divenuta celebre – su *Gramsci e la concezione della società civile*. Lo studioso torinese vi vedeva una sorta di «rovesciamento» di Gramsci rispetto a Marx. Perché in Gramsci «il momento attivo» della storia starebbe sì nella società civile. Ma mentre per Marx tale «momento attivo» («il teatro di ogni storia») era nella struttura, per Gramsci esso era da ricercarsi, per il filosofo torinese, nella sovrastrutturale. Cioè la società civile comprenderebbe per Gramsci «non già “il complesso delle relazioni materiali” bensì tutto il complesso delle relazioni ideologico-culturali»⁴. Per Marx il «teatro della storia» era la struttura, l'economia, per Gramsci la sovrastruttura, la cultura, il mondo delle idee. Gramsci era dunque, per Bobbio, soprattutto il teorico delle sovrastrutture.

La lettura di Bobbio ebbe larga eco e ancora oggi si incontrano generosi riconoscimenti a essa tributati. Ma questa lettura di Bobbio – particolare non proprio secondario – era in buona parte sbagliata. In primo luogo perché presupponeva una visione semplificata del rapporto tra struttura e sovrastruttura: si fondava su una lettura *meccanicistica* del rapporto tra i due termini della celebre metafora marxiana, dove la determinazione di uno dei due era letta come *determinazione forte e immediata* dell'altro.

Tale distinzione in Gramsci, in realtà, era *metodica* e non organica. Gramsci è il marxista dialettico per eccellenza e per questo nella sua opera matura è centrale il concetto di «blocco storico», ovvero di unità dialettica di struttura e sovrastruttura⁵. È indubbio che in Gramsci vi sia un primato della soggettività e della politica, ma il suo tentativo di costruire una teoria della politica e delle forme ideologiche era pur sempre *a partire da Marx*.

Nel marxismo di Gramsci, inoltre, irrompevano le novità registrate nel rapporto tra economia e politica nel Novecento: l'allargamento dell'intervento statale nella sfera della produzione, l'opera di organizzazione con cui la politica si rapporta alla società. Bobbio non coglieva questo elemento fondamentale anche per il carattere fortemente dicotomico del suo pensiero antidialettico e per il carattere in fin dei conti idealistico del suo discorso, in cui si va da dottrina a dottrina, da teoria a teoria, senza che mai compaia il loro referente reale: la storia e la politica. Si restava sempre nella sfera della cultura.

La relazione di Bobbio diede luogo, già nell'ambito del convegno cagliaritano, a molte reazioni.

² Per gli scritti togliattiani delle varie stagioni interpretative sull'antico compagno dell'«Ordine Nuovo» cfr. Togliatti (2013).

³ Althusser (1967).

⁴ Bobbio (1969, 85).

⁵ Voza (2009), (*sub voce*).

Alcune di queste critiche a Bobbio erano già presenti nell'intervento a caldo fatto da Jacques Texier, e poi nel 1968 in un suo saggio apparso su «Critica marxista», in cui si sosteneva che la categoria fondamentale dei *Quaderni* fosse appunto non quella di «società civile» ma quella di «blocco storico»: bisognava partire dall'unità dialettica di struttura e sovrastruttura per non cadere né nel determinismo né nel soggettivismo⁶.

In pratica Bobbio faceva di Gramsci un crociano nel momento in cui vedeva nella società civile del marxista sardo soprattutto l'insieme delle relazioni ideologiche e culturali. Invece, la società civile ha, in Gramsci, anche un contenuto economico. L'egemonia ha per Gramsci anche – viene detto esplicitamente – un fondamento economico e un contenuto economico e sociale, oltre che politico e culturale: le attività sovrastrutturali sono tutte segnate da un carattere di classe.

Ho voluto richiamare brevemente questa discussione del 1967-1968 per spiegare perché negli anni Settanta, e anche dopo, fino ai nostri giorni, si andarono diversificando le letture di Gramsci. Per alcuni egli sarà sempre bobbianamente soprattutto *il teorico dell'egemonia culturale*, e quindi fondamentalmente un *crociano* (di sinistra, va da sé). Per altri Gramsci era e resta un marxista dialettico.

§2. Gramsci dal Biennio rosso ai «Quaderni»

Dopo queste discussioni gli anni Settanta iniziarono con una serie di opere rilevanti, in primo luogo dedicate al Gramsci degli anni torinesi: il libro di Leonardo Paggi, *Gramsci e il Moderno Principe*⁷, e quello di Franco De Felice, *Serrati, Bordiga, Gramsci*⁸. Soprattutto Paggi ebbe in quegli anni un ruolo rilevante, non solo col suo libro, ma anche con un ampio e ambizioso scritto del 1973 che si intitolava *La teoria generale del marxismo in Gramsci*⁹.

Vi era nel libro di Paggi una forte valorizzazione degli anni torinesi, dell'esperienza di giornalista militante, che nemmeno la Rivoluzione d'ottobre sembrava del tutto sovrastare, pur collocandola in un altro piano. L'autore metteva in evidenza l'influenza non solo di Croce e Gentile, ma della «Voce», di Bergson e Sorel, e anche del pragmatismo americano. Insomma, tutte le filosofie che avevano reagito *contro il positivismo*, che parevano a Gramsci armi contro il marxismo e il riformismo della Seconda Internazionale.

Paggi respingeva la datazione del pensiero gramsciano fondata su una forte cesura sia tra il periodo «consiliare» e quello dei primi anni del Pcd'I, sia tra gli anni della libertà e gli anni del carcere, che era stata la periodizzazione proposta da Paolo Spriano negli anni Sessanta.

Paggi stesso, nel testo del 1973, forniva una lettura di Gramsci che considerava *tutta* l'elaborazione gramsciana come un sistema teorico coerente e unitario, sostenendo anche chiaramente che il pensiero di Gramsci era connotato al fondo da una *forte motivazione politica*. Gramsci era stato un momento di *rottura* profonda anche con la storia degli intellettuali italiani. Perché il gruppo dei giovani intellettuali dell'«Ordine Nuovo» si erano rapportati non tanto ad altri intellettuali e pensatori e filosofi, ma alla storia reale e alla lotta tra le classi.

Al contrario di quanto aveva sostenuto Althusser, Gramsci nei *Quaderni* aveva criticato davvero Croce, si era rifiutato di ridurre tutto a cultura e a filosofia. E aveva rifiutato, d'altra parte, il modello delle scienze naturali o esatte. Che costituivano invece un paradigma forte per tutta una sia pure composita tendenza egemone nel marxismo degli anni Sessanta, da cui Paggi prendeva le distanze.

⁶ Texier (1968).

⁷ Paggi (1970); (il «volume secondo» uscirà in realtà col titolo *Le strategie del potere in Gramsci* solo nel 1984, presentandosi, sia dal punto di vista formale che da quello sostanziale, come un volume a sé).

⁸ De Felice (1971).

⁹ Paggi (1974).

Aveva scritto Gramsci, ricordava Paggi, che «si può prevedere solo nella misura in cui si opera»¹⁰. Ecco lo spazio della *prassi*, per modificare il mondo. Per cui al concetto di previsione andava sostituito – sosteneva Paggi, sulla scorta di Gramsci – quello di *possibilità oggettiva*, che per diventare realtà deve vedere entrare in azione la politica¹¹.

Franco De Felice, si è detto, è invece autore del volume su *Serrati, Bordiga, Gramsci*, studio pionieristico sul socialismo italiano del Biennio rosso, dunque dedicato (almeno in parte) soprattutto al *primo* Gramsci, ai due anni cruciali che avevano fatto seguito alla Rivoluzione d'ottobre, dove Gramsci era ben contestualizzato nelle lotte del Partito socialista del tempo. De Felice tuttavia è anche importante per un breve scritto di poco posteriore, apparso su «Rinascita» nel 1972, in cui per la prima volta si richiamava l'attenzione su uno dei testi fino ad allora più misconosciuti dei *Quaderni*, le note su *Americanismo e fordismo*¹². Partendo dalla scelta modernissima di leggere *tutto* Gramsci alla luce della sua vicenda politica, l'autore esplicitava il nesso tra le note gramsciane sull'«americanismo» (il *Quaderno* 22) e i temi più generali dei *Quaderni*: egemonia, rivoluzione passiva, analisi del fascismo, ecc. De Felice indicava in *Americanismo e fordismo* il centro stesso della riflessione gramsciana del carcere, la prova più palese del fatto che essa costituiva non una lettura del *passato*, ma il tentativo di fondare un discorso teorico-politico nuovo rivolto al *presente*.

Uscirono poi nella prima metà degli anni Settanta altri libri che ragionavano meritoriamente intorno al concetto di «egemonia», che fino a quel momento non era stato sufficientemente illustrato. Si pensi a tal proposito al libro di Giorgio Nardone su *Il pensiero di Gramsci*, influenzato da Bobbio¹³, per cui la lotta per l'egemonia si svilupperebbe nella società civile. O al libro del francese Hugues Portelli, autore di un libro del 1973 su *Gramsci e il blocco storico*¹⁴, che seguiva anche esso l'interpretazione bobbiana di Cagliari. Definendo il concetto di blocco storico in realtà come blocco sociale, il che in Gramsci non è.

O, ancora, al libro di Luciano Gruppi *Il concetto di egemonia in Gramsci*, che proponeva una interpretazione di segno diverso a partire dalla relazione tra il concetto di egemonia e la tradizione leninista¹⁵, opponendosi dunque a Bobbio. In realtà nei *Quaderni* il concetto di egemonia ha un insieme di sfaccettature notevole, che non permette di ignorare la sua matrice nell'ambito dei dibattiti della Terza Internazionale, ma neanche di non vedere subito come Gramsci vada al di là della concezione leninista dell'egemonia. Gruppi vedeva bene il nesso egemonia-ideologia in Gramsci, ma non vedeva le *forme e gli apparati* tramite cui si forma una «concezione del mondo», che non cala dall'alto, come i celebri caciocavalli di Labriola. Senza evidenziare il ruolo dello Stato, dell'«Apparato egemonico» di cui parla Gramsci, si rischiava di reintrodurre alcuni aspetti di quella lettura bobbiano-idealistica che l'autore voleva combattere.

Anche il libro di Giuseppe Vacca, *Saggio su Togliatti e la tradizione comunista*, rispondeva alla pretesa di Bobbio di riprodurre una visione dicotomica del rapporto Stato-società e politica-società, in un'epoca caratterizzata da nuove forme di rapporto reciproco, di intersezione, a volte di osmosi. Vacca però vedeva il rapporto Gramsci-Togliatti senza alcuna discontinuità, anche attraverso una sorta di *lettura sintomale* di Togliatti che sembrava forzare alcuni passaggi della sua elaborazione e della sua storia.

A risultati per molti aspetti diversi da quelli di Vacca, sul piano della lettura di Gramsci, perveniva Nicola Badaloni, che nel 1975 forniva alcune indicazioni interpretative che andavano in direzione

¹⁰ Ivi, 1354.

¹¹ A mio avviso, in Gramsci il concetto di *praxis* non è da accostare a quello labrioliano (e marxiano) di *lavoro*, ma va inteso soprattutto come *politica*.

¹² De Felice (1972).

¹³ Nardone (1971).

¹⁴ Portelli (1973).

¹⁵ Cfr. Gruppi (1972), nel quale l'autore pubblicò lezioni tenute presso l'Istituto Gramsci di Roma nel 1970. L'origine dell'opera spiega il suo carattere divulgativo e forse anche schematico.

opposta rispetto nel libro *Il marxismo di Gramsci*¹⁶. Il marxismo di Gramsci per Badaloni risultava essere una combinazione *originale* di elementi diversi. Un grande peso aveva l'influenza di Sorel. Poi Gramsci aveva incontrato Lenin, ed era stato un incontro determinante. Ma Gramsci – per Badaloni – era *irriducibile* a Lenin, anche perché tale incontro era avvenuto quando il comunista italiano aveva alle spalle una formazione e un bagaglio teorico già consolidato.

Gramsci aveva derivato dal Sorel teorico del sindacalismo l'antipositivismo, l'avversione per il riformismo, la critica radicale della democrazia parlamentare, l'esaltazione della «classe dei produttori», lo «spirito di scissione», che il proletariato deve avere rispetto alla borghesia. Attraverso tale rete concettuale Gramsci aveva tratto da Sorel una sorta di «primato del sociale» che veniva modificato, ma non andava perso, nell'incontro con Lenin e col suo «primato della politica». Gramsci vedeva nella *democrazia* il tramonto della vecchia formazione sociale, non il sorgere della nuova; mentre sarà Togliatti (ecco un importante elemento di *discontinuità*), nel secondo dopoguerra, a farne *il* luogo della transizione.

Tutti questi lavori a cui ho fatto cenno avevano un limite, oggettivo. Dovettero ancora basarsi sulla edizione tematica dei *Quaderni* del 1948-1951. Il primo libro a usufruire del lavoro di Gerratana, ancora allo stato di bozze – Gerratana immetteva nei *Quaderni* la fondamentale e indispensabile dimensione diacronica –, era quello di una francese allieva di Althusser, Christine Buci-Glucksmann, autrice di *Gramsci e lo Stato*¹⁷, che ebbe un notevole successo in Italia, dove orientò il dibattito su Gramsci.

Buci-Glucksmann rifiutava il giudizio di Althusser sullo storicismo di Gramsci. Soprattutto aveva il merito di rileggere le categorie dei *Quaderni* in modo da liberarle da ogni ipoteca idealistica (alla Bobbio): sottolineando cioè come Gramsci avesse sposato il concetto di egemonia con quello di *apparato* («apparato egemonico») – e cioè scuole, chiesa, biblioteche, informazione, giornali, ecc. Veniva così dato al discorso sull'egemonia una *base materiale*. La differenza con gli althusseriani «Apparati Ideologici di Stato» era individuata nel fatto che l'«apparato egemonico» è attraversato da contraddizioni, non è univoco. E poi Buci-Glucksmann vedeva bene come, mentre nella *Questione meridionale* (1926) l'egemonia era un attributo (potenziale) del proletariato, nel *Primo quaderno* (1929) essa già riguardava soprattutto le pratiche delle classi dominanti. E così nei *Quaderni*, mediante la comparsa del concetto di «apparato egemonico», si passava per l'autrice da una analisi di egemonia in termini di costituzione di classe a un'analisi di egemonia in termini di Stato¹⁸. Gramsci respingeva ogni distinzione organica tra Stato e società civile, ma i due termini – precisava Buci-Glucksmann – neanche si identificavano (come nella concezione gentiliana dello Stato totalitario). «Stato integrale», che è l'espressione usata da Gramsci, non vuol dire che lo Stato «è tutto», ma che «integra» dialetticamente «società politica» e «società civile».

Un altro tema importante di Buci-Glucksmann è la convinzione che ci volesse una vera e propria «anti-rivoluzione passiva»¹⁹, per impedire che il partito rivoluzionario fosse catturato nella rete degli «apparati egemonici» e vicesse un modello blandamente riformista. Sembrò a molti un po' il rischio che correva il Pci nel periodo della solidarietà nazionale. Rivoluzione passiva voleva dire in Gramsci, infatti, essenzialmente *riformismo*.

§3. Una contesa politica

Siamo così già entrati, coi due interventi di Buci-Glucksmann, sul versante più immediatamente politico della discussione su Gramsci degli anni Settanta.

¹⁶ Badaloni (1975).

¹⁷ Buci-Glucksmann (1976).

¹⁸ Ivi, 63-4.

¹⁹ Cfr. Buci-Glucksmann (1977). Cfr. su questi temi Liguori (2022, 45 ss).

Dopo il 1975, anno dell'edizione Gerratana dei *Quaderni*, inizia infatti una fase diversa, almeno per alcuni aspetti, anche nel campo delle letture di Gramsci. Ha inizio una particolare stagione politica, col Pci, il partito di Gramsci, arrivato alle soglie del governo. Non è senza nessi reciproci che nel 1976-1977 si registra la massima espansione e, subito dopo, l'inizio di un lungo declino, sia delle fortune elettorali del Pci, sia della diffusione del pensiero di Gramsci in Italia, sulla scena pubblica nonché sul piano degli studi gramsciani. Le due cose sono ovviamente collegate.

In quegli anni vi fu una *battaglia politica* intorno a Gramsci. L'azione del Pci era stata il vettore principale della diffusione del pensiero gramsciano e tale pensiero era stato il *medium* grazie al quale il Pci era riuscito a parlare ad aree diverse di intellettuali e di militanti.

Il dibattito su Gramsci giunse – alla scadenza del quarantesimo anniversario della morte, nel 1977 – a un punto caratterizzato da un notevole *politicismo*.

Fu ancora una volta Bobbio ad avviare quel «dibattito sul pluralismo» che costituisce l'antefatto immediato delle discussioni teorico-politiche del 1977. In una relazione svolta a un convegno della rivista socialista ufficiale «Mondoperaio» nel luglio 1976 (lo stesso mese in cui Craxi veniva eletto Segretario del Psi), Bobbio si soffermava delle differenze di fondo che a suo dire rendevano diversi socialisti e comunisti, parlando di «una concezione laica della storia contrapposta a una concezione totalizzante [...] dove non vi è più posto [...] per il nuovo principe cui Gramsci affidava il compito di trasformare la società»²⁰.

E in una successiva intervista a «la Repubblica» il filosofo torinese affermava, nel settembre successivo:

Gramsci parla di egemonia della classe attraverso il partito che la rappresenta [...] paragona il partito al “principe” [...] Ora, come potrebbe un principe, che per definizione è uno solo, ammettere la molteplicità? [...] se affermiamo che il pluralismo è necessario in questo momento e in questa società, allora dobbiamo rinunciare al concetto del partito egemone²¹.

Bobbio dunque attaccava il Pci contrapponendo egemonia e democrazia. La “discussione” (in realtà una carrellata di articoli critici verso Gramsci) che si svolse su «Mondoperaio» tra l'ottobre 1976 e il maggio 1977 rappresentò la ripresa e lo sviluppo del discorso di Bobbio sul presunto carattere autoritario del concetto di egemonia e quindi sulla non legittimità dei comunisti a governare, se non recidendo le proprie radici storico-teoriche e diventando in poche parole... socialisti!

Intervennero accanto a Bobbio intellettuali allora vicini al Psi come Massimo Salvadori, Lucio Colletti, Galli della Loggia, Luciano Pellicani. Il dibattito fu concluso da una tavola rotonda con i socialisti Amato, Diaz e Salvadori, e due intellettuali comunisti: Gerratana e Spriano²². Mentre Spriano sembrò accogliere alcune delle posizioni socialiste, il curatore dei *Quaderni* Gerratana ribatteva ai socialisti che il pluralismo non è incompatibile con l'egemonia, perché c'è sempre una egemonia nella società, solo che si tratta di vedere quale sia quella prevalente²³. Detto in altre parole, il soggetto dell'egemonia è una classe, più che un partito. E vi è sempre una classe egemone.

Vi sono poi nel 1977, in campo comunista, due momenti importanti: a inizio anno il seminario organizzato a Frattocchie su «Egemonia, partito, Stato in Gramsci»²⁴; e a fine anno il convegno di Firenze su «Politica e storia in Gramsci». Furono due appuntamenti molto partecipati, in cui teoria e politica si mescolano fin troppo strettamente. Impossibile ricordare tutti gli interventi o molti degli interventi (rimando necessariamente chi voglia approfondire al mio *Gramsci conteso*, già citato). Il richiamo a Gramsci era presente soprattutto in quella parte di dirigenti e intellettuali comunisti che

²⁰ Bobbio (1977, 247).

²¹ Bobbio (1976).

²² *Egemonia e democrazia*, tavola rotonda con G. Amato, F. Diaz, Valentino Gerratana, M. L. Salvadori, P. Spriano, in «Mondoperaio», 1977, n. 5, ora in *Egemonia e democrazia*, cit., 199-222.

²³ Ivi, 201.

²⁴ Gli atti del seminario sono raccolti in (de Giovanni, Gerratana, Paggi 1977).

vedevano lo scontro politico in atto come *scontro di egemonie* e che erano tesi a elaborare una possibile via di *fuoriuscita dal capitalismo*. Uno scenario, quello della *transizione*, considerato allora possibile, credibile, anche se in realtà erano già iniziati i processi (anche strutturali) che determineranno la rivoluzione neolibérale e neoconservatrice degli anni Ottanta.

Ricordo solo due o tre spunti che emersero in quella occasione e che mi sembrano tra i più rilevanti. In primo luogo, quanto sostenuto da Leonardo Paggi²⁵ a Frattocchie su Gramsci (il Gramsci pre-carcerario soprattutto) e la democrazia: è vero che in Gramsci non è tematizzato il pluralismo, ma vi è la proposta di una democrazia più ricca di questa della società borghese, la quale non può essere assunta come *l'unica democrazia possibile* e pietra di paragone. Era un richiamo alla democrazia dei Consigli, di cui Gramsci fu forse il massimo teorico europeo-occidentale. E che solo pochi anni prima, nel "secondo biennio rosso", sembrava essere tornata di nuovo attuale o comunque fonte di rinnovata ispirazione.

In secondo luogo, vorrei ricordare quanto argomentato da Valentino Gerratana²⁶ sempre a Frattocchie. Il curatore dei *Quaderni* richiamava l'attenzione su come fossero varie, nel Gramsci maturo, le forme dell'egemonia, a seconda delle forze sociali che la esercitano. In altre parole, al variare dei soggetti mutano anche i modi concreti in cui si deve esercitare l'egemonia: borghesia e proletariato non possono esercitare il potere nello stesso modo. I caratteri di fondo dell'egemonia proletaria devono essere peculiari, democratici ed espansivi. Anche qui si trattava di favorire una espansione della *democrazia reale*, della reale partecipazione alla politica e alla democrazia di quanti più soggetti possibile.

In terzo luogo, nelle relazioni di Firenze²⁷ (ancora una volta si pensi al contributo di Franco De Felice, ma non solo) emerse per la prima volta la grande importanza che era assunta dal concetto di *rivoluzione passiva*, che da quel momento sarebbe diventato uno dei principali concetti dei *Quaderni*.

A questo proposito nel suo intervento Remo Bodei avanzava l'ipotesi che l'ampio spazio analitico riservato alla categoria di rivoluzione passiva riflettesse il fatto che si avvertivano in quel momento soprattutto *i limiti* della possibilità di «avanzata» del Pci, impantanato nella politica della solidarietà nazionale. Rivoluzione passiva poteva indicare, sosteneva ad esempio Remo Bodei, la «corresponsabilizzazione» del Pci «nella gestione fallimentare di una crisi divenuta endemica o altrimenti ingovernabile»²⁸. Bisognava evitare il rischio – sosteneva ancora Nicola Badaloni – di cadere in quella che Gramsci chiama *statolatria*, cioè un'enfasi troppo accentuata sullo Stato piuttosto che sulla «socializzazione della politica».

Infine, più di uno (Paggi, Tortorella e altri) mettevano in guardia dal cercare in Gramsci la soluzione dei problemi contemporanei. Oggi diremmo: senza una adeguata opera di *traduzione*, categoria gramsciana ormai tra le più diffuse e utili, o assegnando alla teoria una valenza «normativa». Il problema era quello di sapere se le categorie-chiave di Gramsci servissero ancora per *leggere* le grandi modificazioni del capitalismo. La risposta di tutto il convegno di Firenze, sostanzialmente, era affermativa, anche nella consapevolezza che l'esperienza del Pci era andata *oltre* il pensiero di Gramsci²⁹, su diversi terreni, come il *pluralismo*, ma anche la concezione del *partito*. (Di convesso potremmo aggiungere però che anche il pensiero di Gramsci, su molti piani, era oltre il Pci, come il tempo avrebbe mostrato). Va ricordato però che nessuno dei protagonisti di allora credo potesse immaginare la brusca svolta politica mondiale, in direzione neolibéralista, destinata a relegare Gramsci per non pochi anni – gli anni Ottanta e parte dei Novanta – in secondo piano.

Perché all'epoca dell'*allargamento* dello Stato stava per seguire quella del suo *restringimento*. E dunque le strade del ritorno di Gramsci sulla scena mondiale, come autore italiano più diffuso, citato,

²⁵ Paggi, *ivi*.

²⁶ Gerratana, *ivi*.

²⁷ Ferri (1977 e 1979).

²⁸ Bodei (1979, 229-230).

²⁹ *Ivi*, 212.

famoso nel mondo, passeranno in parte per strade diverse da quelle degli anni Settanta.

Allora un segnale di questo mutamento generale di clima venne dato nel 1978 da una famosa intervista di Luciano Lama³⁰, potente capo della Cgil, a Scalfari su «la Repubblica», nella quale si dichiarava che i lavoratori dovessero rinunciare a benefici salariali per favorire *in futuro* l'occupazione. Questa linea sindacale – sostenuta e teorizzata nel Pci anche da Giorgio Amendola, faceva riferimento a una certa lettura della teoria dell'egemonia: la classe operaia doveva per Amendola favorire la ripresa economica rinunciando al proprio interesse, compiendo *sacrifici* in vista di un beneficio futuro dovuto allo sviluppo capitalistico che essa stessa avrebbe così favorito.

Questa lettura del concetto di egemonia non trova però in Gramsci un reale fondamento: la «politica dei due tempi» (come si chiamava quella di Amendola e Lama, tra l'altro in forte dissenso con Berlinguer³¹) era piuttosto un caso di *dialettica falsata*, che non vede, come dice Gramsci, che «ogni membro dell'opposizione dialettica debba cercare di essere tutto se stesso e gettare nella lotta tutte le proprie “risorse” politiche e morali»³².

A fronte di questa cultura della *mediazione* a tutti i costi, si lasciava un ampio varco a quella cultura dell'*immediato*, del «tutto e subito», dell'iper-soggettivismo, del *desiderio*, della critica della ragione e della storia, che fu una delle componenti che causarono il divaricarsi del Pci e di ceti soggettivamente *anticapitalistici* (la «seconda società», si disse nel 1977).

Il limite dell'intellettualità gramsciana fu allora quello di guardare poco ai processi reali che stavano già cambiando la società, il che avrebbe richiesto quanto meno una rapida «riforma» del concetto di egemonia, per consentire alla classe operaia di non perdere alleati proprio nel momento in cui iniziava un suo forte declino numerico (e politico); e in secondo luogo di appiattare Gramsci sulle *esigenze* politiche del presente, rinchiudendone la capacità espansiva entro i confini angusti e destinati alla sconfitta del «compromesso storico».

Dopo di che, la classe operaia, sconfitta sul terreno politico, sarà nel decennio successivo detronizzata anche sul piano della teoria. Non che vengano meno, nel decennio seguente, studi gramsciani anche importanti. Ma il dibattito su Gramsci non sarà più al centro della scena teorica e politica. Marx e Gramsci saranno sostituiti da altri autori, anche nella sinistra.

Il cambio di paradigma, l'abbandono dell'analisi in termini di «lotta per l'egemonia», fu la prova dell'affermarsi di *un'altra egemonia*, quella neoliberale e individualistica. E si passerà in pochi anni alla crisi e quasi alla dissoluzione della cultura gramsciana come cultura di massa, anche all'interno del Pci.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser L. (1967), *Per Marx, Nota introduttiva di Cesare Luporini*, Roma: Editori Riuniti.
Badaloni N. (1975), *Il marxismo di Gramsci*, Torino: Einaudi.
Bobbio N. (1969), *Gramsci e la concezione della società civile*, in *Gramsci e la cultura contemporanea*, vol. I, a cura di Pietro Rossi, Roma: Editori Riuniti/Istituto Gramsci.
— (1976), *Al «Principe» non si addice la repubblica*, intervista di R. Balbo, in «la Repubblica», 24 settembre 1976.
— (1977), *Questione socialista e questione comunista*, in «Mondoperaio», n. 9, 1976, ora in *Egemonia e democrazia. Gramsci e la questione comunista nel dibattito di Mondoperaio*, «Quaderni di Mondoperaio», n. 7.

³⁰ Lama (1978).

³¹ Mi si consenta su questi temi il rinvio al mio Liguori (2014).

³² Gramsci (1975, 1768).

- Bodei R. [Intervento] (1979), in *Politica e storia in Gramsci*, vol. II, a cura di Franco Ferri, Roma: Editori Riuniti/Istituto Gramsci.
- Buci-Glucksmann C. (1976), *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia* [1975], Roma: Editori Riuniti.
- (1977), *La classe operaia e lo Stato*, in «l'Unità», 27 aprile 1977.
- de Giovanni B., Gerratana V., Paggi L. (a cura di) (1977), *Egemonia Stato partito in Gramsci*, Roma: Editori Riuniti.
- De Felice F. (1971), *Serrati, Bordiga, Gramsci e il problema della rivoluzione in Italia 1919-1920*, Bari: De Donato.
- (1972), *Una chiave di lettura in «Americanismo e fordismo»*, in «Rinascita» (supplemento «Il Contemporaneo»), n. 42.
- Ferri F. (a cura di) (1977 e 1979), *Politica e storia in Gramsci*, Roma: Editori Riuniti, 2 voll.
- Gerratana V. (1977), *Stato, partito, strumenti e istituti dell'egemonia nei «Quaderni del carcere»*, in de Giovanni B., Gerratana V., Paggi L. (a cura di), *Egemonia Stato partito in Gramsci*, Roma: Editori Riuniti.
- Gramsci A. (1975), *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di Gerratana V., Torino: Einaudi.
- Gruppi L. (1972), *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma: Editori Riuniti.
- Lama L. (1978), *I sacrifici che chiediamo agli operai*, intervista di Scalfari E., in «la Repubblica», 24 gennaio 1978, ora in Russo G. (a cura di), *L'egemonia operaia. Ricostruzione di un dibattito*, Bologna: Cappelli.
- Liguori G. (2012), *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche 1922-2012. Nuova edizione riveduta e ampliata*, Roma: Editori Riuniti university press.
- (2014), *Berlinguer rivoluzionario. Il pensiero politico di un comunista democratico*, Roma: Carocci.
- (2022), *La tardiva fortuna del concetto di «rivoluzione passiva» (1972-1980)*, in «Critica Marxista», n. 6.
- Nardone G. (1971), *Il pensiero di Gramsci*, Bari: De Donato.
- Paggi L. (1970), *Gramsci e il moderno principe. I. Nella crisi del socialismo italiano*, Roma: Editori Riuniti.
- (1974), *La teoria generale del marxismo in Gramsci*, in Zanardo A. (a cura di), *Storia del marxismo contemporaneo. Annali Feltrinelli 1973*, Milano: Feltrinelli, 1974.
- (1977), *Gramsci e l'egemonia dall'«Ordine nuovo» alla «Quistione meridionale»*, in de Giovanni B., Gerratana V., Paggi L. (a cura di), *Egemonia Stato partito in Gramsci*, Roma: Editori Riuniti.
- Portelli H. (1973), *Gramsci e il blocco storico*, Roma-Bari: Laterza.
- Rossi P. (a cura di) (1969), *Gramsci e la cultura contemporanea*, 2 voll., Roma: Editori Riuniti.
- Texier J. (1968), *Gramsci teorico delle sovrastrutture*, in «Critica marxista», n. 3.
- Togliatti P. (2013), *Scritti su Gramsci*, a cura di Liguori G., Roma: Editori Riuniti university press.
- Voza P. (2009), *Blocco storico*, in Liguori G., Voza P. (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Roma: Carocci.

Sul cosiddetto neo-togliattismo giuridico degli anni Settanta

Michele Prospero
Università di Roma *Sapienza*, Michele.Prospiero@uniroma1.it

Abstract

At the height of the age of rights, with the citizenship strategies developed in the so-called social democratic century, there was a significant rebirth of Marxist-inspired political-juridical reflection throughout the West. Legal theory in the non-dogmatic Marxist tradition was revived in the 1970s. As far as the republican panorama of the seventies is concerned, we are witnessing a resumption of conceptual elaboration and, as regards the results of research, overall it does not seem to me that in the Italian legal debate, even if broadly understood, there had been, with the sole significant exception of Cerroni, of noteworthy precedents. The complete silence regarding Cerroni's vast scientific work found in recent histories of Italian Marxism is striking. Yet he is, according to Sebastiano Maffettone, one of the most significant authors of Italian political thought and one of the few of certain international importance. In his works, Poulantzas recognized the merit of having produced important works with a view to a Marxist political science to Cerroni's and the dellavolpiana school's elaboration. The Italian school has outlined a Marxist science of the State, focusing it not in a simplistic way on the will of the class, but on the more complex pair of civil society and State-rule.

Keywords

Italian Marxism, Legal theory, Umberto Cerroni, Marxist science of the State, civil society and State-rule

§1. Il marxismo italiano tra forma e teologia politica

Al culmine dell'età dei diritti, con le strategie di cittadinanza maturate nel cosiddetto secolo socialdemocratico, ci fu una significativa rinascita della riflessione politico-giuridica di ispirazione marxista in tutto l'Occidente. «La teoria giuridica nella tradizione marxista non dogmatica fu ripresa negli anni '70. Di particolare importanza furono la raccolta di due volumi curata da Hubert Rottleubner (1975) e Norbert Reich (1972), così come i numeri del 1971-73 di *Critical Justice*. Accanto a queste pubblicazioni, maturò una temporanea rinascita di una teoria giuridica di sinistra (all'epoca ancora chiamata marxista) riscontrabile nella Germania occidentale, nel dibattito francese, oltre che italiano e americano. Autori come Joachim Peris, Norbert Reich, Wolfgang Abendroth, Thomas Blanke, Wolf Paul, Oskar Negt, Ulrich K. Preuß, Nicos Poulantzas, Burkhard Tuschling, Umberto Cerroni e Toni Negri o Monique Chemillier-Gendreau, Isaac D. Balbus e Sol Picciotto, o Franz Neumann e Otto Kirchheimer. Questi studiosi hanno mostrato un interesse particolare per l'attività dello Stato, i suoi margini di manovra e il suo potenziale di governo»¹. Per quanto riguarda il panorama repubblicano degli anni Settanta, si assiste ad una ripresa della elaborazione concettuale e, quanto agli approdi della ricerca, nel complesso «non mi sembra che nel dibattito giuridico italiano, sia pure latamente inteso, vi fossero stati, con la sola, significativa eccezione di Cerroni, dei precedenti degni di nota»². Una spinta all'affinamento del lavoro critico sul diritto viene anche dalle esigenze della pratica politica. Lo stesso segretario del Pci Berlinguer sollecitava un contributo della teoria. La filosofia è presentata come un arnese indispensabile per la politica, e «senza l'analisi marxista sarebbero del tutto inspiegabili non solo le attuali posizioni del Pci, ma anche la stessa crescita della sua forza organizzata e dei suoi consensi elettorali»³. Questo aggancio del partito alla

¹ Buckel (2021, 110).

² Nivarra (2015, 58).

³ Cfr. Tatò (1977). Il ruolo della filosofia nella vicenda del Pci si spiega con il suo peculiare «mix di utopismo rivoluzionario e di concretezza pragmatica», di aspettative palinogenetiche e di ambizioni di governo (Asor Rosa, 1996,16).

filosofia, della politica contingente al pensiero politico, serviva per scacciare l'incubo di un partito «praticistico» che evolveva come una mera macchina di potere dimenticando compiti critici. All'elaborazione culturale veniva riconosciuta una incidenza politica, e quindi si invocava la cultura di sinistra a sospingersi oltre la mera filologia per consolidare la diagnosi reale dei processi e dell'organizzazione dei poteri.

Negli anni Settanta, con la grande crescita elettorale del Pci, aumentava anche il rilievo pubblico del dibattito filosofico interno ed esterno al partito. Ad affinare le armi della polemica, incentrata sui pretesi ritardi cognitivi ravvisabili nella filosofia comunista nel connettersi con le regole della democrazia-procedura, non ci pensava solo la cultura liberal-socialista, con Bobbio quale suo capofila⁴. Anche uno storico cattolico come Scoppola condivideva l'assunto della estraneità del Pci rispetto ai canoni della cultura occidentale per «la mancata accettazione della ipotesi di una reversibilità del processo politico»⁵. Lo stesso compromesso storico appariva, in questa ottica, come «un progetto non coerente con la tradizione democratica occidentale». I critici liberal-socialisti e cattolici si soffermavano su delle pretese problematiche di principio ancora non risolte che in verità, già nelle dichiarazioni programmatiche per l'VIII congresso, il Pci aveva nel complesso sciolte (con il riconoscimento esplicito della regola di maggioranza, con l'accettazione delle implicazioni dell'alternanza alla guida dei governi, con la esaltazione delle funzioni insurrogabile dell'opposizione). Già con Togliatti si pose il tema della rottura con lo schema leninista di conquista del potere entro democrazie costituzionali consolidate. Postulando la necessità di accantonare le ambizioni primitive di sostituire, con «l'apparato dello Stato proletario», il vecchio Stato liberale visto quale macchina di potere da distruggere, Togliatti recuperava in piena trasparenza le forme parlamentari. Era esplicita la consapevolezza che, sposando il terreno democratico delle regole del gioco e della reversibilità delle funzioni, «è evidente che correggiamo qualche cosa di questa posizione» di Marx e Lenin⁶.

L'esperienza politica di adeguamento dei moduli d'azione istituzionale ai canoni di un regime parlamentare non aveva bisogno di conferme testuali, come ancora pretendevano i critici che però nelle loro polemiche fuori tempo trovavano appigli in molti saggi degli anni settanta, poco in sintonia con le innovazioni della prassi politica. Il problema vero sul quale insisteva Bobbio, più che sulla necessità di sempre nuovi esami per valutare l'apprendistato democratico, era la sensazione che la pratica politica del Pci, sulla via di risposte maturate sul terreno del lavoro istituzionale e sociale, si mostrasse ben più in avanti, nella comprensione e utilizzazione delle regole del gioco, rispetto alla consapevolezza teorica rintracciabile nelle pagine di alcuni filosofi marxisti. Alla condotta politica di una forza sostanzialmente critico-riformatrice, abile nell'utilizzare i luoghi istituzionali per introdurre elementi di socialismo, non corrispondeva una chiarezza quanto ai referenti analitici da impiegare come asse strategico nella guida trasformativa di un sistema politico competitivo. La celebre frase di Berlinguer che sanciva il valore universale della democrazia ebbe però una gestazione filosofica nel lavoro di Umberto Cerroni. «È sua la frase contenuta del discorso di Enrico Berlinguer al XV Congresso del PCI del 1977 (Roma, 3 aprile) in cui si affermava per la prima volta che la democrazia è un valore storicamente universale»⁷.

Rispetto alle obiezioni di Bobbio, una parte della filosofia comunista, soprattutto con Cerroni, accettava di entrare nella questione del metodo, e si situava in maniera piuttosto consenziente nel terreno della integrazione di alcuni nodi della sfida liberaldemocratica, integrando con innesti

⁴ Sulla riflessione di Bobbio, tesa a «conservare le garanzie e le tecniche liberaldemocratiche nei progetti di transizione al socialismo» (costituzionalismo, rappresentanza, funzione promozionale del diritto), *cfr.* le considerazioni di Brutti, (1978, 37).

⁵ Scoppola (1991, 394).

⁶ P. Togliatti (1974, 752).

⁷ Massari (2016).

formali-procedurali un'antica propensione dell'avolpiana (e anche ingraiana⁸) che enfatizzava la superiore virtù trasformatrice della democrazia diretta o di massa. Negli anni sessanta la prospettiva di Cerroni contestava l'impianto individualistico dello Stato moderno (la lettura cioè dello Stato di diritto come mera legalità a tutela della libertà-isolamento) e auspicava un consolidamento di istanze sociali che si diffondevano in modo che rispetto «alla coniugazione proprietà-ragione-democrazia rappresentativa subentra la coniugazione lavoro-consenso-democrazia governante o autogoverno»⁹. Con le istanze sociali, il partito di massa, la democrazia competitiva mutano gli antichi assetti del regime classico del costituzionalismo liberale, che andrebbero corretti con un ruolo centrale del parlamento, con un decentramento dell'amministrazione e «con il riconoscimento esplicito della imperatività del mandato»¹⁰. Negli anni settanta diventava più esplicita la considerazione positiva degli istituti della rappresentanza che andavano accolti come base di ogni ampliamento dei nuovi canali di partecipazione. «Il pluralismo politico –scriveva Cerroni- diventa non soltanto una necessità indotta dall'esterno e cioè dalle condizioni istituzionali oggettive della lotta politica, ma anche una necessità interna al movimento operaio che deve garantirsi da errori, abbagli, mitologie chiesastiche e deve assicurare l'emersione degli interessi e della volontà delle masse nel libero confronto delle argomentazioni»¹¹. In una tale prospettiva, il rifiuto di considerare sulle orme di Kelsen il marxismo come una variante dell'anarchismo indifferente alla forma, comportava il riconoscimento delle procedure che definiscono i giochi competitivi entro un sistema del pluralismo politico e sociale. La democrazia-metodo non spegneva le istanze critiche di un movimento che aspirava al mutamento sociale e non si accontentava di garantire l'amministrazione dell'esistente secondo le compatibilità statiche del sistema.

È sul rapporto tra democrazia-metodo e progetto di trasformazione che si registrava la presenza di sensibilità assai diverse tra i filosofi del Pci. Una componente della cultura del Pci resisteva ad ogni inclinazione a confondere l'innovazione sociale con l'adagiarsi nel solco liberaldemocratico, e con forza notava: «non direi che il Pci condivida oggi una concezione dello Stato di matrice liberal-parlamentare: ben altra è la nostra concezione della democrazia»¹². Il pluralismo, nell'ottica di Mancina, è un valore da raccogliere «ove non sia ridotto a pluripartitismo» e riconosca, anche nella mappa dei poteri costituzionali, che la classe operaia è la classe generale¹³. Mancina e altri redattori di «Critica Marxista» rappresentavano «una zona di forte resistenza al rinnovamento teorico del marxismo italiano, in contrasto con la stessa linea teorica, duttile e pragmatica, dell'attuale gruppo dirigente del Pci»¹⁴. Queste resistenze analitiche delle nuove generazioni culturali post-sessantottine, rispetto a nodi che già Togliatti aveva spezzato con coerenza, rivelano una doppia velocità riscontrabile tra la nuova leva filosofica che inseguiva le correzioni analitico-programmatiche e la direzione politica del Pci che si misurava più tempestivamente con compiti di gestione della contingenza storica. La doppia velocità riscontrabile tra realismo dei politici nell'impiego del corredo procedurale del sistema parlamentare pluralista e residui di dottrinarismo filologico della cultura è alquanto palese. Tra i giuristi emergeva la distanza di una certa teoria critica del diritto rispetto alle condotte pratico-legislative dei comunisti. In tale quadro si assisteva alla circolazione dell'equivoca nozione di diritto diseguale, rilanciata nel dibattito anche da giovani giuristi come Aldo Schiavone¹⁵. Egli assumeva come bersaglio polemico «certe tradizioni oggi non più adeguate alle domande del

⁸ Ingraio (1977, 84) attribuisce a Togliatti dell'VIII congresso (non era «una variante dello stalinismo, né tatticismo senza principio») il recupero «dell'uso possibile di strutture statali di matrice borghese nella transizione al socialismo» e quindi la comprensione del «valore strategico, non contingente, non strumentale» della democrazia politica.

⁹ Cerroni (1968, 228). Sul nesso tra nuove libertà e istituti di rappresentanza nella riflessione di Cerroni *cfr.* Coccopalmerio (1984, 178 ss.)

¹⁰ Cerroni (1968, 234).

¹¹ Cerroni (1977, 71).

¹² Mancina (1976, 82).

¹³ Ivi, 83.

¹⁴ Zolo (1976, 147).

¹⁵ *Cfr.* Schiavone (1975).

presente, penso soprattutto al metodologismo di alcune formulazioni dell'avolpiano»¹⁶. Contro il formalismo giuridico dell'avolpiano, Schiavone rigettava il tentativo di saldare democrazia e istanze garantiste contrapponendovi una «scienza critica» tesa all'autogoverno di classe. Rispetto alla scoperta comunista della mediazione istituzionale e dell'astrattezza della categoria giuridica come contrassegno del moderno, egli auspicava una più marcata critica delle categorie del diritto privato per spezzare il dominio di forme astratte. Anche delle istanze vitalistiche penetravano nell'analisi e si ponevano in reazione rispetto al connubio tra politica del Pci e forme del diritto formale che viene considerato come una contrazione degli orizzonti della grande discontinuità.

Le istanze procedurali, avanzate dal «formalismo» di Kelsen, venivano considerate da alcuni filosofi marxisti come l'espressione inequivoca di una rete sistematica di regole e procedure che, se accettata, orientava le dinamiche di una «rivoluzione passiva» entro cui ogni grande innovazione era ostruita perché tesa a invocare «la ricostituzione sublimata di vecchi equilibri sociali»¹⁷. In precedenza, a mostrare sostanziali riserve verso le sollecitazioni provenienti dalla liberaldemocrazia fu Giuseppe Vacca che aveva raffigurato il sistema kelseniano come il tipico artificio di «un liberale post-storicista» che riduceva lo Stato all'ordinamento giuridico¹⁸. In tal modo il normativismo perdeva dalle sue lenti la novità della mobilitazione delle masse e della diffusione del pubblico rimanendo così indietro rispetto a Schmitt nel cogliere «i mutamenti di forma del politico». Tra Korsch e Schmitt si saldavano talune reazioni verso i canoni liberaldemocratici. Scettico sull'inopinato «avallo ricevuto anche dall'interno del movimento operaio», che nulla più obiettava alla sua insidiosa ipotesi del fondamento «a classista dello Stato», Vacca decodifica il normativismo giuridico di Kelsen come un «alt» rivolto alla massa operaia inteso a rammentare che «giunta sulla soglia dello Stato devi sapere che lo Stato non è affar tuo». Un ampio filone di studi marxisti, contro il tecnicismo della democrazia-metodo denunciato come una rinuncia alla contestazione delle radici di classe della democrazia, preferiva la strada giuridico-teologica riverniciata dal «tecnocrate della potenza» Schmitt. Veniva dimenticata la vicinanza di Kelsen al movimento operaio austriaco e alla sua democrazia e socialismo si preferiva la manutenzione delle categorie di Schmitt. Sul recupero del «realismo politico schmittiano», in una funzione del tutto ostile al «formalismo giuridico e al garantismo politico liberaldemocratico», espresse considerazioni molto critiche Danilo Zolo¹⁹.

Il Pci cresceva, si avvicinava al governo e però una fetta ampia della sua intellettualità (non solo il filone post-operaista) sognava, con le suggestioni di Schmitt, lo stato di eccezione, il trascendimento delle norme. Le procedure e le garanzie venivano denunciate come delle ingannevoli maschere che nel tempo avevano solo spolitizzato lo Stato, incoraggiato la demistificazione delle ideologiche aperture dialogiche che tramutavano il nemico in un semplice concorrente elettorale, garantito dinanzi al rischio di una rivoluzione passiva il ritorno a fondamenti forti che ristabiliscono la connessione tra Stato e partito dominante, classe. Anche tra gli studiosi stranieri la riscoperta da sinistra del decisionismo politico di Carl Schmitt ha provocato qualche stupore. Dinanzi al rinascere di manifestazioni di antiparlamentarismo, di scetticismo sullo Stato di diritto raffigurato come ordine «invecchiato e inutilizzabile», di invocazione di una dimensione concreta-vivente ostile al diritto costituzionale di stampo kelseniano, Schmitt forniva una mappa concettuale depurata dalle compromissioni con la rivoluzione conservatrice degli anni Trenta. «Tra i comunisti italiani e francesi, i franchisti spagnoli e la sinistra sessantottina tedesca il saggio di Schmitt fu considerato un'opera di riferimento quando si cercavano alternative al parlamentarismo di impronta occidentale»²⁰. Il significato del recupero in corso a sinistra delle categorie del politico di Schmitt

¹⁶ Schiavone (1980, 99).

¹⁷ Racinaro (1981).

¹⁸ Vacca (1979).

¹⁹ Zolo (1979, 382 ss.) Il fascino di talune sollecitazioni di stampo azionistico-decisionistico collega il recupero di Korsch con la scoperta di Schmitt. Cantimori (1959, 215) parla di «decisionismo» e di salto «attivistico» come perno della riflessione dell'approccio di Korsch. Sull'impatto di Korsch nelle teorie della crisi degli anni '70 cfr. Marramao (1975).

²⁰ Stolleis (2017, 111).

viene così espresso da Ferruccio Masini. Nell'ipotesi di una carenza di fondamento, sprigionata dalle temibili neutralizzazioni liberali, con le loro scissioni formali e palesi perdite di sovranità imposte dai riti procedurali, Schmitt prospetta il valore in sé di una decisione incondizionata quale viatico per il recupero di una compatta e monistica totalità o nuovo ordine eretto dal sovrano su un inconfondibile sfondo teologico e teocratico²¹. Per questo, già sul finire degli anni '70, la crisi del marxismo in Italia si dirigeva verso una conversione della intellettualità di sinistra verso Schmitt e la teologia politica.

§ 2. Dispute teoriche

Tra i filosofi e i giuristi di area comunista cominciavano a distinguersi delle differenti sensibilità. Una, erede della tradizione dell'avolpiana, mostrava una sistematica curiosità verso il garantismo e le forme procedurali della democrazia, altre letture si spingevano istanze di superamento delle forme che imboccando o il modello consiliare della democrazia diretta o lo schematismo amico-nemico del decisionismo politico di Schmitt. Tra i giuristi del Pci c'era chi prospettava il superamento del diritto eguale e dei principi della rappresentanza, in vista di «una nuova democrazia» che oltre le forme definiva il recupero della vita come «un passaggio importante della transizione al socialismo»²². La sperimentazione giuridica, in una tale lettura, doveva essere modulata in vista di «un altro diritto e un altro Stato»²³. Alla base del suo schema, per certi versi eccentrico rispetto alla maturazione incorso nella cultura programmatica del Pci, Schiavone collocava l'assunto che «la separazione fra Stato e società civile oggi non regge più»²⁴ e quindi occorre proiettare l'azione politica oltre il diritto eguale, al di là della cornice dello Stato di diritto. Dinanzi alla «crisi della liberaldemocrazia, palesemente inadeguata», secondo Schiavone, occorre ribadire la forte «esibizione del bisogno oggettivo di socialismo»²⁵. Il dominio del concreto, la prospettiva di socializzazione esigevano delle strategie istituzionali alternative per «costruire forme di diritto diseguale per il superamento del diritto e dello Stato». Riaffiorava così uno schema binario semplice nella sua ossatura concettuale: da una parte la densità astratta dello Stato con le sue pretese di dominio, dall'altra il concreto che affiorava come una esterna strategia volta alla autogestione. La transizione si configurava come il concreto-vitale che si ribellava contro il dominio dell'astratto, come la democrazia sostanziale che si vendicava contro la «delega liberaldemocratica». L'autonomia privata andava perciò scavalcata per proiettarsi con la vita ben oltre la gabbia formale del diritto eguale. La rinuncia ai dispositivi normativi dell'astrazione, l'archiviazione della tradizionale mediazione giuridica d'impronta liberale-formale, per Schiavone si rivelava una scelta realistica nel tempo del meccanismo unico che trascendeva le forme «classiche, nel senso liberal-democratico»²⁶.

Con una radicalità nella parte *destruens* che evocava una cesura qualitativa netta, Schiavone saltava il momento della continuità della forma: «insieme con quella del negozio, si consuma per intero la crisi del diritto privato come diritto formale ed eguale; anzi, in un certo senso, la possibilità stessa di pensare un diritto privato»²⁷. Entro gli studi giuridici di intonazione civilistica Pietro Barcellona invitava ad effettuare una analisi più articolata delle categorie del diritto privato. Il negozio giuridico non si configurava come una pura maschera dell'ideologia, era considerata come la forma che consentiva il funzionamento e la riproduzione del rapporto sociale. Al centro della ricognizione di Marx si collocava non la cancellazione della norma ma «la contraddizione fra l'esigenza della produzione di valorizzare il capitale e l'esigenza di soddisfare bisogni e interessi sociali non suscettibili di calcolo monetario»²⁸. Entro questa polarità, la critica del diritto avrebbe dovuto lavorare

²¹ Masini (1982).

²² Schiavone (1980, 102).

²³ Ivi, 110.

²⁴ Ivi, 54.

²⁵ Ivi, 97.

²⁶ Ivi, 88.

²⁷ Ivi, 74.

²⁸ Barcellona (1996, 574).

non sulla evaporazione della forma ma su quello che Barcellona chiama «il paradosso della libertà contrattuale»; in base ad esso «per affermarsi come principio generale la libertà contrattuale deve ignorare la disparità di potere sostanziale; e tuttavia per non ridursi a vuota formula deve essere corretta e subire restrizioni legali»²⁹. Anche Luigi Berlinguer, in dissenso con verti declinazioni antiformaliste, rimarcava le debolezze delle proposte di un diritto diseguale affiorate entro la cultura comunista. «La frontiera garantista del diritto eguale», e quindi della norma giuridica, si confermava ai suoi occhi una risorsa preziosa anche dinanzi a processi (nuovo diritto del lavoro, di famiglia, ruolo del sindacato) che, nel nuovo intreccio di Stato e mercato, svelavano «l'accresciuto peso istituzionale della classe operaia», nel quadro di una crisi dei codici e dei testi unici («Forse non esiste più un codice civile, almeno come lo ha scritto il legislatore del 1942»), con unicità di misure che rischiavano di far perdere «una visione complessiva delle trasformazioni»³⁰. Rispetto a certe semplificazioni delle dimensioni del politico moderno, occorre acquisire la consapevolezza che la trasformazione complessiva dello Stato e del potere «non può esaurirsi nella forma diretta della democrazia» e pertanto «riemerge il tema della rappresentanza»³¹. Quali referenti filosofici delle posizioni che Berlinguer sintetizzava come punti di approdo più maturi nella cultura istituzionale dei comunisti italiani venivano evocati quelli di Cerroni. «Determinante è stato l'apporto di Umberto Cerroni, da tutti noi considerato un maestro. Ricordo la forza con cui soleva affermare e documentare che il marxismo (lui si proclamava comunque marxista) non aveva una sua teoria dello Stato, che invece non può mancare a un partito e a una filosofia politica che si qualifica democratica»³².

La posizione teorica di Cerroni si caratterizzava per il rigetto di un approccio economicistico che trascurava il ruolo specifico delle tecniche, delle forme e non coglieva la funzione non solo riproduttiva ma anche innovativa degli istituti politici e giuridici. Questo tratto è stato ben colto dalle discussioni che le opere di Cerroni hanno suscitato in Germania e recepite come frutto di un approccio non economicistico al diritto moderno quale funzione specifica e differenziata di una società completamente sinallagmatica che produce cose attraverso lo scambio. Nella cultura tedesca si richiama «la definizione precisa della forma giuridica in Cerroni, *Marx und das moderne Recht*, Berlin, 1974»³³. Una certa eco ha esercitato la traduzione in tedesco delle opere sul marxismo e il diritto. Spiega U. K. Preuß che, oltre il riduzionismo che non risparmiava il lavoro di Pasukanis il quale scivolava «nell'identificazione diretta tra diritto e rapporto economico», Cerroni esaltava la funzione differenziata e specifica della forma astratta della politica e del diritto. «Si tratta di un postulato metodologico che deve essere applicato all'analisi giuridica in generale, poiché l'intero assetto giuridico moderno è caratterizzato da questa contraddizione. La pubblicazione relativamente tardiva dei saggi di Cerroni in Germania ha posto questo problema all'ordine del giorno con la massima urgenza»³⁴. Sulla base della lettura del moderno come organismo unitario differenziato negli ambiti specifici dell'economia, del diritto è possibile cogliere il ruolo ambiguo della politica che è sia funzione del rapporto economico sia apertura ad altre logiche. La contraddizione della forma, che oscilla tra la «funzione» e la autonomia specifica, consente la confezione di politiche del diritto. Colpisce il completo silenzio circa la vasta opera scientifica di Cerroni che si riscontra nelle recenti storie del marxismo italiano³⁵. Eppure si tratta, secondo Sebastiano Maffettone, di «uno degli autori

²⁹ Ivi, 395.

³⁰ Berlinguer (1977, 46).

³¹ Ivi, 53.

³² Berlinguer, (2010, 41). Una organica ricostruzione del pensiero di Cerroni entro la teoria neomarxista italiana in Ornaghi (1977). Scrive Ornaghi: «Il formulatore principale di questa teoria (che rimane però, senza sostanzialmente travalcarli mai, entro i confini metodologici già fissati da della Volpe) è Umberto Cerroni; particolarmente per l'ampia e mai abbandonata ricerca di comporre in un sistema teorico completo tutti i più rilevanti degli attuali fenomeni politici» (ivi 353).

³³ Elbe (2012, 357).

³⁴ Preuß, (1975, 46).

³⁵ Un completo silenzio sui contributi analitici di Cerroni si riscontra in Corradi (2005) e nel capitolo di Corradi (2021). Un capitolo specifico, di Carrino (2021).

più significativi del pensiero politico italiano e uno dei pochi di sicuro rilievo internazionale»³⁶. Negli anni settanta la sua produzione ebbe anche un riconoscibile impatto pubblico. Un giurista di scuola togliattiana, Salvatore D'Albergo, ha ribadito che «i contributi più significativi erano stati forniti dalle elaborazioni di Umberto Cerroni, con una copiosa indagine sui rapporti di Marx con il diritto moderno, risultando un retroterra destinato a pesare in una fase successiva nel campo specifico degli studiosi e operatori del vasto campo del diritto positivo, nel quadro dei rapporti tra *jus conditum* e *jus condendum*»³⁷. Il contributo teorico di Cerroni si sviluppava entro un apparato critico delle tendenze che negavano la normatività del diritto in nome dell'autogoverno delle masse e rigettavano la teoria generale della norma giuridica in nome della politica di classe³⁸. Sui rischi di «nichilismo giuridico» che dalla critica del vecchio diritto passava alla critica della mediazione giuridica e della norma in quanto tale Cerroni si era soffermato nelle sue pubblicazioni sul diritto sovietico. Il suo studio sul pensiero giuridico sovietico conteneva una precoce diagnosi dei limiti strutturali del socialismo realizzato, letto come una variante di autoritarismo che sterilizzava l'intervento popolare e la vita dei corpi rappresentativi, ed era incentrato sul primato del partito sulla mediazione giuridica istituzionale, sulle specifiche competenze degli organi costituzionali, sulla «generale svalutazione delle norme e delle procedure» in nome della finalità di partito³⁹. Nel modello sovietico «le competenze dello Stato venivano sostituite dalle competenze di partito e le competenze di partito venivano statizzate»⁴⁰. Gli echi di queste chiusure autocratiche secondo Cerroni venivano trascurati dalle scuole giuridiche della sinistra che reclamavano il diritto eguale, il superamento dello Stato di diritto. In certe declinazioni attorno al diritto diseguale riaffiorava, con la rinuncia al tratto differenziale del diritto-norma, la sordità verso «la problematica dei soggetti individuali» e l'accantonamento del diritto soggettivo come «tutela degli interessi privati nei confronti dell'amministrazione»⁴¹. La critica del diritto-norma nell'esperienza sovietica ha comportato una violazione dei diritti soggettivi e delle libertà, un offuscamento della distinzione tra «autonomia individuale e finalità sociali»⁴². In «uno Stato a fortissime strutture pubbliche» occupa «un posto relevantissimo» la «tutela degli interessi legittimi», la «tutela del cittadino di fronte alla pubblica amministrazione», la disponibilità di efficaci «strumenti giurisdizionali» da attivare nei confronti del potere reso insindacabile nella sua attività amministrativa⁴³. Cerroni rimarcava la carenza di un coerente sistema delle fonti, la negazione della divisione dei poteri e delle competenze tra i vari organi, la funzione di partito quale organo di governo al di fuori una cornice legale, il mancato primato della legge sugli atti normativi, e afferma la necessità di «un controllo giudiziale» sugli atti degli organi amministrativi, sulla base del riconoscimento della «differenza di interessi tra Stato e individuo»⁴⁴.

Entro la filosofia marxista la posizione teorica più in sintonia con le categorie kelseniane in Italia rilanciate dalle opere di Bobbio era dunque quella assunta da Cerroni. In una lettera dell'8 agosto 1978 ad A. Macchioro lo stesso Bobbio scriveva: «Anche Cerroni è un marxista, anzi è un dottore di marxismo, un competente, uno specialista, un esegeta cui si ricorre per aver lumi su che cosa abbia detto veramente Marx: bene, hai letto l'intervista, pubblicata dagli Editori Riuniti? Dice le stesse cose che dico io, e lo dice in un modo così bobbio che quasi quasi mi pareva in certi passi di essere io l'intervistato»⁴⁵. Nella ricerca di Cerroni il recupero delle tecnicità del moderno (diritto-norma, regola di maggioranza, sistema della rappresentanza) non comportava la rinuncia ad una prospettiva comunista intesa come istanza critica del moderno. La peculiarità tecnica del diritto (norma, forma

³⁶ Maffettone (2007). Un quadro del percorso cerroniano in Marconi (2007).

³⁷ d'Albergo (2010, 71).

³⁸ Cerroni (1969,100).

³⁹ Ivi,110.

⁴⁰ *Ibidem*

⁴¹ Ivi, 31.

⁴² Ivi, 127.

⁴³ Ivi,127-8.

⁴⁴ Ivi,132.

⁴⁵ N. Bobbio (2014, 307).

astrante) e l'ancoraggio agli istituti della politica (rappresentanza) veniva da lui recepita come connotazione imprescindibile di ogni cultura critica. L'evocazione del tradizionale mito del diritto diseguale rivelava come «irrelevante fosse in sostanza il modo specifico del funzionamento delle istituzioni statali» nella cultura marxista. La prospettiva dell'autogoverno delle masse doveva invece superare «la carenza di una mediazione tra democrazia formale e democrazia sociale, tra democrazia rappresentativa e democrazia diretta»⁴⁶. Serve pertanto la mediazione giuridica e «una teoria delle libertà formali politiche e civili». Il diritto diseguale tendeva al contrario ad assumere una valenza anti-formalistica che si proiettava ben oltre il quadro del «diritto speciale» che si affermava come tendenza effettiva dell'ordinamento sfidato da problemi di inclusione sociale. Come ha notato Poulantzas «il fenomeno importante per qualsiasi studio di scienze politiche, particolarmente per le questioni riguardanti la democrazia capitalista, cioè l'atomizzazione della società civile come necessaria preconditione, come una condizione sincronica della possibilità della sua socializzazione, è stato quasi completamente ignorato dal pensiero marxista. Come esempio di una pressoché unica eccezione si può citare Umberto Cerroni, in particolare *Marx e il diritto moderno* (1962) e *Per una teoria del partito politico* in *Critica Marxista* (1963)»⁴⁷.

La coppia Stato-società, nella riflessione di Cerroni, costituiva la struttura interpretativa di una considerazione analitica circa la più lunga durata delle forme (diritto, rappresentanza) rispetto ai contenuti materiali del rapporto di produzione. Una società solo civile (atomizzazione mercantile delle relazioni tipiche di una società che produce merci attraverso scambio di merci mediato dal negozio giuridico) era per lui il fondamento della astrazione giuridica e politica che si organizza come sfera necessariamente rappresentativa-generalizzante. Nei suoi lavori Poulantzas riconosceva alla elaborazione di Cerroni, e della scuola dell'avolpiana, il merito di aver sfornato «opere importanti» in vista di «una scienza politica marxista»⁴⁸. La scuola italiana ha tracciato «una scienza marxista dello Stato» incentrandola non in maniera semplicistica sulla volontà di classe ma sulla più complessa coppia società civile e Stato-norma. In tale ottica, lo Stato appariva come il momento di unificazione formale funzionale ai soggetti dello scambio atomistico. Il rilievo che avanzava Poulantzas era che questo riconoscimento della «autonomia specifica del politico», che si esprimeva in forme e norme, riferiva gli istituti astratti alla società civile e così trascendeva i «supporti di strutture» eliminando la lotta di classe. Secondo Poulantzas l'approccio di Cerroni era da contestare quando affidava un ruolo di direzione ai partiti di classe (e non riconosceva il condizionamento del potere politico dei monopoli) mentre non già i partiti ma lo Stato provvedeva ad organizzare il mantenimento dei rapporti sociali di dominio⁴⁹. Lo sforzo di Cerroni era teso a superare l'economicismo della tradizione marxista da lui ritenuta incapace di diagnosticare le condizioni di una politica costruttiva di nuovi rapporti di forza nella società. Il corredo tecnico della liberaldemocrazia, pienamente reintegrato in una visione socialista, non comportava una politica omologata agli schemi liberali di un governo minimo funzionale alle esigenze sistemiche dell'economia capitalistica.

Secondo un rilievo di Cerroni, oltre alla contraddizione reale del capitalismo (socialità versus privatezza dell'appropriazione) operava nel cuore del moderno una specifica contraddizione politica (istituti della democrazia versus regime della accumulazione). Il tempo della politica consentiva un governo progettante dis-funzionale teso alla liberazione del lavoro. Oltre al conflitto nei luoghi della produzione, i rapporti di forza potevano essere curvati grazie alla iniziativa politica dentro la rappresentanza. Per Cerroni il lavoro critico del movimento operaio andava condotto individuando «la contraddizione politica» che accompagna lo Stato rappresentativo, diviso tra aperture alla partecipazione e curvature privatistiche. Nella sua ottica «il problema diviene non tanto quello di una modellistica alternativa di democrazia diretta, quanto quello di una manovra della contraddizione politica che mina lo Stato rappresentativo» tra sovranità e delega, tra democrazia e rapporti di

⁴⁶ Cerroni (1977)

⁴⁷ Poulantzas, (2008, 418). Sul riconoscimento dell'importanza del marxismo italiano (della Volpe, Colletti, Cerroni, Rossi) nel lavoro di Poulantzas *cf.* Jessop (1985, 53).

⁴⁸ Poulantzas, (1971, 152).

⁴⁹ Ivi, 385.

proprietà⁵⁰. In una tale ottica si rivelava essenziale una accorta dimestichezza con le forme perché, secondo Cerroni, «se non c'è nulla di più anacronistico della concezione della proprietà, non c'è però nulla di altrettanto attuale, invece, della teoria dei diritti e delle libertà politiche»⁵¹. Scorporare diritti di libertà e rapporti di proprietà era possibile con una politica alternativa del movimento socialista. Tra i filosofi marxisti Cerroni è il primo ad assumere l'impianto della democrazia-metodo come asse di una teoria critica della democrazia che non ammainava gli obiettivi della trasformazione sociale. Egli precisava: «l'uso del termine democrazia non è più ambiguo se esso connota il metodo della democrazia politica, non il regime sociale. Si impone la distinzione fra la democrazia come metodo e la democrazia come sistema»⁵². Come metodo, la democrazia si configura come un registro minimo di tecniche che rendono legittima una controversia tra gli attori circa il sistema valoriale preferibile. Quale sistema, la democrazia evoca una ricomposizione delle scissioni costitutive della modernità. La democrazia-sistema può essere un obiettivo dei soggetti dell'innovazione, non esaurisce lo spettro dei contenuti sociali possibili. Entro la rappresentanza, nel piano delle regole si svolge la contesa per innestare, da sinistra, lavoro e cittadinanza, regolazione e socializzazione. Questi valori-interessi possono trionfare ma anche soccombere, senza intaccare l'invariante che è la democrazia-metodo. Che la pratica politica e la visione costituzionale possano aspirare a delle significative integrazioni, a mutazioni qualitative rilevanti rispetto alla cornice della rappresentanza liberale non significa che le procedure minime della competizione entro assetti pluralistici vengano poste in questione. Su queste tematiche dal forte impatto politico-strategico Cerroni sviluppava una polemica anche entro le sedi di partito. In un intervento al comitato centrale del Pci, Cerroni (28 luglio 1978) respingeva il recupero strumentale della nozione di egemonia «talvolta usato per rilanciare il tema della dittatura del proletariato» e metteva in guardia dalla critica del «formalismo» pluralistico presente tra gli intellettuali comunisti. Con il riconoscimento del valore storico universale della democrazia (da cui discende la necessità di non mettere tra virgolette il termine eurocomunismo), non sono state del tutto eliminate «incoerenze della elaborazione» che, così si esprimeva, giustificano gli attacchi degli avversari liberaldemocratici. Cerroni è scettico su certe impostazioni nelle quali egli vedeva il riaffiorare di tendenze, già sperimentate nella Russia, dove la norma giuridica veniva sacrificata e «la politica si configura come l'elemento in cui si risolvono tutte le mediazioni»⁵³. Nelle tematiche attivistiche, che spruzzavano vitalismo classista e irridevano alla certezza del diritto e al principio di legalità, Cerroni scorgeva l'eco delle scuole volontaristiche sovietiche nelle quali «la scienza giuridica si scarica nella politica e in una politica che si identifica attivisticamente con la vita»⁵⁴. Secondo Cerroni l'eredità del marxismo risultava del tutto appesantita da una «tendenziale identificazione del diritto con la politica» che affogava il momento tecnico della norma e la specificità formale della regolazione giuridica.

Un aggiornamento critico della teoria politica, per rendere la tradizione socialista all'altezza degli sviluppi della modernità, richiedeva il superamento del tradizionale approccio per cui il diritto è riconducibile in maniera semplicistica a volontà di classe. Si chiedeva Cerroni: «come può configurarsi il legislatore moderno, che pone il moderno diritto, come immediato portavoce della classe dominante se esso si identifica (può identificarsi) con un organo legislativo-rappresentativo eletto a suffragio universale e comprendente magari anche rappresentanti politici delle classi dominate?»⁵⁵. Con le procedurali regole della democrazia, la norma posta risulta dal conflitto sociale che è giocabile con gli strumenti della politica. Il consenso può anche imprimere contenuti sociali alternativi rispetto a quelli connessi alle situazioni proprietarie e ospitati nei codici liberali. Su tali basi diventava concepibile un innesto tra democrazia-metodo e progetto di transizione. Nel quadro teorico di Cerroni, rileva Zolo, si recuperano gli aspetti tecnico-formali dell'ordinamento politico-

⁵⁰ Cerroni (1976,123).

⁵¹ Cerroni (1978, 36).

⁵² Ivi, 90.

⁵³ Cerroni, (1969, 78).

⁵⁴ *Ibidem*

⁵⁵ Cerroni (1976, 117).

giuridico e «con le sue rilevanti acquisizioni teoriche sembra contraddire nettamente l'orientamento economicistico e volontaristico sui cui si sostiene lo schema marxista-leninista classico della transizione al comunismo: le nozioni di conquista del potere politico, di dittatura del proletariato e l'idea stessa di transizione ne risultano problematizzate in radice»⁵⁶. Sulla base della ricezione di alcune categorie di Cerroni, il giurista Francesco Galgano mise a punto un organico progetto di riforma degli istituti dell'economia nel quadro della transizione al socialismo. Egli avvertiva che nella elaborazione della riforma delle forme giuridiche dell'impresa si ricollegava «alla lucida analisi che da anni conduce Umberto Cerroni» sulla presenza di due strade per la transizione al socialismo che egli intende fondare con categorie giuridiche adeguate⁵⁷.

§3. Dalla filologia alla politica del diritto

Prima della crisi ufficiale, il marxismo italiano aveva messo a punto, insieme alla disponibilità per una manutenzione innovativa della democrazia-metodo, anche un progetto di governo democratico dell'economia come veicolo di una transizione al socialismo. Una tale visione espansiva della democrazia, come governo pubblico dell'economia e non come semplice elezione interna all'unità produttiva, comportava il disegno di una estensione dei moduli del controllo politico. Dalle specifiche istituzioni dello Stato definite secondo le regole del consenso, la politica doveva penetrare anche entro la trama dei rapporti della società civile. Sul piano tecnico-giuridico Francesco Galgano ha formulato un progetto di riforma degli istituti giuridici ed economici in vista di una politica della transizione.

La sua proposta di un governo democratico dell'economia, «l'idea di fondo (enunciata con particolare chiarezza già fin dalle prime pagine de *Le istituzioni dell'economia di transizione*), è chiaramente ispirata alla più o meno coeva elaborazione di Cerroni (1973, 49 ss.; 1977, 57 ss.)»⁵⁸. Una congiunzione tra la riflessione teorica (soprattutto sulle orme di quella condotta da Cerroni sulla socializzazione delle forme del potere) e l'elaborazione tecnico-giuridica (quella in particolare di Galgano, uno dei massimi studiosi di diritto commerciale) era alla base dell'ipotesi della transizione come sviluppo integrale della democrazia che dai luoghi del potere pubblico si diramava sin dentro i canoni del sistema economico.

Sulla scorta di talune intuizioni di Marx, contenute soprattutto nel terzo libro del *Capitale*⁵⁹, dove si accennava alla scissione tra proprietà e controllo, al ruolo del manager sganciato dal possesso di capitale, Galgano conferiva un ruolo essenziale nei processi di valorizzazione al sistema creditizio e all'amministrazione del capitale che procedeva attraverso banche, politiche economiche, prelievo fiscale. Con il governo pubblico dell'economia, tra i fattori produttivi di valore subentra anche lo Stato, che opera come un «capitalista collettivo». Con un regime del finanziamento a tasso agevolato, con la traslazione dei costi d'impresa a carico dell'intera collettività, con le forme dell'investimento bancario in titoli del debito pubblico, il capitalismo mirava ad arrestare la tendenza alla caduta del profitto, accentuata anche dalle iniziative di lotta dell'organizzazione sindacale e dalle politiche di cittadinanza sociale che erodevano i profitti con la spinta salariale e le pratiche dello scambio politico⁶⁰. Lo Stato, fino all'insorgere del neoliberismo che su scala mondiale determinò una radicale inversione di rotta nelle politiche sociali, estraeva, con gli strumenti del prelievo fiscale, quote consistenti di reddito dal lavoro e drenava il risparmio tramite le banche, che trasferivano contributi alle imprese (mutui pluriennali a tasso agevolato), appianavano bilanci in cospicua perdita. La legittimazione politica (sovranità) acquisiva così un ruolo strategico nel governo del ciclo e nella

⁵⁶ Zolo (1973, 272). Sul tema *cfr.* Pinelli (2004).

⁵⁷ Galgano (1977, 50).

⁵⁸ Nivarra, (2015, 73).

⁵⁹ *cfr.* Baldassarre (1979). Sul «plusvalore indiretto», grazie alle istituzioni pubbliche, sull'incidenza del fisco nella determinazione del plusvalore e insidie di una involuzione socialdemocratica (d'Albergo 1979). Sul problema più in generale del marxismo giuridico *cfr.* anche Petti (1975).

⁶⁰ Galgano (1980, 37).

mediazione degli interessi economici (proprietà). Per questo, nell'affresco di Galgano, entro il capitalismo maturo «la contraddizione di base è fra pluralismo economico e costituzione politica»⁶¹. Il cittadino, con gli strumenti della democrazia, ha la possibilità di penetrare nello spazio della produzione, di ridefinire la categoria giuridica dell'impresa e infrangere il postulato di un potere economico separato dalla determinazione politica degli obiettivi. Nelle riflessioni sul governo democratico dell'economia, la cultura comunista, chiamata ad esercitare «una funzione dirigente entro una economia capitalista», dilatava i suoi schemi tradizionali sino a riconoscere un regime di «pluralismo economico» con il ruolo produttivo della grande impresa, la funzione del mercato liberato dalla «soffocante pressione burocratica», delle banche⁶².

Il governo pubblico dell'economia non coincideva con nuove politiche di nazionalizzazioni che avrebbero incrementato disfunzioni, rendite parassitarie, perdita di competitività. L'esperienza italiana di economia mista (dove anche l'impresa privata è collegata al capitale pubblico) mostrava come «la mano pubblica nell'economia, una mano estesa sul 60 per cento dell'economia, non avesse prodotto alcuna socializzazione, ma burocratizzato la vita economica, assecondato manovre monopolistiche e spinte parassitarie, devalorizzato il capitale e distrutto ricchezza»⁶³. La democratizzazione, come esperienza critica di de-burocratizzazione del pubblico e di limitazione del potere delle tecnocrazie private, si configurava come una crescita multifunzionale del ruolo del politico, che si esplicava nel governo dei meccanismi economici e sociali complessivi tramite un orientamento pubblico dei processi di accumulazione. Oltre al compimento accelerato del progetto costituzionale, uscito dalla fase di congelamento (decentramento, autonomie, programmazione, istituti nuovi di partecipazione dal basso), il modello dei cosiddetti giuristi neotogliattiani postulava una ridefinizione accorta delle competenze del governo pubblico, dell'azione amministrativa e dei canali della spesa pubblica. Veniva invocata una democrazia espansiva che riconduceva anche il sistema d'impresa (non solo di quella pubblica o partecipata ma, nel rispetto dell'autonomia decisionale, anche dell'azienda inserita nelle traiettorie del mercato) entro i canoni della programmazione democratica (mediazione politica, ruolo del parlamento e dell'amministrazione, logica di un piano per lo sviluppo e il condizionamento delle traiettorie d'impresa, dei flussi finanziari). Una cultura nuova della programmazione doveva mostrarsi capace di superare le angustie della direzione d'impronta centralistica di tipo orientativa o vincolante ma anche le illusioni riposte su un mero controllo giurisdizionale o sui meccanismi di vigilanza esercitati dal mercato medesimo. Allo schema di intervento di tipo verticale, con effetto congiunto di semplificazione e moltiplicazione degli spazi di potere (alto-basso; centro-periferia), occorreva aggiungere uno schema di valenza orizzontale che pervasivamente penetrasse nei punti nevralgici dell'organizzazione sociale (governo dell'economia secondo obiettivi sociali nel rispetto del sistema di concorrenza, del mercato e delle sue regole competitive, introduzione della Consob e di moduli di controllo delle grandi imprese)⁶⁴.

La combinazione di un nuovo nesso amministrativo tra centro e periferia (concepito in vista di una generale diffusione della democrazia che comporta una centralità sistemica del parlamento e dei nuovi consigli regionali, con una camera delle regioni a completare il disegno) e di un potenziamento del profilo decisionale degli organi della programmazione centrale e interregionale, dovrebbe assicurare al tempo stesso una direzione economica efficace (produttivistica e calibrata secondo un ampio respiro strategico) e un coinvolgimento dei cittadini e dei produttori nella gestione della società e delle aziende. Competenza, per definire politiche di piano efficaci nel loro rendimento economico, e partecipazione, per aprire un senso collettivo di responsabilità, sono invocate come risorse indispensabili, e non tra loro alternative.

Ciò sorreggeva una programmazione non verticistica-autoritaria, che anche nelle varianti illuministiche prevalenti nel centro sinistra si sviluppava senza un supporto conoscitivo-partecipativo

⁶¹ Galgano (1977a, 50).

⁶² Galgano (1978, 21).

⁶³ Galgano, (1980, 58).

⁶⁴ Galgano, (1977b).

adeguato. Un governo democratico dell'economia non si rivelava un fattore di inciampo ma diventava un propulsore capace di indirizzare un rilancio del mercato, di determinare una visibile accelerazione dei ritmi dello sviluppo. Per sottrarre l'economico al puro calcolo d'impresa (ossia per «ripudiare la concezione liberista del mercato come autonoma organizzazione economica della società, separata dallo Stato»⁶⁵), occorre estendere la competenza della programmazione dello sviluppo rivendicata dal governo politico sino ad abbracciare le preferenze del cittadino e la valutazione delle articolazioni pluraliste della società (democrazia industriale, ruolo espansivo del sindacato oltre i modelli di cogestione pescati come rimedi impotenti dinanzi ai ritrovati della finanza e controllo della proprietà). La democratizzazione dei circuiti decisionali dello Stato-apparato avrebbe dovuto scongelare i pericoli della burocratizzazione sempre associati all'incremento del raggio di intervento pubblico. Il problema di questo approccio era che l'istanza del decentramento non poteva contare su punti periferici tutti uguali ma su zone ampie di incertezza, di differenziazione nelle varie esperienze. E proprio questa pluralità di condizioni e relazioni comportava il rischio di una perdita di controllo, di connessione e di efficacia del decisore centrale. Non su queste basi di una critica immanente ma su un quadro di rigetto ideologico si muovevano le critiche avanzate contro il disegno costituzionale-democratico di espandersi entro i canoni dell'economico (efficace controllo degli investimenti, informazioni sui programmi di sviluppo aziendale, predisposizione di bilanci tipo per le società e i gruppi). Riccardo Guastini parlava di un revisionismo neo-togliattiano, incardinato su di una deleteria inversione del rapporto tra struttura e sovrastruttura nel processo di estrazione del plusvalore e caratterizzato dalla estraneità rispetto al «lessico concettuale e lessicale del marxismo»⁶⁶. Critiche di segno analogo si trovavano anche in Giovanni Tarello per il quale il progetto di socializzazione del potere politico, come propedeutica alla discussione del sistema proprietario, imboccava una strada «estranea alla tradizione dottrinale marxista la attribuzione di valore democratico di per sé alle strutture formali giuridiche del parlamentarismo e del decentramento amministrativo»⁶⁷. Le proposte di governo democratico dell'economia vennero rigettate perché impiegate sulla sfera della circolazione-distribuzione e non saldamente ancorate sul terreno della produzione immediata. Per i critici il conflitto si svolgeva entro la fabbrica e non riguardava la della «contraddizione politica» tra forme della democrazia e rapporti capitalistici di produzione. Le sovrastrutture non erano rilevanti per l'azione di cambiamento. Su basi diverse si muoveva la contestazione di Toni Negri che non rigettava il «cerchio della circolazione» ovvero il piano giuridico-formale ma lo indirizzava in altre manifestazioni. I critici da sinistra del «neo-togliattismo giuridico» respingevano la riconduzione della genesi dal plusvalore ai programmi statali di utilizzazione a fini produttivi del risparmio, l'interpretazione dell'inflazione come fattore di riequilibrio e degli strumenti fiscali e rimarcano con forza la distanza dei processi politici di estrazione del plusvalore dai luoghi centrali della produzione e dai meccanismi classici dell'appropriazione privata⁶⁸. Anche Negri polemizzava con le posizioni «riformiste» di Cerroni e riteneva da rigettare il feticismo istituzionale che le accompagnava⁶⁹. Contro le letture positive delle mediazioni, degli organi costituzionali, e quindi delle suggestioni per l'autonomia del politico, Negri registrava più in generale un antagonismo fondamentale tra il comando (lo Stato) e il sociale e quindi affermava che la critica dell'economia politica avrebbe dovuto tradursi «immediatamente in critica dell'amministrazione, della Costituzione, dello Stato»⁷⁰.

Anche per Negri, come per Cerroni e Galgano, era evidente la funzione politica nei processi di valorizzazione ma nella sua ottica questo non autorizzava un lavoro entro le mediazioni politico-rappresentative. Se in Cerroni il capitale costante, l'innesto della tecnologia e del sapere nei processi produttivi, attenuava il momento della coercizione o sussunzione formale del lavoro al capitale⁷¹, per

⁶⁵ Galgano, (1977b, 103).

⁶⁶ Guastini, (1975).

⁶⁷ Tarello (1975, 268).

⁶⁸ Galgano (1974, 17).

⁶⁹ Negri (1976, 35-50).

⁷⁰ Negri (1997, 220).

⁷¹ Cerroni (1971).

Negli il processo di valorizzazione non confidava nella tecnica ma nel comando, da cui non era disgiunta la «violenza del rapporto di produzione» cui si contrapponeva «la resistenza» che matura nella «catena di lavorazione»⁷². Contro la macchina e il comando affiorava «l'emergenza della resistenza operaia» al potere capitalistico. Contro ogni idea di programmazione democratica dell'economia con politiche pubbliche adottate dallo Stato-piano occorre la rivolta politica che immette crisi nel meccanismo economico di sviluppo e lo arresta. Secondo Negri la riproduzione del sistema invadeva sempre nuovi ambiti del sociale e così i nuovi percorsi della valorizzazione aprivano inediti processi conflittuali con al centro la questione dell'abbattimento degli istituti politici di dominio. La subordinazione del salario al profitto diventava una condizione generale, oltre la forza-lavoro, abbracciava «i proletari in divisa», le casalinghe⁷³. L'antagonismo nuovo si riversava nel sociale, non era chiuso nella fabbrica e non aveva nelle istituzioni un punto di riferimento e di mediazione. Per Negri il tardo capitalismo con la compenetrazione pervasiva tra Stato e società superava la legge del valore e nella diffusione di un astratto lavoro sociale su cui sorvegliava un apparato statale di comando realizzava «la estensione del comando capitalistico al sociale»⁷⁴. Il sociale che si ribellava contro il potere svelava l'attualità del comunismo come pratica conflittuale molecolare. Ciò spingeva Negri ad una requisitoria aspra contro le categorie di Gramsci («vecchie questioni da demistificare») e Togliatti (una vera «ideologia estranea e nemica al movimento operaio»), in nome della soggettività, del «vivere insubordinato», della microfisica della rivolta e del comunismo inteso come «processo di disgregazioni continue», distruzione della forma⁷⁵.

Entrambe le prospettive, quella costruttivistica di Cerroni-Galgano e quella nichilistica di Negri uscirono sconfitte dalle dinamiche degli anni Settanta. Il progetto di un governo democratico dell'economia rappresentava lo sforzo analitico più ambizioso e tecnicamente perseguibile per governare i processi economici e sociali all'insegna di un disegno di grande innovazione capace di proiettarsi oltre lo schematismo tra pianificazione dirigista e autonomia di mercato. Con i suoi limiti, questo approccio, che puntava ad una riforma generale dell'economia e dello Stato, cercava di concepire un allargamento della democrazia, nel tentativo di conciliare piano e mercato, partecipazione e crescita. La proposta cercava di tracciare un sentiero nel percorso della transizione ad un assetto sociale più avanzato ritenuto in gestazione nelle economie occidentali. Un articolato lavoro giuridico per una nuova legislazione nel campo economico industriale (ridefinire il ruolo giuridico dell'impresa, allargamento degli spazi d'informazione in un quadro di mercato de-burocratizzato e pluralista, ripensamento della programmazione entro un'ottica non dirigistica) veniva presentato come un momento di un lavoro in divenire per un mutamento sociale possibile in occidente («Il discorso riguarda i modi, e non già i fini, della transizione»⁷⁶). Il limite della riflessione degli anni '70 non era quello indicato da Zolo che contestava a Cerroni, in nome dei processi di rifeudalizzazione della sfera pubblica in atto, la presenza nelle «una notevole fiducia nelle virtù rivoluzionarie della democrazia formale» o principio rappresentativo proprio dello schema liberal-democratico⁷⁷. Il punto essenziale era che mentre il pensiero della sinistra, non solo in Italia, accarezzava l'idea della transizione al socialismo, come prospettiva praticabile nel tempo presente, la controffensiva delle forze dominanti, con la Trilaterale e la comparsa del nuovo conservatorismo anglo-americano, annunciava la ramificazione di un mondo diverso, con un più forte impatto delle dinamiche della internazionalizzazione della finanza e del mercato.

Come efficace sintesi di quella stagione si può estendere alla cultura italiana quanto ha scritto Frank Deppe sulla vicenda della cultura della sinistra tedesca. «Dalla fine degli anni Settanta, la consapevolezza dei deficit della teoria politica nella tradizione del pensiero marxista ha svolto un ruolo importante nel mio lavoro. Ciò divenne sempre più evidente alla fine del cosiddetto dibattito

⁷² Negri (1975, 52).

⁷³ Negri (1974).

⁷⁴ Negri (1974).

⁷⁵ Negri (1975).

⁷⁶ Galgano (1977, 50).

⁷⁷ Zolo (1976, 101).

sulla genesi e derivazione statale. Si trattava di un tipico esempio di un “marxismo accademico” in gran parte distaccato dalla pratica e in definitiva solo auto-riflessivo, soprattutto perché la concentrazione sullo Stato – data l’importanza della società civile nel senso di Gramsci – comportava un restringimento del concetto di politica. Nelle opere di Louis Althusser e Nicos Poulantzas, Ralph Miliband, Perry Anderson, Göran Therborn, nei primi lavori di Bob Jessop e nei contributi di colleghi italiani come Umberto Cerroni, che si riferivano principalmente alla teoria dell’egemonia di Antonio Gramsci, la questione veniva sollevata. La teoria politica del marxismo si sviluppa a partire dalla fine degli anni ’60 nel contesto delle lotte dei movimenti operai e intellettuali nell’Europa occidentale. Bisogna considerare anche la sconfitta delle forze sociali e politiche basate sul marxismo, evidente fin dalla metà degli anni ’70, e che divenne poi più evidente nella grande svolta degli anni ’80⁷⁸. La sconfitta teorico-politica della sinistra europea, nel disegno di contestazione di assetti e istituti del capitalismo, ha in certa misura agevolato anche la disgregazione del cosiddetto socialismo realizzato.

BIBLIOGRAFIA

- Asor Rosa A. (1996), *La sinistra alla prova*, Torino
- Baldassarre A. (1979), *Sulle istituzioni dell’economia di transizione*, in «Democrazia e diritto», n. 2.
- Barcellona P. (1996), *Diritto privato e società moderna*, Napoli.
- Berlinguer L. (1977), *Democrazia ed efficienza*, in «Critica marxista», nn. 4-5.
- (2010), *Democrazia e diritto negli anni Settanta*, in «Democrazia e diritto», nn. 1-2.
- Bobbio N. (2014), *Scritti su Marx*, Roma.
- Brutti M. (1978), *Teoria e trasformazione dello Stato negli scritti di Norberto Bobbio*, in «Democrazia e diritto», n. 1: 35-60
- Buckel S. (2021), *Subjectivation and Cohesion. Towards the Reconstruction of a Materialist Theory of Law*, Boston
- Cantimori D. (1959), *Studi di storia*, Torino.
- Carrino A. (2021), in Tuozzolo C., (a cura di), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, 2 voll., Roma.
- Cerroni U. (1968), *La libertà dei moderni*, Bari
- (1969), *Il pensiero giuridico sovietico*, Roma.
- (1971), *Teoria della crisi sociale in Marx*, Bari.
- (1973), *Teoria politica e socialismo*, Roma.
- (1976), *Introduzione alla scienza sociale*, Roma.
- (1977), *Crisi ideale e transizione al socialismo*, Roma.
- (1978), *Crisi del marxismo?*, Roma.
- Coccopalmerio D. (1984), *Dogmatismo e storicità del marxismo*, Milano.
- Corradi C. (2005), *Storia dei marxismi in Italia*, Roma.
- (2021), *Forme teoriche del marxismo italiano*, in Petrucciani S. (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. II, Roma.
- d’Albergo S. (1979), *Stato ed economia secondo Galgano e Barcellona*, «Democrazia e diritto», n. 1.
- (2010), *Con Marx e senza Marx*, in «Democrazia e diritto», nn. 1-2.
- Deppe F. (2007), *Krise und Erneuerung marxistischer Theorie*, in «Supplement der Zeitschrift Sozialismus», n. 3.
- Elbe I. (2012), *Marx im Westen*, Berlin.
- Galgano F. (1974), *Le istituzioni dell’economia capitalistica*, Bologna.
- (1977), *Problemi dell’impresa privata nella transizione al socialismo*, in «Democrazia e

⁷⁸ Deppe (2007, 10).

- diritto», n. 1.
— (1977a), *Grande impresa e transizione*, in «Critica marxista», n. 3.
— (1977b), *La crisi e le sue componenti istituzionali*, in «Critica marxista», nn. 4-5.
— (1978), *Le istituzioni dell'economia di transizione*, Roma.
— (1980), *L'impresa, il sistema economico, la partecipazione operaia*, in Id., *La democrazia industriale*, Roma.
Guastini R. (1975), *Stato del capitale e neo-togliattismo*, in «Sociologia del diritto», n. 1.
Ingrao P. (1977), *Masse e potere*, Roma.
Jessop B. (1985), *Nicos Poulantzas. Marxist Theory and Political Strategy*, London.
Maffettone S. (2007), Il teorico dell'unione Kant-Marx, in *Il Sole 24 ore*, 28 aprile.
Mancina C. (1976), *Egemonia, dittatura, pluralismo: una polemica su Gramsci*, in «Critica marxista», nn. 3-4
Marconi P. (2007), *Umberto Cerroni. Democrazia, socialismo, diritto*, in «Sociologia del diritto».
Marramao G. (1975), *Teoria della crisi e problematica della costituzione*, in «Critica marxista», nn. 2-3.
Masini F. (1982), L'intransigente assolutismo dell'antiromantico Carl Schmitt, *L'Unità*, 14-1.
Massari O. (2016), *Gianfranco Pasquino come mio tutor tra scienza e politica*, in Panebianco A. (a cura di), *Una certa idea di scienza politica*, Bologna.
Negri A. (1974), *Crisi dello Stato-piano*, Milano.
— (1975), *Dall'operaio massa all'operaio sociale*, Milano.
— (1976), *Esiste una dottrina marxista dello Stato?*, in «Aut-aut», n. 152-3: pp. 35-50.
— (1997), *I libri del rogo*, Roma.
Nivarra L. (2015), *La grande illusione. Come nacque e come morì il marxismo giuridico in Italia*, Torino
Ornaghi L. (1977), *Stato e società nella teoria marxista contemporanea. A proposito della riflessione di Umberto Cerroni*, in «Il politico», n. 2.
Petti P. (1975), *Ideologie costituzionali della sinistra italiana*, Roma.
Pinelli C. (2004), *Percorsi della democrazia nel pensiero di Umberto Cerroni*, in Perrotta C. (a cura di), *La scienza è una curiosità*, Lecce.
Poulantzas N. (1971), *Potere politico e classi sociali*, Roma.
— (2008), *Preliminaries to the Study of Egemony in the State*, in Martin J., (ed.), *The Poulantzas Reader*, London.
Preuß U. K., (1975), *Cerroni: Marx und das moderne Recht, Frankfurt*, in «Kritische Justiz», Vol. 8, n.1.
Racinaro R. (1981), Kelsen, la regola e il mutamento, *L'Unità*, 29-10.
Schiavone A. (1975), *Diritto diseguale e formazione del blocco storico*, in «Democrazia e diritto».
— (1980), *Storiografia e critica del diritto*, Bari.
Scoppola P. (1991), *La repubblica dei partiti*, Bologna
Stolleis M. (2017), *Introduzione alla storia del diritto pubblico in Germania (xvi-xxi sec.)*, Macerata.
Tarello G. (1975), *Sulle istituzioni (giuridiche) dell'economia capitalistica*, in «Politica del diritto», n. 2.
Tatò A. (1977), a cura di, *Comunisti e mondo cattolico oggi*, Roma
Togliatti P. (1974), *Opere scelte*, Roma
Vacca G. (1979), Attenti, lo Stato non è affar vostro, *L'Unità*, 3-4.
Zolo D. (1973), *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, Bari.
— (1976), *Stato socialista e libertà borghesi*, Roma-Bari.
— (1979) recensione a Kelsen, *Socialismo e Stato*, in «Quaderni Fiorentini», n. 8.

Lucio Colletti: marxismo dell'alienazione *contra* marxismo dell'astrazione

Roberto Finelli
Università Roma Tre, roberto.finelli@uniroma3.it

Abstract

In my opinion, the rapid parable of philosophical Marxism in Italy in the second half of the 20th century is linked to the indistinction between the Marxism of alienation-contradiction and the Marxism of abstraction. By this notion we mean the interpretation of Marxism by G. della Volpe, L. Colletti, M. Rossi and N. Merker in the second half of the twentieth century, which developed after Labriola's undertaking at the end of the previous century. In fact, the intention of those scholars was to assert Marxism not only as a political theory of emancipation and revolution, but, at the same time and above all, as a science of the historical and social present, equipped with its own autonomous and self-sufficient logical and theoretical foundations.

Keywords

Marxism, crisis of Marxism, alienation, contradiction, abstraction

§1. Scienza contro dialettica

È all'indistinzione tra *marxismo della alienazione-contraddizione* e marxismo dell'astrazione che si lega a mio avviso la rapida parabola del *marxismo filosofico* in Italia nella seconda metà del '900.

Con tale denominazione s'intende infatti quel marxismo che, caratterizzato soprattutto dai nomi di G. della Volpe, L. Colletti, M. Rossi e N. Merker, ha provato nella seconda metà del Novecento, dopo l'impresa di Labriola alla fine del secolo precedente, a far valere il marxismo, non solo come *teoria politica* dell'emancipazione e della rivoluzione, ma, insieme e soprattutto, come *scienza* del presente storico e sociale, dotata di una sua autonoma e autosufficiente fondazione logica e teoretica. Ovvero propriamente quale *scienza* della storia, lontana dalle fumoserie e dai misticismi della dialettica, e omologa, quanto a metodo conoscitivo, a quello delle scienze esatte della natura. E valida in tal modo a proporsi come filosofia egemone del nostro tempo, in quanto capace di coprire sia il campo e la legittimazione del conoscere che il campo e la legittimazione dell'agire.

Secondo Della Volpe e i suoi allievi, Marx andava infatti letto come il *Galileo delle scienze storiche*, come uno scienziato cioè che aveva indagato solo la *fattualità concreta ed empirica* dell'esperienza sociale e che aveva elaborato, fin dal suo scritto giovanile del 1843 *Per la critica della filosofia statale hegeliana*, una logica materialistica della conoscenza storica radicalmente critica della logica speculativa e astratta del sistema di Hegel¹. Cuore di tale logica, innovativa sul

¹ «L'importanza eccezionale della Critica del diritto statale hegeliano [...] risiede nel fatto che essa segna il distacco nettissimo, fin d'allora, del Marx (ventiquattrenne) dallo Hegel, in quanto è una critica radicale della Logica, oltre che della Filosofia del diritto di Hegel, ed è soprattutto una critica radicale per la sua fondazione su motivi [...] del tipo della capitale critica aristotelica della logica aprioristica platonica.» (Della Volpe, 1973, 144). L'impostazione dell'avvolpiana di ritrovare nel primo Marx uno scienziato empirico contrapposto all'idealismo di Hegel ha sollecitato il sottoscritto con l'amico F. S. Trincia a ritornare sul testo marxiano e a proporre una nuova traduzione che problematizzasse il supposto materialismo di Marx e precisasse sul piano concettuale-linguistico termini marxiani come *Wesen* e *Stand*, tradotti da Della Volpe con «ente» e con «classe». Di contro alla celebrazione che Della Volpe ha fatto del giovane Marx, come pensatore già autonomo e maturo nella sua condanna di Hegel, vale ricordare quanto G. Capograssi scriveva sulla subalternità ad Hegel di quel Marx (in particolare il Marx della *Kritik* del 1843): «Tanto più ingiusti come accade, in quanto essi [i giovani hegeliani] dovevano tutti a lui; in tutta questa critica Marx non è mosso che da intuizioni, esigenze hegeliane: arrivare alla determinazione precisa dell'idea particolare, cogliere la ragione intrinseca del fatto storico, scoprire il significato razionale della realtà, nella realtà dove soltanto è la concreta e obiettiva ragione, è proprio l'insegnamento hegeliano.» (Capograssi 1959, 45-69). Riguardo al modo in cui l'intera produzione del primo Marx (*Ideologia tedesca* inclusa) rimane a mio avviso fortemente esposta all'influenza di L. Feuerbach e del suo antropocentrismo essenzialistico rimando al mio Finelli (2004).

piano delle scienze storiche e sociali, di contro all'astrazione teologica e ipostatizzata dell'Idea hegeliana, era la categoria di «astrazione determinata», consistente nella capacità di utilizzare gli universali, cioè le generalizzazioni dei concetti, non per svuotare di senso il concreto, il particolare – come sarebbe accaduto invece con lo spiritualismo hegeliano – bensì proprio per illuminarne la specificità di realtà e di significato che ne fanno, ogni volta, un esistente determinato e diverso da tutti gli altri.

Rifacendosi all'*Introduzione del '57* – in cui Marx, quanto al rapporto tra concetti generali dell'agire umano e loro specificazione storica, aveva scritto che anche le categorie più astratte, sebbene siano valide proprio a causa della loro astrazione per tutte le epoche, pure in ciò che vi è di propriamente *determinato* in tale astrazione generalizzante, risultano essere il prodotto di condizioni storiche temporalmente definite e delimitate, procurandosi piena validità soltanto per e all'interno di tali condizioni – Della Volpe identificava nell'*astrazione determinata* la sintesi di generico e di concreto, ossia la compenetrazione di ciò che è comune ad altre epoche con le caratteristiche peculiari che connotano la fattualità della società specifica, di volta in volta oggetto dell'indagine. La *logica* del conoscere storico propria di Marx era infatti da concepire come *il circolo* che dal concreto va all'astratto per tornare di lì al concreto, come una logica cioè *tautoeterologica* che riprendeva del tutto lo sperimentalismo delle scienze naturali, e per la quale i fatti molteplici ed empirici andavano sintetizzati e ricondotti a leggi attraverso ipotesi generalizzanti: le astrazioni appunto, che fissano verità generali la cui pregnanza di realtà deve essere provata attraverso il ritorno sull'esperienza concreta delle azioni umane e la spiegazione esaustiva dei fatti iniziali. Di contro alla dialettica hegeliana e platonica, parimenti mosse, in tale visione, dalle Idee astratte e lontane dalla materialità, Marx, teorizzando la «logica specifica dell'oggetto specifico», avrebbe esteso alla storia la compenetrazione tra individuale e universale, tra concreto e astratto, che aveva costituito la svolta dell'antiplatonismo da parte del realismo aristotelico, nel mondo antico, e della scienza della natura nel mondo moderno con Galilei.

Secondo i dellavolpiani, a differenza del marxismo hegelianeggiante che esaltava la differenza radicale tra storia e scienza (e specificamente del marxismo italiano d'ispirazione togliattiano-gramsciana che proponeva una continuità nazionale tra l'idealismo di De Sanctis e Croce e il marxismo di Labriola e Gramsci), il marxismo galileiano di Marx imponeva una continuità feconda tra marxismo, scienza e tecnica moderne, consentendo di leggere la critica marxiana dell'economia politica come una *sociologia*, lontana da ogni metafisica filosofica e dialettica, cioè come la scienza di una formazione storico-sociale determinata qual è il capitalismo moderno. Come insomma un conoscere che, omologandosi al sapere più avanzato della modernità, userebbe, a differenza dell'astrazione generica e indeterminata della filosofia, l'astrazione ipotetica e sperimentale della scienza. Com'è evidente, era quanto bastava, per attribuire nel contesto italiano degli anni '60 al dellavolpismo il carattere e il merito della fondazione logico-teoretica più innovativa e rigorosa del marxismo e il luogo di rassicurazione e conferma ideale più a portata di mano per buona parte di coloro che non si riconoscevano nello storicismo togliattiano, d'ispirazione dialettica e gramsciana, e nel continuismo nazional-riformista che ne derivava sul piano politico.

§2. Dall'astrazione determinata all'astrazione reale (nella sfera della circolazione mercantile)

Ma ad assicurare la fortuna del dellavolpismo come marxismo *insieme* antihegeliano e principio di radicalizzazione politica è stata, poi, l'operazione teorica compiuta da Lucio Colletti a partire dal quadro categoriale del suo maestro. Questi è infatti l'unico professore di filosofia dell'Università italiana che legge e commenta a lezione nell'Istituto di Filosofia di Roma durante gli anni '60 il *Capitale* di Marx in corsi frequentati dalla futura leadership della generazione sessantottina e che in tal modo introduce la giovane intellettualità di quegli anni a un'utilizzazione di Marx lontana dal marxismo storicistico della tradizione comunista ufficiale.

Approfondendo la lezione di Della Volpe sulla continuità teoretica e categoriale tra il giovane Marx e il Marx della maturità, Colletti teorizza infatti che l'*astrazione* del lavoro di cui parla Marx nel primo libro del *Capitale*, quale sostanza del valore di scambio, è null'altro che l'*alienazione* dell'essere umano già tematizzata da Marx nei *Manoscritti del '44*. Perché secondo Colletti lo scambio delle merci, eguagliando non solo le cose, con l'astrazione dalle loro differenze qualitative (il grano o la tela che si scambia con l'abito), ma anche i diversi lavori concreti che le producono (contadino, tessitore, sarto) mette in campo un lavoro indifferenziato che è altro rispetto alle attività diversificate e specifiche dei singoli esseri umani che le producono: dando luogo a un ente astratto e generale, qual è il lavoro sostanza del valore di scambio, che vive a scapito delle loro individualità. «E precisamente nel senso che – come scriveva Colletti in *Ideologia e società* – mentre, di fatto, le capacità lavorative o forze-lavoro sono diverse le une dalle altre, sono disuguali tra loro, come gli individui cui essi appartengono; [...] nella realtà invece del mondo delle merci, le forze lavorative sono eguagliate le une alle altre, proprio in quanto sono prese astrattamente o separatamente dagli individui empirico-reali cui di fatto appartengono: proprio in quanto, cioè, sono trattate come una “forza” o un'entità “a sé”, a prescindere dagli individui stessi di cui sono le forze. Il che si riduce a dire, in conclusione, che il “lavoro astratto” è il lavoro alienato, cioè separato o estraniato rispetto all'uomo stesso»².

Dunque il *lavoro astratto* del *Capitale* appariva proprio come il *lavoro alienato* dei *Manoscritti*, in una continuità che esprimerebbe la sostanziale *unitarietà* dell'opera di Marx: quale storia del perdersi, nel capitalismo, dell'umanità concreta e vitale degli esseri umani, della loro individuale e ineguagliabile prassi di vita, in un potere e in delle forze da essi astratte, cioè separate ed esteriori, e perciò altre ed estranee. Secondo il modo più originale, si aggiungeva, da parte di Marx d'interpretare l'umanesimo antihegeliano di Feuerbach e la sua denuncia dell'alienazione degli esseri umani nell'astrazione del *Logos* di Hegel o nel Dio del cristianesimo: ossia radicalizzandolo nel verso del materialismo più autentico, con la dislocazione della matrice vera dell'alienazione dall'idealità del pensiero alla concretezza della prassi economica. Così con l'identità di alienazione ed astrazione Colletti coniugava in modo originale la lezione di Della Volpe, assegnando ancora maggior realtà all'astrazione determinata del suo maestro, la quale ora diveniva infatti *astrazione reale* in senso forte, dove cioè ciò che è eguale e uniforme si compenetra realmente con le differenze individuali. Vale a dire *astrazione reale* perché compiuta da *tutti* gli individui che partecipano sul mercato allo scambio delle merci e che parificano in modo astratto non solo le loro merci ma anche le loro vite. L'*astrarre*, pensa Colletti, sulla scia ma andando oltre l'insegnamento del maestro, non è solo luogo e funzione del pensiero bensì, con la società capitalistica, *anche e soprattutto*, luogo di realtà. Tant'è che nella società delle merci il valore astratto aliena realmente e concretamente gli individui, rendendoli attraverso la parificazione economica deprivati di ogni loro individualità.

§3. Il rovesciamento

Fin qui la *pars costruens* del dellavolpismo (inclusa la sua versione collettiana) nel rivendicare un marxismo come sociologia scientifica della modernità. Ma, ahimè, pronta paradossalmente a rovesciarsi secondo una tragicomica nemesi dialettica, nel proprio opposto: quale sarà alla fine degli anni '70 del secolo scorso l'abiura da parte di Colletti del marxismo, dichiarato ormai come luogo dottrinario e ideologico, lontano dalla verità e dalla scienza. E questo di fondo perché la trama del *Capitale* di Marx si mostrava ormai a Colletti irriducibile a una sociologia basata su relazioni e opposizioni concrete di individui e gruppi sociali, essendo invece istituita su opposizioni dialettiche in cui ciascun termine, anziché possedere un'esistenza per sé, prima e indipendentemente di ogni possibile relazione, è solo il polo di una negazione precostituita del proprio polo opposto. Lavoro concreto e lavoro astratto, valore d'uso e valore di scambio, forza-lavoro e capitale, avverte Colletti,

² Colletti (1970, 113-114).

non sono opposizioni reali (di forze e poli preesistenti alla relazione, secondo la lezione di Kant) bensì sono opposizioni dialettiche dove ciascun polo esiste solo in quanto negazione e contraddizione dell'altro. La contraddizione come reale è del resto quanto la dialettica assegna a tutti gli ambiti che essa pervade e struttura, per cui nel suo orizzonte *A* è anche e sempre *non A*. Come accade nel capitalismo alla classe operaia che, legata per principio da un rapporto di negazione e opposizione al capitale, è strutturalmente contraddittoria: è *A* in quanto classe tra le altre, classe particolare, e contemporaneamente *non A*, in quanto classe universale, che nega, con la lotta di classe per il socialismo, la propria identità di classe particolare. Come la merce, che è valore d'uso, destinato a un bisogno particolare, e insieme negazione di sé stessa in quanto valore di scambio destinata a un rapporto universale con tutte le altre merci. Come insomma la società capitalistica nel suo insieme, che è una realtà rovesciata, a testa in giù, dove i rapporti tra gli esseri umani vengono espressi feticisticamente da cose. Ma la scienza, *da sempre*, osserva Colletti in coerenza con lo scientismo di Della Volpe, *non si fonda sulla contraddizione*. Anzi in tanto è scienza in quanto propriamente la evita.

Tutto ciò non poteva non significare, ormai definitivamente per l'intellettuale romano, che Marx, a ben vedere, non era mai riuscito ad affrancarsi dall'influenza di Hegel e dalla sua esaltazione della contraddizione, come invece era apparso a Della Volpe e allo stesso Colletti in un primo momento. E che dunque il marxismo di Marx in buona parte non era *sociologia scientifica* bensì *ideologia* che trasfigurava la realtà secondo le proprie passioni e i propri desideri, imponendo alla concretezza della società contemporanea gli schemi aprioristici e astratti di una logica dialettica. La conclusione del marxismo dell'avolpiano/collettiano era così tanto drammatica quanto clamorosa. Il tentativo più originale della filosofia italiana del secondo dopoguerra di accreditare il marxismo come teoria feconda di autorevolezza e di legittimità teoretica e scientifica precipitava infatti in una apostasia che denunciava l'opera di Marx come troppo consegnata ancora all'uso della dialettica e alla frequentazione di Hegel e perciò necessariamente da rifiutare sia come filosofia del conoscere che come filosofia dell'agire. L'autocritica collettiana era per altro così estrema che, spogliando il marxismo di dignità concettuale e riducendolo a ideologia antiscientifica, lo espelleva dal mondo accademico-universitario, privando con ciò d'ogni motivo possibile di legittimazione, altamente teorica e filosofica, un'intera generazione d'intellettualità radicale e ispirata alla scuola del marxismo.

§4. La vera collocazione di una astrazione reale, praticamente vera

Ora qui ciò che si può brevemente dire, anche per la brevità dell'esposizione, che tale conclusione, sorprendente e inattesa, della vicenda del marxismo scientifico italiano era, per chi fosse stato ben accorto, già del tutto iscritta e anticipata nelle sue premesse teoriche e in particolare in una certa lettura della storia della filosofia moderna. Giacché il cuore dell'operazione logico-epistemologica di Della Volpe, quando a un certo punto della sua vita aderisce al marxismo, riposava nella duplice mossa di una *sottovalutazione radicale della filosofia di Hegel* quanto di una *simmetrica sopravvalutazione del pensiero di Feuerbach*: o meglio nella lettura di Hegel attraverso le lenti di Feuerbach, con la conseguente riduzione dell'idealismo hegeliano a teo/logia, a religione cioè di un *Logos* trascendente e astratto, dissimulata attraverso l'uso apparentemente laico di concetti razionali. Insomma a un'interpretazione dell'idealismo di Hegel, messa in opera da Della Volpe, come riproposizione del neoplatonismo antico quale teoria di un'Idéia che fuoriesce fuori di sé per creare, a immagine delle sue categorie logiche, sia la Natura che la Storia. Vale a dire che Della Volpe ha accolto, a parere di chi scrive, senza sospetto alcuno, la lettura assai schematica e povera che della filosofia di Hegel aveva offerto l'umanesimo essenzialistico di Feuerbach. Facilitato e introdotto del resto, in tale incomprendimento radicale della natura dell'hegelismo, da quanto egli stesso era venuto scrivendo in un saggio del 1929 su *Hegel romantico e mistico*, ossia su quello Hegel degli Scritti teologico-giovanili, già interpretato da W. Dilthey e la sua scuola, come pensatore religioso e irrazionalista. Ma accettare la lettura feuerbachiana di Hegel come pensatore teo/logico significava

non comprendere quanto invece Feuerbach (e con esso il giovane Marx) fossero rimasti subalterni all'interno di un orizzonte hegeliano e quanto tutto il loro discorrere di alienazione, contraddizione, reificazione, misticismo logico non appartenesse a una *Weltanschauung* nuova ed originale – a un paradigma di materialismo critico come pretendeva Della Volpe e il primo Colletti – bensì ripettesse moduli e categorie hegeliane: solo dislocate da una filosofia dialettica dell'Idea a una filosofia dialettica del Genere Umano.

In vero il motivo di fondo di questa vicenda di storia delle idee e di cultura politica sta, come dicevo all'inizio, nella impossibilità di distinguere il *paradigma marxiano dell'alienazione* da quello dell'*astrazione*. Nel non aver mai accolto cioè il sentore di una problematicità o di una molteplicità di piani nell'opera di Marx. E conseguentemente nell'aver schiacciato e ricondotto le categorie del *Capitale* all'impianto umanistico del primo Marx, il Marx appunto della *presupposizione del menschliche Gattungswesen e dell'alienazione*. Senza mettere a fuoco quanto il materialismo di Feuerbach fosse un materialismo ingannevole perché fondato invece su una metafisica essenzialistica dell'essere umano, e quanto peraltro quell'essenzialismo antropocentrico abbia continuato ad operare profondamente nel pensiero di Marx almeno fino all'*Ideologia tedesca* inclusa. Orbene, a mio avviso, le successive e conclusive difficoltà teoriche di Colletti nascono da qui, da questo originario fraintendimento, insieme, dell'hegelismo e del feuerbachismo-primo marxismo, ossia per dirla con altre parole dal fatto che egli di fondo ha sempre pensato assai più all'interno dell'orizzonte empiristico di Della Volpe (dagli individui in carne ed ossa, ciascuno concretamente diverso dagli altri) che non in quello storico delle relazioni di classe, secondo la lezione più propriamente marxiana.

A ben pensare infatti nel Marx dei *Grundrisse* e del *Capitale* l'individualità della forza-lavoro non è una individualità concreta e diversa da quella di ciascun altro. È bensì una individualità collettiva già pesantemente segnata, fin dalla sua origine, dall'astrazione e dai suoi effetti omologanti. È caratterizzata cioè da quella separazione originaria (e poi storicamente sempre riprodotta) da ogni possibile forma di proprietà che Marx in una celebre pagina dei *Grundrisse* definisce come miseria assoluta. E dove nel suo essere non-capitale non v'è implicita *nessuna ontologia politica dell'opposizione*, nessuna presupposizione che la classe dei portatori di forza-lavoro sia per principio classe alternativa e rivoluzionaria. Del resto quell'astrazione deindividualizzante, quanto ad esclusione della forza-lavoro da ogni proprietà possibile depositata da Marx nella teoria dell'accumulazione originaria, viene radicalizzata e duplicata, nello stesso Marx, dall'astrazione caratterizzante la *sussunzione reale* all'interno dei processi di produzione: per la quale la forza-lavoro, usata e consumata dal piano capitalistico del lavoro, è esclusa, non solo dalla proprietà, ma anche dal *possesso e dall'uso* dei mezzi di produzione. Vale a dire che con la maturità del capitalismo l'intelligenza complessiva del processo tecnologico risiede nella direzione d'impresa che impone alla forza-lavoro l'erogazione di *lavoro astratto*: ossia l'erogazione di mansioni e funzioni da cui è esclusa ogni partecipazione soggettiva che non sia conforme agli algoritmi e alla processualità standardizzata del flusso produttivo. Confermandosi che in tal modo Marx concepisce il *Capitale* secondo la configurazione del *Geist* hegeliano e del suo *circolo del presupposto-posto*, per il quale il capitale, appunto analogamente allo Spirito di Hegel, finisce con produrre i propri presupposti, portando all'interno della sua logica tutto ciò che inizialmente ha trovato come presupposto esterno della storia della formazioni sociali precedenti e mettendo in campo una circolarità radicalmente diversa da quella dell'avolpiana del concreto-abstracto-concreto. Ma è appunto l'effetto di questa doppia astrazione che svuota la forza-lavoro di ogni pretesa attribuzione di negazione dialettica, per la quale la sua semplice esistenza costituirebbe un'opposizione alternativa al capitale e dunque il suo intimo contraddirsi, trascorrendo da *miseria assoluta* a *ricchezza assoluta*, cioè da soggetto sociale parziale e passivo a soggetto rivoluzionario e universale. Questo per dire cioè che una maggiore distinzione tra il Marx delle prime opere (torno a dire *Ideologia tedesca* inclusa) e il Marx delle opere mature – senza cadere nella radicalità della fantasmagorica *coupure* althusseriana – avrebbe forse consentito a Colletti di comprendere quanto le figure dialettiche in Marx di rovesciamento di soggetto e predicato, di alienazione e di mondo rovesciato, si radicano assai più nel contesto feuerbachiano del «Genere»

(*Gattung* e *Gattungswesen*) e dunque di una metafisica antropologica basata sull'immediata partecipazione di individuale e universale che non nel contesto successivo della *Critica dell'economia politica*, dove non è più soggetto della storia il *Gemeinwesen* ma il *Capitale*, come *übergreifende Subjekt*, come cioè Soggetto dominante ed egemonico del proprio tempo storico.

BIBLIOGRAFIA

- Capograssi G. (1959), *Le glosse di Marx ad Hegel*, in *Opere*, vol. IV, Milano: 45-69.
Colletti L. (1970), *Ideologia e società*, Bari: Laterza.
Della Volpe G. (1973), *Marx e lo Stato moderno rappresentativo. Un saggio della critica marxista della dialettica mistificata*, *Opere*, vol. IV, Roma: Editori Riuniti.
Finelli R. (2004), *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino: Bollati Boringhieri.

Marx, il marxismo italiano e lo Stato come problema.

Carla Maria Fabiani
Università degli studi di Roma Tor Vergata, carlamariafabiani69@gmail.com

*Es ist der Gang Gottes in der Welt
dass der Staat ist.
Es ist die Gewalt der sich
als Wille verwirklichenden Vernunft.*
Hegel

*È innanzitutto una falsa astrazione
considerare una nazione,
il cui modo di produzione
è fondato sul valore,
e per di più
organizzata capitalistamente,
come un corpo collettivo
che lavora unicamente
per i bisogni nazionali.*
Marx

*L'autonomia relativa dello Stato
non è un dato,
è una creazione continua.*
Suzanne de Brunhoff

Abstract

I first reconstruct the debate on the State between Bobbio and the Italian Marxists in the mid-1970s; after which I proceed to briefly read Marx's *Kritik* of 1843; In conclusion, I focus on the strong presence of the State in Marx's *Capital*, especially in the 24th chapter of the first book.

Keywords

Marx, Italian Marxism, crisis of Marxism, State, capital

§1. Esiste una dottrina dello Stato in Marx? Bobbio e i marxisti italiani negli anni Settanta. Una ricapitolazione sintetica.

Vent'anni prima del confronto polemico, aperto da Norberto Bobbio con i marxisti italiani sulle pagine di «Mondoperaio» nel 1975 (Bobbio *et al.* 1976), il filosofo torinese ingaggiò una accesa discussione con Ranuccio Bianchi Bandinelli, Galvano Della Volpe e Palmiro Togliatti (Bobbio *et al.* 1951-1955)¹, intorno al problema del rapporto fra libertà e socialismo, democrazia e dittatura, durante il disgelo, seguito alla morte di Stalin, anticipando l'ondata revisionista, che investì la sinistra dopo il XX congresso del PCUS.

Secondo Bobbio occorre evidenziare la distinzione concettuale tra democrazia e dittatura, tra democrazia liberale e democrazia sovietica, dittatoriale e illiberale. I comunisti italiani avrebbero dovuto scegliere, non potendo coerentemente ammettere entrambe come valide. In altri termini, riconoscendo la divisione dei poteri e il fatto che l'esercizio del potere in regime liberale fosse una tecnica neutra, dovevano poi trovare il modo di adottarla anche nell'ambito di un eventuale regime proletario. A tal proposito, Della Volpe contestò a Bobbio innanzitutto il tecnicismo attribuito all'esercizio del potere, distinguendo in modo netto il regime democratico – regime a democrazia proletaria il cui fondamento è la massa proletaria – dal regime liberal democratico. Della Volpe proponeva Rousseau di contro a Hegel, criticato dal giovane Marx; distinguendo la libertà borghese

¹ Cfr. la ricostruzione sintetica di Monti (1980).

legata al diritto alla proprietà privata, dalla libertà egualitaria come *libertas maior*, libertà dalla miseria. Occorreva pertanto, secondo Della Volpe, tracciare un filo diretto fra Rousseau e il Comunismo. Comunismo visto come *work in progress* della democrazia moderna, destinata a riunire senso civico delle antiche democrazie e senso di umanità proprio di quelle moderne.

Bobbio incalzava Della Volpe con una requisitoria contro il concetto di potere illimitato. Insistendo sui limiti che l'esercizio del potere presenta in ambito liberale: proclamazione dei diritti e divisione dei poteri sono i due istituti fondamentali dello Stato liberale. Passava poi a una disamina del concetto di libertà, inteso come non impedimento e come autonomia, e sulla relazione tra le due accezioni, in base a cui si giocava, secondo Bobbio, la realizzazione sostanziale di uno Stato non solo liberale, ma anche democratico, fondato sul suffragio universale e sulla rappresentanza politica, in una prospettiva di integrazione democratica del regime liberale. Dire democrazia non liberale era una *contradictio in adjecto*, una mera finzione. In ogni caso, ragionando in termini minimali, occorreva domandarsi, un po' retoricamente, se lo Stato sovietico fosse o no uno Stato di diritto, ovvero uno Stato in cui vi fossero strumenti atti ad assicurare il principio di legalità e quello d'imparzialità. In aggiunta a tutto ciò, veniva esplicitata da Bobbio la critica al messianismo marxista e al problema dell'estinzione dello Stato e della configurazione esatta del futuro stato di libertà.

Un bilancio critico complessivo di quel dibattito è stato efficacemente tracciato a più riprese da Domenico Losurdo (1992; 2010; 2017, 53-56), che ha evidenziato come il filosofo torinese avesse ascritto agli Stati socialisti di ispirazione marxista il merito di aver iniziato una nuova fase di progresso civile in paesi politicamente arretrati, introducendo istituti tradizionalmente democratici, di democrazia formale come il suffragio universale e l'elettività delle cariche, e di democrazia sostanziale, come la collettivizzazione degli strumenti di produzione. Il nuovo Stato socialista avrebbe dovuto però trapiantare sul suo seno i meccanismi garantisti liberali, versando «una goccia d'olio nelle macchine della rivoluzione già compiuta». Sebbene quindi Bobbio avesse giustamente insistito, secondo Losurdo, sul carattere essenziale della libertà formale e della sua consacrazione giuridico istituzionale, disgraziatamente però identificava senza scarti la causa della libertà formale con l'Occidente capitalistico-liberale, facendo totalmente astrazione dalla questione coloniale. Era invece Togliatti a rispondere a tono a Bobbio, evidenziando la cocente contraddizione insita nella sua argomentazione: «Quando mai e in quale misura sono stati applicati ai popoli coloniali quei principi liberali su cui si disse fondato lo Stato inglese dell'Ottocento, modello, credo, di regime liberale perfetto per coloro che ragionano come Bobbio?» La verità è che la «dottrina liberale [...] è fondata su una barbara discriminazione tra le creature umane». La contro storia del liberalismo di Bobbio, tracciata da Losurdo, evidenziava come oltre che nelle colonie, la discriminazione infuriava nella stessa metropoli capitalista, come dimostrava il caso dei neri statunitensi, «per così grande parte privi di diritti elementari, discriminati e perseguitati». La risposta di Della Volpe si concentrava sulla celebrazione della *libertas maior*, svalutando in tal modo le garanzie giuridiche dello Stato di diritto, tranquillamente degradate a *libertas minor*; finendo perciò, secondo Losurdo, con l'avvalorare la trasfigurazione cui Bobbio procedeva della tradizione liberale, quale campione della causa del godimento universale dei diritti civili, della libertà formale, della *libertas minor*, della limitazione del potere statale. Evidentemente, anche Della Volpe come Bobbio, rimuoveva del tutto la questione coloniale, a differenza di Roderigo di Castiglia, come si firmava allora Togliatti.

Tutto questo ritornerà, *mutatis muntandi*, in modo ancora più articolato ed esteso, nei due saggi di Bobbio, *Esiste una dottrina marxista dello Stato?* e *Quali alternative alla democrazia rappresentativa?*, apparsi su «Mondoperaio» nel 1975. Risponderanno a Bobbio, Umberto Cerroni, Roberto Guiducci, Domenico Settembrini, Massimo Boffa, Valentino Gerratana, Achille Occhetto, Furio Diaz, Giuseppe Vacca, Pietro Ingrao, Claudio Signorile, Giorgio Ruffolo, Aurelio Macchioro, sia sulle colonne di «Rinascita» che di «Mondoperaio»; a seguire, le controrepliche di Bobbio, *Quale socialismo?*, nel 1976, di nuovo su «Mondoperaio».

A soli due anni di distanza da quel dibattito, Claudia Mancina (1978) parlò di uso *allegorico* delle questioni teoriche e degli oggetti teorici affrontati in quella sede – lo Stato in Marx, in Engels, in Lenin e Gramsci – utilizzati piuttosto per coprire l'oggetto reale del contendere: i rapporti politici

dell'allora situazione italiana ed europea. Mancina lamentava una evidente povertà culturale e l'approssimazione filologica di quel dibattito, che avrebbe avuto in realtà l'obiettivo di dare un senso alla presenza dei comunisti nella maggioranza di governo in Italia. Tuttavia, noi oggi, ormai totalmente emancipati da quei rapporti politici, possiamo contestualizzare e ricondurre a teoria quegli interventi. Cosa per altro fatta egregiamente, di recente, da Michele Prospero (2015), il quale ritiene che il marxismo, e non solo quello italiano degli anni Settanta, si sia interrogato soprattutto intorno alla possibilità di una *transizione*, che appariva allora addirittura già in fase di avvio; quando invece, per paradosso, secondo Prospero, era nitida, fin da quegli anni, la fine di una stagione teorica e politica, che aveva segnato il Novecento. Prospero rincarava la dose, sostenendo che quegli anni, a guardarli oggi, non rivestono in tal senso alcuna importanza costruttiva nella predisposizione di nuove categorie d'analisi; sono per il marxismo politico e politologico l'occasione di un commiato, che per un colossale abbaglio prospettico, venne scambiato per l'annuncio di una grande trasformazione alle porte. Sebbene la *transizione* sia il concetto cardine condiviso da quei molteplici indirizzi di pensiero marxista, che postulavano come imminente e ormai all'ordine del giorno un grande salto qualitativo verso un'altra formazione economico sociale, ciò che a noi oggi resta, dice Prospero, è la presa d'atto che la fine del socialismo in Occidente precede di solo un decennio il crollo del comunismo in Oriente.

Una doppia *débâcle*, sia sul piano teorico che sul piano pratico. Questi due severi bilanci, di Mancina e di Prospero, sono condivisibili *ex-post*: e cioè, riflettendo ormai con un certo distacco, il *deficit* teorico di cui soffriva il marxismo italiano e quindi il declino che lo investì in quegli anni, è effettivamente tutto concentrato intorno al concetto di transizione e di rovesciamento; due concetti che però, a ben guardare, sono fortemente aporetici già nel giovanissimo Marx del manoscritto di Kreuznach, la critica al diritto statale hegeliano del 1843. Hanno cioè radici lontane e profonde, in termini di antropologia filosofica, interne ai testi di Marx. Ma su questo diremo in seguito.

Veniamo allora ai termini del dibattito tra Bobbio e i marxisti.

§1a. La resa marxista a Bobbio. Non ci resta che dirci marxiani.

La tesi centrale di Bobbio è che sia assente in Marx e nei marxisti italiani una dottrina articolata e compiuta sullo Stato. Gli interventi in risposta a Bobbio sono numerosi e non tutti prendono direttamente in considerazione la questione teorica, se e in che modo Marx abbia criticato lo Stato capitalistico e soprattutto fino a che punto nei suoi testi sia rintracciabile la costruzione positiva di uno Stato altro da quello borghese. Tutti invece (Bobbio compreso) discutono del rapporto fra democrazia e socialismo, incalzati dalle dure repliche della storia, che l'hanno reso assai problematico, anche e soprattutto in una prospettiva di modificazione politica della realtà capitalistica dell'Occidente europeo e italiano in particolare.

Secondo il filosofo torinese, viene realisticamente individuata da Marx l'essenza violenta dello Stato, ma non viene intrapreso un discorso politico e politologico sulla forma-Stato. L'urgenza che Bobbio manifesta è quella di concentrarsi, da una parte, sul concetto di democrazia – sia rappresentativa che diretta – e comunque sulle forme e gli istituti democratici che l'ordinamento borghese ha prodotto, e, dall'altra, sulla compatibilità fra questa e il socialismo, visto al di fuori della sua realizzazione pratica nell'Unione Sovietica, ma al di dentro di una prospettiva teorico-politica vicina al marxismo italiano, che deve prendere atto però dell'insufficienza teorica marxiana sulla questione dello Stato. Teoria e prassi politica, secondo Bobbio, non possono essere scorporate; tuttavia Marx scrive una critica esplicita dell'economia e non propriamente una critica della politica. Il tentativo dei marxisti di colmare questo vuoto, riconducendo Marx a Hegel ovvero tenendo insieme Marx con Weber, non è considerato da Bobbio fruttuoso e fondante una dottrina marxista dello Stato; piuttosto appare una scorciatoia estrinseca. Il problema che urge non è tanto quello di capire chi dovrà governare l'eventuale transizione dal capitalismo al socialismo, ma soprattutto come governerà lo Stato durante il socialismo. Bobbio ritorna ripetutamente sul significato minimalista di democrazia –

in quanto rispetto delle regole del gioco – e sfida i marxisti a pronunciarsi sulla possibilità o meno di conciliare le libertà civili con quelle politiche, laddove la stessa democrazia potrebbe dar luogo a una serie di paradossi, innanzitutto alla possibilità del mancato rispetto di quelle stesse regole. Allora, la domanda conclusiva deve articolarsi intorno alla nozione di modello alternativo a quello dello Stato borghese, modello che però non può prendere spunto dal pensiero politico di Marx, per il quale lo Stato, alla fine, deve semplicemente scomparire.

Secondo Umberto Cerroni, si è voluto separare il piano pratico della politica da quello strettamente scientifico, cosicché il socialismo è apparso o solo come la scomparsa dello Stato – conseguenza teorica del superamento della formalità delle libertà borghesi – oppure come un innesto non meglio definito della democrazia diretta all'interno della democrazia rappresentativa. Viceversa, il marxismo deve unire in sé teoria e prassi, politica e scienza dello Stato, socialismo e democrazia; dando prova di essere proprio quella scienza critica del capitalismo che immediatamente accenna al superamento della gestione borghese del potere politico. «La mia conclusione – afferma Cerroni – è che il problema della mediazione della democrazia politica dentro al socialismo è anche il problema della mediazione del socialismo dentro la democrazia politica.» Certamente questo è ancora solo un proposito, avvalorato però già dalle parole di Gramsci, il quale individuava come esigenza storica, prima che politica, il superamento della divisione del genere umano in governanti e governati; l'attuazione del socialismo, in altri termini, non può ridursi a un problema meramente tecnico oppure solo astratto e lontano dalla realtà storica presente.

Roberto Guiducci si sofferma sul problema dell'estinzione dello Stato in Marx e nel marxismo, sulla inaccettabile meccanicità del processo che avrebbe dovuto far transitare la società borghese verso una società senza proprietà privata e senza Stato. In realtà, lo Stato si è conservato come organo burocratico-aristocratico e la politica come attribuzione indebita ed esclusiva ad un gruppo partitico elitario. Da una parte, si ha un modello autocratico di Stato in URSS, dall'altra uno Stato rappresentativo ormai in crisi in Occidente. Guiducci suggerisce a tal proposito di considerare favorevolmente l'esperimento cinese dove «l'eguaglianza è enorme e dove le libertà sono esercitate da rivoluzioni culturali continue».

Domenico Settembrini prende le mosse dalla definizione di socialismo in quanto libero sviluppo di ognuno come condizione del libero sviluppo di tutti, per poi testarla sul socialismo realizzato, mettendo in luce il fatto che quel socialismo sia una contraddizione in termini, poiché contrario alla volontà popolare. Il riferimento di Settembrini è piuttosto al programma tedesco di *Bad Godesberg* adottato dalla SPD dal 1959 in poi.

Massimo Boffa si concentra sulle dure repliche della storia, considerando l'impossibilità di un ritorno strategico all'opera di Marx, per l'assenza di una teoria politica in generale e in particolare di una compiuta mediazione fra socialismo e democrazia; laddove, nella concezione immediatamente popolare della democrazia e del potere politico, si celerebbe l'insidia di soluzioni politiche tendenzialmente totalitarie.

L'intervento di Valentino Gerratana prende anch'esso in considerazione il problema del rapporto democrazia-socialismo ed è tutto teso a dimostrare la massima compatibilità dell'una con l'altro; d'altra parte, riconosce come paradossale la pretesa di anteporre alla ricerca teorica marxista la preventiva liquidazione del pensiero politico di Marx. Sul problema della democrazia diretta, dei modi e delle forme della sua applicazione all'interno della democrazia rappresentativa o in sostituzione di essa, Gerratana crede che vi sia un'opposizione fra le due, tanto reale quanto vitale per la difesa delle libertà civili e politiche conquistate dal movimento operaio; conviene comunque con Bobbio nel definire sovversiva la democrazia in sé, nel senso che «[...]se davvero fosse pienamente realizzata [...] sarebbe essa, e non la ipotetica società senza classi, la fine dello Stato[...].» La sua conclusione perciò non è così distante da quella di Bobbio, nella misura in cui ritiene che solo all'interno di un quadro democratico pienamente realizzato, il socialismo potrà affermarsi senza pericolo di autoritarismo.

Furio Diaz sottolinea la cautela con cui Marx si è espresso nel merito di una anticipazione dell'assetto politico postrivoluzionario e sulla transizione al socialismo; d'altra parte, se il modello

alternativo di Stato democratico e socialista sembra inesistente e mistificato nella realtà effettuale dei regimi socialisti, il modello di Stato rappresentativo non vive una stagione felice, per esempio, con l'eliminazione negli Stati Uniti di una reale dialettica dei partiti, in Francia con una forte divaricazione fra presidente e rappresentanza legislativa, ma soprattutto in Italia, dove l'apparato dello Stato risulta disgregato, la tassazione colpisce pesantemente i redditi fissi di puro lavoro, lasciando evadere il grande capitale speculativo e dove gli strumenti dell'informazione sono appiattiti su posizioni per lo più conformiste. Concorda al fine con Bobbio, nel considerare comunque la democrazia rappresentativa come l'assetto politico maggiormente emendabile e rinnovabile sul piano storico.

L'ultimo intervento che vogliamo citare – prima delle controrepliche di Bobbio – è quello di Giuseppe Vacca. È un lungo intervento, che tende innanzitutto a chiarire il significato attuale di democrazia diretta intesa come democrazia consiliare (consigli di fabbrica, consigli di zona, etc.), democrazia dal basso o democrazia dei produttori, la quale comunque garantisce da sempre all'Italia una strenua opposizione contro forze antidemocratiche, fasciste o antiliberali in genere. Certamente da questa democrazia, non solo politica, deve avviarsi un processo di costruzione del socialismo come associazione dei produttori, riappropriazione da parte loro dei mezzi di produzione e come espropriazione del potere politico borghese. Per quanto riguarda poi la critica di Bobbio al marxismo teorico, non basta imputare ai testi marxiani la mancanza di una compiuta dottrina dello Stato; bisogna confrontarsi scientificamente con la storia e con i suoi processi. Innanzitutto, l'intellettuale marxista non può astrarre dal movimento operaio di massa, che costituisce la sua base essenzialmente pratica; d'altra parte, la scienza politica marxista si contraddistingue per essere soprattutto critica e non invece positiva, come lo è la modellistica giuridica borghese. Uno sviluppo non astratto di essa può perciò procedere solo dall'incontro di quella critica con la realtà delle masse; un incontro che deve passare attraverso la forma partito, prima che attraverso le istituzioni dello Stato. Il referente principale di Vacca è Gramsci e la sua teoria storico-politica dello Stato, inteso non come un luogo autonomo e razionale in sé, ma come una forma relativa e legata agli sviluppi riproduttivi della società borghese.

Il marxismo deve imporsi, prosegue Vacca, nell'età imperialista, come l'unica scienza integrale della politica, che unisca in sé critica del presente e consapevolezza dei processi storici a venire. Il prezioso nesso intellettuale-masse deve poi intervenire nella pratica democratica al fine di trasformarla dall'interno, non solo da un punto di vista politico, ma anche e soprattutto economico-riproduttivo. Solo su questi presupposti è possibile pensare una transizione democratica al socialismo, che prenda in considerazione, nel particolare, anche le forme di governo, gli istituti, il come oltre il chi, di un processo di sviluppo della società umana in senso socialista.

L'insoddisfazione che Bobbio esprimeva all'inizio non viene acquietata dagli interventi sopra esposti. Egli si stupisce innanzitutto del fatto che i suoi interlocutori non facciano precisi riferimenti alla teoria di Marx, piuttosto al marxismo, come scienza politica critica e in corso di formazione. D'altra parte, avrebbe voluto che i marxisti si fossero pronunciati più decisamente sulle cosiddette regole del gioco democratico, lasciando stare le finezze disquisitorie su che cosa sia o cosa debba essere democrazia diretta. È semmai il sistema parlamentare ciò che sta a cuore a Bobbio, anche se la democrazia può realizzarsi fuori del luogo strettamente politico; ma precisamente dove? È la domanda a cui i marxisti non avrebbero saputo rispondere. L'altra inquietante domanda a cui i marxisti non hanno dato risposta, secondo Bobbio, è quella che riguarda il nesso democrazia-socialismo; e più precisamente non si sono distinti esplicitamente da chi vorrebbe realizzare la società socialista, attraverso la distruzione violenta dello Stato borghese, intraprendendo un lungo cammino rivoluzionario senza l'accorto uso degli istituti democratici esistenti. Quale socialismo è l'uno e quale l'altro? Se la democrazia è il solo mezzo per guadagnare l'uomo nuovo, Bobbio si chiede quale sia questa umanità rinnovata a cui tenacemente aspirano, quale sia il socialismo che agognano nella teoria e nella prassi politica. Sebbene dunque, le posizioni di Bobbio da una parte e dei marxisti dall'altra rimangano, anche a conclusione del dibattito, non conciliate e in alcuni casi assai distanti, ciò che però le accomuna è il riferimento ai testi di Marx come ad una cassetta degli attrezzi: che per Bobbio non è completa, per i marxisti funziona se integrata con Lenin, ma soprattutto con Gramsci. In ogni

caso, dal punto di vista teorico, l'obiettivo è la ricerca o la dimostrazione della mancanza di fondamenti scientifici per una politologia marxiana e marxista insieme.

Di contro alla *débâcle* politologica di questo marxismo, conviene citare le recenti parole di Prospero in merito a quello strabiliante, lucido e profetico al tempo stesso, quadro socio-politico che «Marx politologo» delinè per descrivere contestualmente il sistema di governo della Francia di Luigi Bonaparte e quello del Regno Unito di Palmerstone:

In uno scritto del 1857, Marx osserva che «il futuro storico, che scriverà la storia dell'Europa dal 1848 al 1858, sarà colpito dalla somiglianza tra l'appello alla Francia fatto da Luigi Bonaparte nel 1851 e l'appello al Regno Unito fatto da Palmerston nel 1857». S'intravede, nei sistemi politici europei più importanti, una metamorfosi dell'esperienza liberale indotta dalle dinamiche innescate dall'allargamento del suffragio elettorale. In Francia i cenni di una democrazia di massa vengono interrotti con i ritrovati del cesarismo come gestione autoritaria susseguente ai processi di mobilitazione, trovando così una certa stabilizzazione che smentisce la sensazione di un crollo fulmineo. Anche in Inghilterra l'età delle masse suscita inquietudini e viene gestita con l'emergere di uno schema populista attraverso il quale il capo dell'esecutivo si rivolge direttamente al popolo scavalcando le mediazioni della rappresentanza (Prospero 2020, 181)².

Insomma, prosegue Prospero, Marx rintraccia una tendenza generale propria dei regimi e degli istituti tradizionali (liberali), secondo la quale quando questi si imbattono in una crisi funzionale, determinata dall'allargamento della partecipazione, in assenza di canali di mediazione precedentemente organizzati, le risposte fornite dalle agenzie del potere tendono a restringere le eterogeneità riscontrabili tra i vari sistemi. Dinanzi all'allargamento delle basi di massa dello Stato, le risposte delle strutture d'autorità tendono a convergere nel solco di una comune assunzione di alcune forme di semplificazione-verticalizzazione della linea di comando: personalizzazione della *leadership* e appello al popolo oltre le procedure della mediazione parlamentare.

L'indagine sul cesarismo, penetrata come espressione della personalizzazione autoritaria del potere, si accompagna perciò in Marx anche a un'analisi puntuale del fenomeno della *leadership* che emerge nel regime parlamentare inglese. Alle prese con grandi cambiamenti istituzionali innescati da dinamiche sociali inedite, il modello Westminster è indotto ad assumere misure di adattamento per affrontare nodi ormai maturi cui a lungo il sistema politico non risponde se non con sommovimenti che riguardano la collocazione delle persone, cioè «non i partiti ma gli uomini ai vertici dei partiti» (Prospero 2020, 182).

L'analisi politologica di Marx investe le istituzioni francesi e inglesi, collocandosi all'interno di una trama internazionale colta nella sua complessità – compresa la nazionalizzazione della Germania e dell'Italia – entro la quale emergono con chiarezza sia i processi di costruzione dell'entità statale sia i processi di metamorfosi e adattamento a condizioni nuove e critiche (come la politicizzazione della massa), che quell'entità è in grado di attivare: cesarismo e populismo della *leadership* governativa.

L'accostamento tra Francia e Inghilterra procede perciò in Marx – che scrive da politologo sui giornali e quindi con uno sguardo analitico ingiustamente ritenuto minore – anzitutto attraverso la rilevazione delle complicità private tra gli esponenti del potere, che intrecciano i loro rapporti nel contesto della politica europea e delle trame della diplomazia. I commenti a mezzo stampa presentano, nella mutazione dei soggetti e degli argomenti, una trama unitaria che affiora con una certa regolarità. Anche gli intrecci tra Francia e Inghilterra vengono perlustrati con un'attenzione al laboratorio politico europeo come livello di indagine centrale e insurrogabile (Prospero 2020, 183).

Non sarebbe oggi impossibile individuare, proprio seguendo e ricostruendo tutta la pubblicistica marxiana di quegli anni, quelle caratteristiche di fondo che contrassegnano la riflessione politologica

² Si tratta dell'articolo comparso sul *New-York Daily Tribune*, n. 4980, 6 Aprile 1857, in Marx, Engels (1986, 226-231). Consultabile al seguente link: <https://marxengels.public-archive.net/en/ME1000en.html> [04/04/2024].

di Marx; una riflessione che sembra ruotare attorno a una idea di Stato moderno-borghese in grado di reagire al pericolo della propria dispersione e del proprio declino, con processi di forte adattamento e metamorfosi, con processi di massima concentrazione e conservazione dell'autorità governativa che, anche nel *Capitale*, soprattutto all'altezza del 24° capitolo del I libro, rivestiranno un ruolo a dir poco sostanziale. L'entità statale moderno-borghese è in grado pertanto di adattarsi alle mutate condizioni storico-sociali, assumendo diverse e nuove forme con il compito, obiettivo e funzione principale di conservare e riprodurre il sistema socio-politico vigente, potenziando la sua funzione di governo³. Esiste eccome, secondo Prospero, una teoria dello Stato in Marx, da ricostruire a partire proprio dalla pubblicistica, dove le riflessioni di un Marx minore sono in verità le più attraversate dalla comprensione della complessità della politica. In qualità di politologo, Marx entra in un contatto più ravvicinato con le grandi questioni della governabilità, della tassazione, delle politiche economiche, delle riforme amministrative, dei processi legislativi, dell'oratoria politica. La scoperta del rapporto sociale, come dimensione che trascende gli istituti politici nazionali e locali, e si consolida entro uno spazio tendenzialmente globale, non comporta l'esclusione di una analisi scientifica della politica, ma richiede una sua collocazione come specifica dimensione entro una più diversificata esplorazione della struttura e del sistema sociale moderno⁴.

Ma torniamo agli anni Settanta, rivolgendoci alla riflessione di Antonio Negri (1976), apparsa su «Aut Aut». Negri considera una domanda seria quella che Bobbio rivolge ai cosiddetti marxisti riformisti, i quali sono sostanzialmente scollati, a suo parere, da qualsiasi prospettiva rivoluzionaria della realtà e dello Stato capitalistico-borghese. In questo senso non possono marxianamente rispondere alle domande di Bobbio. Manca loro il metodo (materialistico-storico e soprattutto dialettico), manca loro la base teorica su cui ricostruire, a partire da Marx, il nesso economico-politico fra Stato e capitale, e riconoscere lo Stato come il capitale collettivo per eccellenza. La democrazia è ormai solo l'involucro formale della negazione del potere politico della classe operaia; lo sfruttamento dell'operaio è affidato allo Stato, a fronte della progressiva messa in crisi della pura legge del valore. La crisi dello sviluppo capitalistico lascia che lo Stato sussuma il capitale e riproduca per esso l'essenza dello sfruttamento. È per questo che, dice Negri, ribellarsi è giusto, nella misura in cui la classe operaia ha di fronte a sé un potere massimamente visibile e concentrato, un potere

³ Per una disamina ampia e analitica del moderno fenomeno del *bonapartismo*, secondo l'accezione marx-engelsiana, si rimanda a Losurdo (1993), con particolare riguardo alla definizione di *bonapartismo soft*, caratterizzante la politica nazionale e internazionale dell'Occidente soprattutto americano: «Il bonapartismo *soft* si configura come un regime non solo in virtù della successione ordinata e indolore di un leader all'altro, ma anche per il fatto che la competizione si sviluppa sulla base di una piattaforma sostanzialmente unitaria e comune ai diversi candidati concorrenti per la carica di guida e interprete supremo della nazione. È quello che si verifica in particolare negli Usa. [...] La più recente evoluzione della realtà e della stessa teoria politica in Occidente ha finito col dare pienamente ragione all'analisi di Marx che oggi, paradossalmente, si trova ad essere più calzante e illuminante che non al momento della sua formulazione. [...] Il bonapartismo *soft* si è sviluppato tenendo particolarmente presente lo stato d'eccezione, in occasione del quale il leader si trasforma tranquillamente in un dittatore, per lo meno nel senso romano del termine. E, proprio guardando a tale trasformazione, Marx vede latente e implicito nella democrazia "borghese" il momento della dittatura» (Ivi, 288, 310-311).

⁴ Significativamente prosegue Prospero: «La convinzione che esce rafforzata dal presente lavoro è quella di emendare una consueta affermazione che certifica l'assenza di una teoria marxista dello Stato consegnata in un testo organico e quindi denuncia la prevalenza di un culto dell'immediato ostile alla forma politica. Come avverte M. Adler (1979, 14), molti interpreti cercano di afferrare Proteo ma, a rigori, "è impossibile il concetto di una teoria politica come sistema sussistente in sé". In Marx non esiste una "autonoma teoria politica" non per una qualche trascuratezza ma perché essa è ricompresa come parte di una teoria sociologica della società moderna. La domanda che occorre porsi è forse un'altra. Si dà per davvero una scienza politica rigorosa e coerente senza assorbire in profondità la lezione logico-storica di Marx sviluppata in una critica dell'economia politica condotta sul corpo del funzionamento degli ingranaggi, uniti e differenziati, del sistema sociale moderno?» (Prospero 2021, 8 e ss.) Mi sembra che questa posizione di Prospero sia proficuamente coniugabile con il lavoro sistematico di Michael Heinrich (2023) sul fronte della scienza del valore: se è vero che la politologia marxiana non può essere scorporata dalla *critica* dell'economia politica e se è altrettanto vero che quest'ultima inaugura un *campo teorico* di piena rottura con l'economia politica classica, verosimilmente, anche la politologia marxiana non può che entrare appieno in questo nuovo e rivoluzionario campo teorico costruito dal Marx del *Capitale*.

politico del quale bisogna fare una critica teorica, che abbia un immediato risvolto pratico. La dialettica marx-engelsiana ci garantisce, dice Negri, la possibilità di un rovesciamento pratico del potere dello Stato, che segni contemporaneamente la fine di ogni legge del valore e di sfruttamento. «Il testo fondamentale di Marx cui questa lettura si riferisce è quello dei *Grundrisse*: qui infatti la continuità metodologica del pensiero marxiano può essere ricostruita nella sua pienezza». Per quanto riguarda poi la forma concreta del rovesciamento dello Stato capitalistico, Negri vede bene la dittatura del proletariato, in quanto superamento definitivo di ogni formalismo democratico-costituzionale. Conviene altresì con Bobbio che Marx non ci ha lasciato una teoria dello Stato socialista, piuttosto la base teorica per interloquire con gli operai, con la loro ormai chiara coscienza di che cosa sia il potere e di che cosa debba essere il potere comunista. La sfida ultima lanciata da Negri al riformismo è perciò quella di provare a costruire una teoria della distruzione dello Stato, che proceda veracemente dalle indicazioni teoriche marxiane e da quelle pratiche della classe operaia rivoluzionaria.

L'anno successivo all'uscita del dibattito su «Mondoperaio», Danilo Zolo (1977) dava alle stampe la sua antologia di testi dal titolo *I marxisti e lo Stato*, che seguiva a una serie di interventi dello stesso autore soprattutto sul tema dell'estinzione dello Stato in Marx ed Engels, intorno a cui ebbe un confronto diretto proprio con Bobbio. La posizione e soprattutto l'opera di Zolo va ricordata, perché ad oggi risulta essere la più lucida e preziosa per chi, come noi, intenda ricostruire, seppure a grandi linee, i termini teorici del problema dello Stato in Marx e nel marxismo degli anni Settanta. Zolo mette subito in chiaro la discrasia presente fra obiettivi teorici e realizzazioni storiche del marxismo, in quanto pretesa di formulare scientificamente il superamento dello sfruttamento e dell'oppressione dell'uomo sull'uomo. Siamo in presenza, secondo Zolo, di una vicenda teorico-politica dai tratti drammatici, dovuta anche alla rigidità dogmatica dei suoi principali esponenti; unitamente al fatto che il capitalismo, nonostante le crisi, ha dimostrato un'alta capacità di resistenza, adattamento, flessibilità. L'antologia proposta da Zolo, pertanto, si vuole e si presenta in termini selettivi e critici: intende documentare i contributi scientifici maggiormente rilevanti sul tema e al contempo i limiti, le incongruenze e gli elementi di utopismo presenti nel marxismo occidentale, con uno sguardo ai problemi sollevati dal capitalismo contemporaneo. Intorno al tema della burocrazia, per esempio, la proposta del giovane Marx critico di Hegel, appare a Zolo particolarmente interessante e proficua, anche alla luce degli interventi di autori neo-marxisti non ortodossi, come Sweezy, Offe e O'Connor. Ovviamente, i riferimenti principali di Zolo, per la questione dello Stato in Marx, sono il dibattito di Bobbio con i marxisti italiani e l'*Intervista politico-filosofica* di Lucio Colletti del 1974, a partire dai quali vengono ricostruite le linee principali del marxismo occidentale: la scuola dellavolpiana (da Della Volpe a Cerroni); quella althusseriana (da Althusser a Poulantzas); lo hegelo-marxismo (da Lukács a Marcuse fino a Habermas, oltre ai più recenti Wolfe e Ollman). Anche secondo Zolo, come per Bobbio e Colletti, il problema dello Stato in Marx mette in luce un'aporia di fondo del marxismo in quanto pretesa di essere una scienza obiettiva dei meccanismi strutturali della produzione capitalistica e, al contempo, una teoria politica della rivoluzione socialista e dell'estinzione dello Stato; tale prospettiva politologica ambigua e debole accomunerebbe i massimi rappresentanti della tradizione marxista: da Engels a Lenin, a Korsch a Stalin, a Gramsci e Della Volpe, fino a Vacca, Althusser, De Giovanni. Nonostante le profonde differenze fra loro, costoro non sembrano tener conto del fatto che il presupposto dell'estinzione dello Stato è riconducibile all'elementare assiomaticizzazione engelsiana del sistema politico come mero apparato repressivo di classe, trascurando l'incompatibilità fra l'epistemologia marxiana del *Capitale* e una teoria politologica, che ignori i nessi specifici di funzionalità fra l'apparato istituzionale e il sistema produttivo, riducendo lo Stato, ogni Stato, compreso quello socialista, alla sola funzione repressiva. D'altronde, secondo Zolo, resta tutto da dimostrare, con i testi alla mano, se veramente tale prospettiva aporetica sia da attribuire senza scarti anche a Karl Marx, e soprattutto al Marx del *Capitale*.

Sulla questione dell'estinzione dello Stato in Marx ed Engels, si è espresso significativamente e a più riprese Domenico Losurdo (1997, 181 e ss.; 2009, 195 e ss.), secondo il quale già all'altezza dell'*Ideologia tedesca* non è rintracciabile una mera riduzione del potere dello Stato a monopolio della violenza di classe borghese di contro le classi proletarie. Lo Stato certamente organizza e mette

a forma gli interessi della classe dominante, mediandoli tra di loro e con gli interessi contrapposti della classe dominata. Ma mettere a forma implica proprio una limitazione dell'uso della forza diretta, tant'è che nel *Capitale*, sarà proprio il potere dello Stato a garantire la regolamentazione dell'orario di lavoro in fabbrica, ovvero a porre dei limiti all'uso capitalistico della forza-lavoro. L'imbarazzo teorico in cui si vengono pertanto a trovare i fondatori del comunismo, sta nell'agitare da una parte la parola d'ordine dell'estinzione dello Stato, recependo su questo la posizione anarchica, e dall'altra però rivendicando l'intervento del potere politico nella sfera economica, laddove invece i fautori della libera concorrenza invocano lo Stato minimo, convergendo così con la prospettiva dell'anarchismo.

Una ricapitolazione, anche sintetica, del problema dello Stato nel marxismo italiano degli anni Settanta, non può non tener conto del fatto che nel gennaio del 1977 venne organizzato, dalla sezione centrale scuole di partito e dalla sezione culturale del CC del Pci, presso l'istituto «P. Togliatti» di Frattocchie a Roma, un seminario di studio sul tema «Egemonia, partito, Stato in Gramsci» (De Giovanni, Gerratana, Paggi 1977). Si voleva evidenziare la novità dell'analisi di Gramsci precarcerario rispetto a Lenin, proprio intorno al tema dello Stato, da conquistare dopo un lungo processo di superamento della democrazia borghese e del mercato, valorizzando il motivo dell'autogoverno dei produttori, piuttosto che la rottura della macchina statale. D'altra parte, solo con il Gramsci maturo si chiariva il fatto che il proletariato avrebbe dovuto trasformare il principio d'egemonia, servendosi del partito in modo attivo, educando ed autoeducandosi anche al pluralismo, in una società in cui vigeva ormai la massificazione della politica. La questione teorica dell'egemonia nel pluralismo teorico, era connessa a quella della sostenibilità pratica del «compromesso storico». Fu Gerratana, insieme a Pietro Ingrao e a Paolo Spriano, ad avanzare la proposta di riforma del concetto di egemonia, rispetto al quale il Partito comunista avrebbe invece scontato, proprio nel Settantasette, i ritardi più drammatici e pieni di conseguenze nefaste (Liguori 2012, 260 e ss.). Pur con tutte le differenze di posizione e di lettura dei testi gramsciani, era il concetto di transizione che richiedeva un'assunzione forte delle categorie gramsciane; anche se, come ben osserva Guido Liguori, erano già iniziati i processi che determineranno di lì a breve l'evoluzione moderata degli anni Ottanta.

Alla fine dello stesso anno, a Venezia, nell'ambito del convegno *Potere e opposizione nelle società postrivoluzionarie*, Louis Althusser affermava che non c'è una teoria dello Stato in Marx. Nel marzo seguente, il «Manifesto» (Althusser *et. al.* 1978) proponeva di inoltrarsi su questa affermazione, tenendo particolarmente in conto la discussione in atto in Italia nella sinistra e in particolare il dibattito che aveva avuto luogo su «Mondoperaio» e su «Rinascita» tra Bobbio e i marxisti. Due blocchi di domande furono rivolte ad Althusser: la questione dello Stato nelle esperienze rivoluzionarie passate; la questione teorica del ruolo giocato dalla sfera politica, con riguardo al rapporto fra Stato e partito, in riferimento alla transizione, ovvero al ripensamento della dittatura del proletariato, alla critica della politica, all'estinzione dello Stato. Sulle risposte di Althusser, si sviluppò un nutrito dibattito, a cui, fra gli altri, parteciparono Giuseppe Vacca, Biagio De Giovanni, Norberto Bobbio, Danilo Zolo, Francesco Fistetti, Cesare Luporini, Suzanne de Brunhoff, Christine Buci-Glucksmann, Rossana Rossanda, che curò anche l'introduzione al volume. Althusser, facendo riferimento soprattutto a Gramsci, per il quale «tutto è politico», propone una concezione di Stato *allargato*, visibile a occhio nudo già ai tempi della monarchia assoluta così come nello Stato del capitalismo imperialista, ma ignorato per lo più dai marxisti. L'obiettivo è quello di evitare accuratamente l'illusione giuridica della politica, che corrisponde esattamente alla ideologia politica borghese, che incardina la politica all'interno dello statuto giuridico borghese. Questa ideologia, dice Althusser, non è solo questione di idee, ma si realizza nell'organizzazione del partito operaio come pezzo dell'apparato ideologico di Stato, nonché nell'apparato ideologico sindacale di Stato, che distingue con cura la politica dalla non-politica. Al contrario, occorre accogliere tutte quelle iniziative politiche che nascono fuori dei partiti-sindacati (femminismo, forme del movimento giovanile, correnti ecologiche), sebbene in modo confuso e contraddittorio, ma profondo e fecondo. Il punto, secondo Althusser, è che su questa contaminazione della politica da parte dell'ideologia borghese, si gioca l'avvenire delle

organizzazioni operaie. Non è pertanto sostenibile la formula gramsciana del partito che si fa Stato, laddove, in questo caso, avremmo non altro che l'URSS.

Le risposte ad Althusser sono ovviamente molto diversificate. Risulta particolarmente interessante dal nostro punto di vista la risposta di Suzanne de Brunhoff, perché ci proietta fuori della pura politologia, verso la critica dell'economia politica e dentro il *Capitale* di Marx. In sintesi, de Brunhoff apprezza le critiche althusseriane rivolte non solo al marxismo, ma alla stessa teoria marxiana, al «punto cieco» del problema dello Stato; tuttavia, lo sforzo di rinnovamento va fatto con Marx. È proprio nel I libro del *Capitale* che viene introdotta la questione dello Stato, nei capitoli sulla moneta (fissazione dello standard, fiscalità), poi a proposito delle lotte sull'orario di lavoro, nelle parti in cui affronta il tema dell'accumulazione originaria, infine in molte note storiche. D'altra parte, Marx non ha inteso elaborare una teoria economica alternativa a Smith e Ricardo, così come non ha inteso elaborare una teoria dello Stato alternativa a quella di Rousseau o di Hegel; ha piuttosto inteso rilevare elementi critici all'interno di una sfera particolare del sapere, fornendoci però, con la categoria di plusvalore, una novità assoluta, una svolta, in termini di analisi economica e politica. Lo Stato si viene a costituire come tale, proprio concorrendo all'accumulazione originaria interna e internazionale, occupando posizioni strategiche, come la gestione del denaro e della forza-lavoro, senza confondersi tuttavia col capitale. Dunque, per de Brunhoff, non è vero, come ritiene Althusser, che Marx si sia limitato a criticare il carattere giuridico dello Stato, e d'altronde non è nemmeno vero che lo Stato sia riducibile a Stato-gendarme: «Lo Stato in Marx non è solo violenza, né solo Diritto, è collocato al suo posto e al suo ruolo relativamente al capitale». In altri termini, va indagato il carattere allo stesso tempo immanente ed esogeno dello Stato in rapporto allo sfruttamento capitalistico. Altrimenti, si incorre nell'incapacità di pervenire ad una teoria generale della crisi, che dia conto del nesso che stringe insieme la sfera economica con quella politica.

L'adattamento più o meno efficace delle istituzioni statali alle esigenze presenti del capitale viene costantemente perseguito con nuovi provvedimenti [...]: non esistono apparati immutabili in opposizione ai poteri che cambiano, né c'è una amministrazione che resta, mentre i governi passano. Lo Stato capitalistico deve assicurare il dominio e la riproduzione del capitale in una situazione in cui la società non è interamente capitalistica, né può esserlo nell'interesse stesso del capitale. Si produce uno scarto, questa autonomia relativa dello Stato che si esprime in particolare nel carattere spurio di molte istituzioni che vengono presentate come al di sopra delle classi, e come differenti dagli apparati repressivi e ideologici di Stato, ma sono di fatto adeguate ai bisogni presenti del dominio di classe del capitale. Così la gestione dei flussi [...] dissimula quella dei rapporti di classe, mentre ne è una parte costitutiva. L'autonomia relativa dello Stato non è un dato, è una creazione continua. Precisarne il gioco significa anche far vedere come l'intervento economico dello Stato capitalistico metta assieme numerosi spazi di intervento e numerose dimensioni temporali (De Brunhoff 1979, 124).

Alla luce dell'intervento di de Brunhoff, vorremmo di seguito mostrare come effettivamente non sia possibile rintracciare una trattazione politologica pura nei testi di Marx, una tradizionale teoria dello Stato, nemmeno una cassetta degli attrezzi utile per costruire lo Stato socialista a venire; d'altra parte

però, è presente in Marx, in modo esplicito, una trattazione della forma borghese di Stato capitalistico, interna al sistema di critica dell'economia politica, e pertanto esposta essa stessa in termini sistemici⁵.

§2. Una breve panoramica dei testi di Marx

Ci sembra doveroso citare qui la fondamentale ricostruzione della teoria sullo Stato in Marx ed Engels di Bob Jessop (1978)⁶. A cui ne seguirà una nostra, piuttosto calibrata sul rapporto Hegel-Marx.

Secondo Jessop, a partire dalla critica allo Stato astratto hegeliano e poi dalla teoria di classe dello Stato, Marx passa alla concezione dello Stato come sovrastruttura e riflesso della base economica; ma quest'ultima accezione, il monodeterminismo economico come principio di spiegazione della evoluzione sociale, viene fortemente messa in discussione da Jessop, perché aporetica, logora, inservibile:

This theme was described by Marx in his 1859 Preface as a guiding thread for his studies and no doubt Engels would acknowledge this too. But it is a thread which is split and frazzled. For it is subject to various twists in their work and is often interwoven with other ideas and themes. At its most extreme this theme could be taken to imply that the state is a pure epiphenomenon of the economic base with no reciprocal effectivity and that there is a perfect correspondence between base and superstructure. This version is not stated explicitly anywhere in the work of Marx and Engels although certain formulations are susceptible to such a construction (Jessop 1978).

Lo Stato come strumento del dominio di classe va inserito in una teoria più generale sulla composizione e sulla lotta di classe – da non intendersi però solo come lotta fra classe lavoratrice e classe capitalistica –, che nel marxismo più recente, dice Jessop, si aggancia alle teorie sul capitalismo monopolistico di Stato, dove Stato e monopoli si intendono fusi in un unico meccanismo, che agisce per conto del capitale monopolistico. Il dibattito intercorso fra Miliband e Poulantzas, su questi temi, dimostra l'estrema problematicità di una teoria tutta schiacciata sullo strumentalismo, che non spiega

⁵ Per una lettura completa e analitica della politologia marxiana e soprattutto del progetto teorico marxiano sullo Stato, per altro mai realizzato, ma abbozzato per ben tre volte – la prima nel 1845, la seconda nel 1857 la terza nel 1866 – rimandiamo a Prospero (2019; 2021). Dove viene commentato l'indice analitico progettato da Marx nel 1845:

1. *La storia della nascita dello Stato moderno ovvero la Rivoluzione francese.*

L'auto-innalzamento dell'entità politica – confusione con lo Stato antico. Rapporto dei rivoluzionari con la società civile. Duplicazione di tutti gli elementi in entità civili ed entità statali.

2. *La proclamazione dei diritti dell'uomo e la Costituzione dello Stato. La libertà individuale e il potere pubblico. Libertà, eguaglianza e unità. La sovranità popolare.*

3. *Lo Stato e la società civile.*

4. *Lo Stato rappresentativo e la Charta. Lo Stato rappresentativo costituzionale che è lo Stato rappresentativo democratico.*

5. *La divisione dei poteri. Potere legislativo ed esecutivo.*

6. *Il potere legislativo e i corpi legislativi. Clubs politici.*

7. *Il potere esecutivo. Centralizzazione e gerarchia. Centralizzazione e incivilimento politico. Federalismo e industrialismo. L'amministrazione statale e l'amministrazione comunale.*

8.1. *Il potere giudiziario e il diritto.*

8.2. *La nazionalità e il popolo.*

9.1. *I partiti politici.*

9.2. *Il diritto elettorale, la lotta per il superamento dello Stato e della società civile.*

Tale Indice risale al Gennaio 1845 (rinvenuto solo nel 1932). Il titolo non è di Marx: *Die bürgerliche Gesellschaft und die kommunistische Revolution*. In italiano è stato tradotto con "Piano di uno scritto sullo Stato". L'obiettivo di Marx era quello di redigere uno scritto che possedesse i tratti di un lavoro sistematico, articolato in nove capitoli, che in taluni casi già contenevano in embrione gli sviluppi analitici da condurre con i dettagli necessari in distinti paragrafi. L'intento di redigere un testo sul tema dello Stato, ritorna in Marx all'altezza del primo progetto di critica dell'economia politica, nei sette quaderni del 1857/1858, i *Grundrisse*. Dove trova una delle prime formulazioni del cosiddetto piano dei sei libri: 1) *il capitale*; 2) *la proprietà fondiaria*; 3) *il salario*; 4) *lo Stato*; 5) *il commercio internazionale*; 6) *il mercato mondiale e le crisi*. Sappiamo poi come andarono le cose.

⁶ Ma si veda anche Jessop (2019).

né le diverse forme assunte dagli Stati particolari né la prospettiva di distruggere e/o trasformare lo Stato-strumento. Tali difficoltà inducono una parte dei marxisti a prediligere una visione dello Stato come forza indipendente e al di sopra della società; lo Stato come fattore di coesione sociale, che comparirebbe prima dell'avvento del capitalismo; è Gramsci ad aver significativamente approfondito il problema della coesione e del ruolo dello Stato nel mantenere una certa corrispondenza tra base e sovrastruttura, senza che il suo approccio risulti meccanicistico. Da qui gli sviluppi neogramsciani di Poulantzas, Laclau, Mouffe, nonché la questione della compatibilità o meno fra coesione e accumulazione. Secondo Jessop, non è in ogni caso corretto adottare un approccio essenzialista sullo Stato in Marx ed Engels, ma occorre sempre impegnarsi in un complesso processo di analisi e sintesi, sia per comprendere che per cambiare gli Stati concretamente esistenti. Risulta al dunque impossibile stabilire una teoria unitaria e coerente dello Stato in generale, sulla base dei metodi e dei principi della critica marxiana dell'economia politica; pena il cadere alternativamente nel riduzionismo o nell'essenzialismo, laddove entrambi verrebbero a collidere con gli assunti fondamentali del materialismo storico.

They [Marx ed Engels] focus upon the organisation of the state apparatus as well as the appropriation and organisation of state power. But they do not offer a systematic and coherent theory of the state based on any one given causal principle or major theme. It is the exegetists who have blocked further advance in the Marxist analyses of the state and state power through their desire to present a simple theory of this kind (Jessop 1978).

Pertanto, secondo Jessop, da una parte non possiamo ricavare una teoria forte dello Stato in generale; dall'altra dobbiamo però fare i conti con l'esistenza concreta degli Stati, sia dal punto di vista teorico che pratico. La riflessione di Jessop continuerà poi, fino ad oggi, con particolare riguardo all'impatto della cosiddetta globalizzazione sia sulla sovranità degli stati-nazione sia sui rapporti interstatali. Ma di questo più avanti⁷.

La centralità del problema dello Stato nel pensiero giovanile marxiano mi sembra non possa essere in ogni caso contraddetta: la critica alla monarchia costituzionale-ereditaria di Hegel non è solo presente nel manoscritto di Kreuznach del 1843, ma viene preceduta da tutta quell'attività giornalistica svolta da Marx fra il 1842 il 1843, sulle pagine della *Rheinische Zeitung*, nelle quali la critica dello Stato prussiano si unisce alla critica della moderna estraneazione fra Stato e società civile. Per quanto Marx non riesca a sviluppare la sua concezione democratica di Stato, per quanto muova critiche a Hegel che non trascendono compiutamente l'eticità hegeliana, l'idea che contraddistingue lo Stato marxiano a questa altezza è la nozione di *sistema organico*, che porta tuttavia dentro di sé il germe del conflitto, dell'ostile opposizione, della guerra civile e della propria rovina.

La costituzione politica è l'organismo dello Stato o l'organismo dello Stato è la costituzione politica. [...]. È un grosso progresso trattare lo Stato politico come organismo, quindi trattare la diversità dei poteri non più come distinzione inorganica, ma come distinzione vivente e razionale. Ma come presenta Hegel questa scoperta? (Marx 1983, 50)

Questa precisa considerazione da parte di Marx, lo Stato come un organismo sistemico (vivente e razionale), però affetto da rapporti meccanici, non etici e lacerati (la vita del popolo estraniata da se stessa, il meccanismo della mediazione degli ordini, etc.); questa convinzione porta Marx ad abbandonare la sua ricerca sul diritto statuale hegeliano, per cercare altrove il reale principio di spiegazione della moderna estraneazione fra società civile e Stato politico.

Insieme alla sua insoddisfazione per non essere riuscito a criticare compiutamente Hegel, Marx va alla ricerca, dopo il 1843, al di fuori dell'ambito strettamente filosofico-politico, della genesi storica della moderna contraddizione fra Stato e società civile. Ci riferiamo non solo alla concezione materialistica della storia, ma alla scoperta dell'economia politica classica e della sua critica,

⁷ Si veda in particolare Jessop (2014).

attraverso la quale egli giunge a istituire un nesso essenziale fra forme dell'economia e forme della politica. Lo Stato moderno diventa definitivamente Stato capitalistico-borghese, l'età moderna si riempie di categorie che fanno diretto riferimento a quella neoformazione sociale che è il rapporto di produzione capitalistico; il nesso organico-riproduttivo della moderna società non viene più ricercato all'interno delle (mancate) mediazioni statali, piuttosto nelle autonomizzazioni del processo capitalistico di riproduzione dell'ordinamento sociale borghese e delle sue *disjecta membra*. Anche lo Stato entra a far parte – come sovrastruttura, come sistema, come potere – di quel processo che inizialmente si impone all'interno di una singola nazione, dando vita alla formazione economica del capitale complessivo sociale su base nazionale. Ma lo Stato, almeno inizialmente, agisce come forza extraeconomica della società, storicamente preesistente al capitale e sistemata dal potere legislativo che, nel corso della cosiddetta accumulazione originaria, rende valide su tutto il territorio nazionale quelle conquiste – ottenute con l'uso della forza e con la guerra – a cui la classe dei proprietari fondiari era pervenuta, espropriando la classe dei lavoratori diretti, proprietari dei loro mezzi di produzione.

Successivamente, lo Stato viene, una volta per tutte, sussunto dal capitale e precisamente dall'autonoma forma di capitale produttivo d'interesse. Si crea un nesso inscindibile fra Banca centrale e Stato, fra sovrastruttura creditizia e spesa pubblica, fra sistema del credito e sistema statale. Anche la riproduzione della società nel suo insieme viene fatta dipendere da questo binomio economico-politico, che, a livello nazionale è rappresentato dal rapporto del potere governativo (e per suo tramite di tutto l'apparato statale) con il sistema del credito pubblico.

Nel *Capitale*, Marx sembra giungere a un punto decisivo della sua riflessione sullo Stato. Era partito dal concetto di Stato solo politico, ne aveva criticata l'astrattezza, aveva pure considerato la politica come un aspetto unilaterale della moderna estraneazione (e che certo non poteva diventare suo principio di spiegazione né di emancipazione pratica), ma lì si era fermato, interrompendo l'analisi del sistema hegeliano, interrompendo il suo studio filosofico-politico dell'età moderna. Il passaggio al metodo materialistico di indagine storica, ossia la critica della sua anteriore coscienza filosofica, la scoperta della critica dell'economia politica, ma anche il passaggio al comunismo, segnano certo un *terminus a quo*, dal quale Marx non tornerà più indietro, ma non fanno scomparire, anzi per certi aspetti arricchiscono, il suo interesse per il sistema statale moderno-borghese.

Come ho accennato, in Marx certamente c'è una complessa e articolata, non definitiva, teoria dello Stato borghese-capitalistico, manca una esplicita teoria socialista dello Stato (e comunque alternativa a quella hegeliana) – anche se, a ben vedere, una teoria dello Stato socialista c'è, coincidendo con il secondo Impero di Napoleone III in Francia, il socialismo imperiale, preso di mira da tutta una serie

di articoli sul *New York Daily Tribune*⁸ – manca cioè un programma pratico e dettagliato che indichi tutte le tappe che il proletariato dovrà percorrere per arrivare alla conquista del potere. Manca anche una teoria sulle forme di governo, sulla gestione del potere e soprattutto una considerazione particolareggiata della forma democratica di Stato. D'altra parte, tutto questo uscirebbe fuori della critica dell'economia politica, potendo essere considerato piuttosto come un percorso squisitamente politico, un percorso che Marx non intraprese, scegliendo piuttosto di immergersi nello studio del capitale come cosa, come rapporto, come modo, come sistema e come regime internazionale di produzione e riproduzione allargata della società moderno-borghese, al fine di ricostruirne la genesi storico-logica, criticando le distorsioni materiali e di coscienza che quel sistema necessariamente porta con sé.

Ma veniamo innanzitutto al giovane Marx, letto con la lente della critica a Hegel e al fallimento teorico a cui quella critica perviene.

§ 3. La Kritik del 1843 o dell'impolitico.

L'incipit è esplicito: il manoscritto si presenta come una critica dettagliata ai paragrafi 261-313 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* hegeliani, una critica non solo al passaggio dalla società civile allo Stato politico, una critica alla forma solo politica di Stato, allo Stato moderno hegeliano, ma più precisamente al sistema statale concepito da Hegel, all'orizzonte etico e categoriale in cui viene a configurarsi l'idea di Stato, lo *Spirito che si sa e si vuole*, e infine al modo hegeliano di dire lo Stato, contraddittorio e paradossale, acritico e dissimulatorio nei confronti della moderna realtà. Se la forma della critica a Hegel appare analitica, interna al testo dei *Lineamenti* ma non sistematica, il contenuto si presenta a più livelli di lettura (teoretico, filosofico-politico, etico), complesso ma non connesso. Insomma, la ragione della mancata pubblicazione del manoscritto – lamentata dallo stesso Marx nel 1844 – consisterebbe in quell'aspetto aforistico della critica, che renderebbe la lettura gravosa

⁸ A partire dagli anni Cinquanta, Marx scrive per il quotidiano americano *New York Daily Tribune* e per il periodico londinese *The People's Paper* a proposito della nascita in Francia, sotto Napoleone III, di un istituto di credito, il *Crédit Mobilier*, banca d'affari fondata a Parigi nel 1852, con decreto governativo imperiale, dai fratelli Péreire, due ebrei portoghesi, di cui Marx riparerà nel terzo libro del *Capitale*, quando dovrà spiegare il carattere essenzialmente contraddittorio del sistema del credito; sia di quello commerciale rappresentato dalla circolazione e dallo sconto cambiario, cioè dalla funzione del denaro come mezzo di pagamento fra capitalisti operanti, sia di quello bancario, rappresentato dal prestito di capitale monetario produttivo d'interesse da parte dei banchieri e dei finanziari nei confronti dei capitalisti industriali e commerciali. Nel *Capitale* viene detto che il credito «[...] da un lato [...] sviluppa la molla della produzione capitalistica, cioè l'arricchimento mediante lo sfruttamento del lavoro altrui, fino a farla diventare il più colossale sistema di giuoco e imbroglio, limitando sempre più il numero di quei pochi che sfruttano la ricchezza sociale; dall'altro lato esso costituisce la forma di transizione verso un nuovo sistema di produzione. È questo duplice carattere del credito che fa di ognuno dei principali araldi del credito, da Law fino a Isaac Péreire, uno strano miscuglio tra il ciarlatano e il profeta» (Marx 1989, 523). Il credito, in altri termini, garantisce alla classe dei capitalisti lo sfruttamento a condizioni paritarie di tutta la ricchezza monetaria della società; elimina con ciò la figura del capitalista privato (per esempio con le S.p.A.), generando al contempo la figura del banchiere come di colui che, attraverso la percezione d'interesse, regola l'accumulazione monetaria del capitale, e influisce pesantemente sull'accumulazione reale dirigendola e limitandola a seconda della sua propria contabilità. Il passaggio a un nuovo sistema di produzione sarebbe perciò prefigurato dal credito, nella misura in cui concentra tutte le risorse monetarie sociali sotto il suo controllo e le dirige come dall'alto, eliminando, ma solo nella forma, la proprietà privata del capitale. Successivamente viene citato il *Crédit Mobilier* a proposito delle dottrine di Saint Simon e dei suoi seguaci socialisteggianti, secondo i quali il banchiere può effettivamente rappresentare il benefattore della società e delle classi produttive, ma può anche sfruttarle e impoverirle nel momento di maggiore bisogno, e cioè proprio durante la crisi. «Se si leggono i loro scritti con spirito critico, non ci si può meravigliare che la realizzazione dei loro sogni creditizi e bancari fosse il *Crédit Mobilier* fondato dall'ex sansimoniano Emile Péreire, [...]. Il sistema bancario, per quanto riguarda la sua centralizzazione e organizzazione formale, è il prodotto più elaborato e più perfezionato a cui porta il modo di produzione capitalistico [...]. D'altro lato questo sistema va oltre e mette a disposizione dei capitalisti [...] tutto il capitale disponibile [...] della società [...]. Esso elimina con ciò il carattere privato del capitale [...]. Ma la banca e il credito in pari tempo divengono così il mezzo più potente per spingere la produzione capitalistica al di là dei suoi limiti, e uno dei veicoli più efficaci delle crisi e della speculazione» (Ivi, 704-705).

all'intelligenza. Ma il fallimento della pretesa marxiana di sistemare la critica alla speculazione hegeliana insieme alla critica del diritto pubblico hegeliano, non può attribuirsi a un vizio di forma soltanto, piuttosto alla concezione stessa, che in quegli anni aveva Marx, del sistema della filosofia e dello Stato presi insieme; e più che fallimento, si potrebbe dire meglio esito aporetico, senza via d'uscita, di questa ricostruzione critica della forma moderna di Stato, così come Hegel l'aveva concepita. E cioè nella *Kritik* del 1843 non prende corpo quella che Marx, di lì a poco, definirà come la critica connessione dell'assieme; in altri termini, la pretesa di connettere le contraddizioni della moderna realtà, in un sistema critico che pure ne disveli la genesi, qui si ferma, di fronte alla scelta di dover mostrare o la genesi reale delle contraddizioni hegeliane o, altrimenti, l'indicibilità della contraddittoria realtà. Nello Stato hegeliano si concentra la complessità dell'estraneazione della moderna società civile, nello Stato hegeliano si realizza così la società civile. D'altronde il passaggio dall'una all'altro, dice Marx, è l'estraneazione stessa che, inconciliabile, non può riguardarsi come risultato teoreticamente ed eticamente valido. Allora si pone la scelta: o il *due* moderno – società civile/società politica – è articolabile come una totalità estraniata ma concreta, oppure è un'opposizione essenzialmente irridimibile, in cui ogni tentativo di connessione si presenta piuttosto come acritica falsificazione di una realtà che di per sé manca assolutamente di principio unitario.

Il contenuto del manoscritto interseca piani diversi, teoretico-politico-etico, tutti concentrati intorno alla nozione feuerbachiana di *Volk-Gattung*, l'uomo-popolo-genere, il vero principio unitario, solo a partire dal quale lo Stato si configurerebbe come una totalità razionale, organica e spirituale insieme. L'organismo politico, che è lo Stato, sarebbe, senza mediazione, popolo, e viceversa; una mediazione non astratta dalla realtà, una mediazione non solo logica, cioè estrinseca alla logica specifica dell'oggetto specifico. L'inversione hegeliana di soggetto e predicato, la speculazione, il misticismo del soggetto logico, l'idea-Stato, e di contro, la surrezione della brutta empiria, proverebbero l'irrealtà dell'astrazione. Lo Stato-popolo invece rifletterebbe l'essenza generica dell'uomo, in sé già sociale, politico ed etico insieme. Il sostrato della predicazione statuale sarebbe quel *Volk-Gattung* che si realizza nei contenuti particolari della propria vita, ma, in quanto universale reale, si fa Stato. È qui che il piano filosofico-politico prende il sopravvento; la modernità della società civile e dello Stato hegeliano viene messa alla prova dalla nozione marxiana di democrazia e dalla connessa critica al principio della deputazione-rappresentanza.

Non mi sembra che si possa comunque attribuire al Marx della *Kritik* un disegno categoriale di carattere specificamente teorico-politico. E cioè, lo stesso *Volk* non vale solo e tanto come principio di superamento pratico della scissione moderna del civile dal politico, piuttosto come orizzonte etico e metafisico – è l'essenza generica che si svolge a Stato – di quello che, per Marx, è lo Stato reale, la società come totalità concreta, che organicamente e consapevolmente mantiene e conserva se stessa nella razionalità del suo essere presso di sé. Pertanto, la configurazione politica dello Stato marxiano, seppure altra rispetto a quella hegeliana, mostra in comune con questa l'orizzonte etico: l'unità consapevolmente realizzata di particolare e universale, la realizzazione cioè della libertà dell'uomo moderno, non come arbitrio del singolo, dell'interesse privato, dell'uomo economico (del *bourgeois*), piuttosto come l'autodeterminazione dell'interesse universale, del cittadino dello Stato (del *citoyen*), dell'intero. È perciò che la dissoluzione dello Stato politico e della società civile presi insieme, la dissoluzione della loro estraneazione, più che configurare una teoria statuale altra rispetto a quella di Hegel, può essere considerata come la conseguenza diretta dell'immediata identità d'essenza fra Stato e popolo, posta da Marx in sede etico-filosofica.

Non c'è, nel manoscritto, un pensiero politico svolto da Marx, una positività della teoria politica⁹. Eppure, il disegno era proprio quello di coniugare critica della forma politica di Stato e critica della forma speculativa di pensare la società. Un disegno, che si presenta nel manoscritto come pretesa marxiana di tenere insieme il piano teorico e pratico delle forme politiche moderne. Insomma, questo Marx sembra concepire lo Stato come totalità non scissa che sa e vuole se stessa come la realizzazione del bene universale; uno Stato identico immediatamente col *Volk*, e perciò etico e democratico, uno Stato che, solo in questa immediatezza, ricomponde realmente l'estraneazione. Allora le difficoltà a cui la *Kritik* dà luogo trovano la loro spiegazione, la loro origine comune, proprio nel tentativo di Marx di criticare la forma *mediata* dello Stato hegeliano, mantenendone però la configurazione di *totalità concreta*, organica, autocosciente e perciò massimamente dicibile. Una forma di Stato di cui si può e si deve fare la genesi storica e quindi scientifica; una forma di Stato la cui essenza etica – il *Volk/Gattung* – sia teoreticamente concepita, proprio in virtù dell'immediata unità di ciò che altrimenti non può che mostrarsi come assoluta e insolubile opposizione. Lo Stato-popolo marxiano unisce in sé, senza mediazione, il piano teorico e quello pratico della sua eticità; e il suo orizzonte etico, se lacerato, non ammette ricomposizioni di sorta, le quali, per altro, cadrebbero fuori della sua stessa essenza. Allora, l'estraneazione reale dell'eticità moderna potrebbe risolversi solamente nella dissoluzione reciproca degli opposti, come dissoluzione dello Stato solo politico e della società solo civile; una dissoluzione, altrettanto immediata quanto la loro perdita identità.

Sebbene nella *Kritik* non vi sia un disegno politico ben definito, né teorico né pratico, vi è tuttavia la forte tendenza a considerare la nozione di guerra civile – conflitto fra civile e politico, fra potere del popolo e potere dello Stato, etc. – come una categoria esplicativa e risolutiva delle moderne contraddizioni che si presentano nella società, nello Stato e fra di essi.

L'identità, che Hegel ha costruito tra società civile e Stato, è l'identità di due eserciti nemici, dove ogni soldato ha la «possibilità» di divenire attraverso «diserzione» membro dell'esercito «nemico», e certamente con ciò Hegel descrive correttamente la situazione empirica presente (Marx 1983, 115).

La dissoluzione cui giungerebbe l'opposizione di civile e politico, di Stato e popolo, la dissoluzione di entrambi i termini, sarebbe l'unico risultato da attendersi dal loro inevitabile e aperto conflitto, portato alle estreme conseguenze proprio dalla forma democratica di Stato, nella quale, tramite elezione, il popolo verrebbe rappresentato al meglio nell'ambito della società politica. Tuttavia, dice Marx, anche lo Stato democratico, superamento positivo della limitata e retrograda organicità della monarchia ereditario-costituzionale di stampo hegeliano, non riuscirebbe nel suo intento etico cioè in quello di mantenere intatta la vita generica dell'uomo-popolo. Il conflitto dissolverebbe perciò, più che risolvere, il dualismo e l'estraneazione etico-politica della moderna società civile; ma insieme dissolverebbe la stessa forma politica di Stato, mostrandone i limiti e le contraddizioni interne alla sua stessa essenza. Logicamente viene tenuta ferma da Marx l'impossibilità di qualsivoglia mediazione fra termini opposti, fra la società e lo Stato, il popolo e la costituzione, etc.; contemporaneamente però si fa valere l'esigenza pratica e teorica di una ricomposizione dell'estraneazione, tramite il superamento della costituzione per ordini e della monarchia hegeliana, attraverso la conquista da parte del popolo di una costituzione veramente rappresentativa, che sia la base di uno Stato democratico, nel quale il diritto di voto venga esteso universalmente, affinché la società civile sia innalzata al suo vero significato politico. La realizzazione, resta comunque solo politica – non ricomponde l'orizzonte etico della modernità – fino al punto che anche lo Stato

⁹ Cfr. Finelli (2019, 91-92): «Il contenuto di questo mio intervento riconferma la tesi che mi sono trovato a sostenere, ormai circa quarant'anni fa, della sostanziale natura non politica, quanto invece filosofico-metafisica, del manoscritto marxiano del 1843 (titolato dagli editori postumi *Zur Kritik des Hegel'schen Rechtsphilosophie*), composto da Marx nella luna di miele a Kreuznach e dedicato alla critica delle *Grundlinien der Philosophie des Rechts di Hegel*. [...] I due filosofemi centrali del Marx della *Rheinische Zeitung* e della *Kritik* consistono: 1) nell'attribuzione della libertà come essenza peculiare dell'essere umano, in quanto essere non concluso nei limiti definiti e obbligati dell'essere animale; 2) nel realizzarsi di tale essenza di libertà all'interno dell'organicità del popolo, del *Volk*».

democratico, vero compimento della libertà (rappresentata) del popolo, si dissolve in se stesso, portando il conflitto fra civile e politico all'esaurimento, non risolvendolo attraverso alcuna mediazione di sorta.

Nell'elezione illimitata, sia attiva che passiva, la società civile è in primo luogo sollevata realmente all'astrazione da se stessa, all'esistenza politica come sua vera, universale, essenziale esistenza. Ma il completamento di questa astrazione è contemporaneamente il superamento dell'astrazione. [...] La riforma elettorale è dunque la richiesta, all'interno dello Stato politico astratto, della dissoluzione di questo Stato, ma nello stesso tempo della dissoluzione della società civile (Marx 1983, 224-225).

Da una parte Marx fissa l'opposizione dei termini – popolo/costituzione, civile/politico, potere di massa/potere sovrano, etc. – e dall'altra prospetta un superamento immediato del loro conflitto; da una parte esige che l'identità così raggiunta sia organica, sistematica, connessa al suo interno e articolata, sia cioè la vita del popolo che si universalizza determinandosi politicamente; dall'altra prospetta una dissoluzione della politica stessa, dello Stato monarchico-costituzionale e pure di quello democratico, criticato sulla base di quel principio etico di uomo-genere che è già in sé popolo, ed è immediatamente Stato. La politica viene perciò criticata da Marx, poi recuperata, per essere di nuovo negata al suo culmine, cioè con lo Stato democratico, nel quale, il conflitto, la guerra e l'opposizione di *civile e politico* lascerebbero il posto assoluto a quel *Volk-Gattung* che, bisogna dire, non riceve nel corso della trattazione, alcuna forma articolata e tantomeno sistematica.

Le contraddizioni solo logiche che Hegel ha il merito di aver individuato, sono, secondo Marx, reali e realmente devono manifestarsi, certamente devono risolversi da un punto di vista etico, ma in quanto contraddizioni solo politiche non possono non entrare in conflitto, manifestandosi come guerra civile (l'opposizione fra il potere di massa e il potere sovrano, fra la plebe e gli ordini e la plebe e il governo), oppure come mancate mediazioni costituzionali (la contraddizione fra la costituzione e il potere legislativo), certamente dissolversi in uno Stato democratico, al limite ancora politico, ma nella sua stessa dissoluzione già etico. Quello che perciò risulta complessivamente dalla lettura della *Kritik* è la sostanziale differenza con cui Hegel e Marx attribuiscono alla forma statale un valore etico; per l'uno la politica, la libertà, l'intero civile, si realizzano pienamente nel sistema statale, vengono da esso tesaurizzati e superati nella loro unilateralità, vengono ricompresi entro un orizzonte etico universale e razionale; per l'altro invece il sistema dello Stato lascia dietro di sé un residuo, una mancanza etica, che, modernamente, prende il sopravvento sulle inevitabili e insuperabili contraddizioni della politica, al di là della quale tuttavia Marx qui non prospetta alcuna ricomposizione. Una volta arrivati allo Stato democratico, si deve prendere atto dell'insufficienza etica e della dissoluzione di esso, si deve cioè prendere atto della fittizia organicità della politica in se stessa, la quale teoricamente non può costituirsi a principio di spiegazione della moderna società, e non può praticamente realizzare, senza contraddizione e conflitto, le libertà civili. L'esito cui alla fine si giunge si presenta pertanto sotto il segno dell'impolitico. Ovviamente, su queste basi, non è dato costruire nessuna scienza politologica, ma nemmeno alcuna prospettiva pratica verso il superamento dell'estraneazione della moderna società.

Vediamo invece se nell'opera più importante di Marx, *Il capitale*, si possa rintracciare un nesso non estrinseco fra dimensione politologica e dimensione sociologica; fra critica della politica e critica dell'economia politica classica.

§4. Lo Stato, il sistema organico: uno sguardo alla cosiddetta accumulazione originaria

L'arcano dell'accumulazione originaria va svelato, risolvendo l'apparente circolo vizioso che connette la produzione capitalistica ai suoi presupposti. Ci si domanda se i presupposti siano di già capitale, oppure, se all'inizio, il capitale non sia ancora tale. Ma, in quest'ultimo caso, bisognerebbe

spiegare in che modo il passaggio, da condizioni non capitalistiche della produzione a condizioni capitalistiche sia un salto oppure un processo.

L'accumulazione originaria non è però una trovata filosofica di Marx; lo precede l'economia politica classica di Smith (la *previous accumulation*). Il terreno su cui Marx si muove, anche qui – come nella teoria del valore – non è un terreno vergine, ma in parte già arato. Abbiamo a che fare non solo con l'economia politica classica e con le sue categorie, ma con le sue irrisolte mistificazioni e con i suoi circoli viziosi, i quali, riguardo all'origine di questo rapporto di produzione, creano l'illusione che il capitale sia da sempre esistito e sempre esisterà. Se dal denaro puro e semplice, dice Marx, si crea il capitale (= produzione di plusvalore) e da questo si trae il plusvalore e dal plusvalore, di nuovo capitale (= produzione di plusvalore); questo processo di accumulazione del capitale (cioè di produzione e accumulazione di plusvalore) «[...] presuppone il plusvalore, e il plusvalore la produzione capitalistica e questa presuppone a sua volta la presenza di masse di capitale e di forza-lavoro di entità considerevole in mano ai produttori di merci» (Marx 2011, 787). L'accumulazione presuppone l'accumulazione; il capitale presuppone il plusvalore, ma il plusvalore presuppone il capitale. La produzione capitalistica presuppone nient'altro che se stessa. Le condizioni materiali e sociali del capitale – masse di capitale e di forza-lavoro tra loro corrispondenti – presuppongono una società e una produzione già capitalistica. Occorre pertanto presupporre «[...] un'accumulazione "originaria" [...] precedente l'accumulazione capitalistica: una accumulazione che non è il risultato, ma il punto di partenza del modo di produzione capitalistico» (Ivi). Ma questo presupposto ha, per Marx, un valore teorico molto preciso: è la critica dell'unilateralità dell'economia politica classica, che in questo inizio vede solo idilliaci equilibri formali. E, ancora di più, è la sistemazione di un processo, che, seppure originario, è storicamente denso di eventi, la cui ricostruzione logica ne permette la piena comprensione genetica. Insomma, l'economia politica classica astrae dal reale processo storico della formazione del capitale, rispecchiandolo – come fa la teologia col peccato originale – in un'età mitica nella quale vi erano «[...] da una parte una *élite* [...] risparmiatrice, e dall'altra [...] degli sciagurati oziosi che sperperavano tutto il proprio e anche più» (Ivi). È da questo momento in poi che inizierebbe, come dal nulla, la povertà dei più e la ricchezza dei pochi. Invece, «Nella storia effettuale [*wirklichen*] il ruolo importante è giocato, come è noto, dalla conquista, dal soggiogamento, dall'assassinio e dalla rapina, in breve dalla violenza [*Gewalt*]» (Ivi).

La mossa teorica di Marx sta nell'attribuire sistemica organicità all'accumulazione precapitalistica (cosiddetta originaria dall'economia politica classica), non solo per squarciare il velo mitico di un tempo passato, in cui tutto avvenne nell'armonia di un idillico rapporto (già capitalistico) fra risparmiatori e oziosi; ma, per demistificare ancora di più la semplicità di un'accumulazione originaria come di un atto unico, che invece, nella storia, procede secondo propulsioni e metodi, legati a figure sociali e a forze economiche ed extraeconomiche, fra loro anche altamente disomogenee, ma connesse, in modo tale da non poter essere ridotte a un mero meccanismo automatico né a un salto incondizionato (da una forma sociale a un'altra), e nemmeno a un processo solo economico. È un sistema organico che si rinnova ciclicamente su scala allargata. La ciclicità con cui il capitale si riproduce ha un andamento ricorsivo: alla conclusione di ogni ciclo, i risultati raggiunti vengono utilizzati all'interno del nuovo ciclo che nel frattempo si apre e che darà luogo ad ulteriori risultati, di nuovo utilizzati nel ciclo successivo, e così via di seguito, secondo una progressione allargata e tendenzialmente indefinita. Nulla viene accantonato o perduto, ma piuttosto ripreso, riciclato, rimodulato a un livello ulteriore, non per essere ripetuto *sic et simpliciter*, ma per interagire con elementi costitutivi di nuovo livello. Così, i risultati raggiunti alla fine di ogni ciclo trasformano e rimodulano continuamente sia se stessi sia gli elementi con cui interagiscono attraverso il processo

globale (Chiereghin 2011, 25)¹⁰. Solo nel quadro di tale ricorsività – che ricicla su scala allargata ciò che trova ovvero trasforma i propri presupposti in propri risultati, secondo una costruzione sistemica *bottom-up* – è possibile distinguere la nozione di sussunzione formale (subordinazione senza trasformazione) da sussunzione reale (subordinazione con trasformazione) delle condizioni storiche nelle quali il capitale necessariamente si radica¹¹.

In questo senso, tale processo si rende autonomo dalle sue condizioni d'origine, poiché queste ultime vengono riprodotte – in forme anche mutate o *ex novo* là dove non ci sono ancora – e poste come membra di quello stesso organismo che è l'incipiente rapporto di produzione capitalistico. Ma, se questo rapporto materiale di produzione di ricchezza si autonomizza dai suoi presupposti, proprio in quanto li riproduce organicamente, al contempo si estende e si generalizza, diventando il modo di produzione di un'intera e nuova società. L'era capitalistica si caratterizza storicamente per il passaggio traumatico e complesso, avvenuto a partire dai precedenti rapporti feudali di produzione, ma, ancora di più, la sua storia può essere compresa, fin dall'inizio, in quanto combinazione sistemica

¹⁰ Abbiamo ritenuto di dover utilizzare quasi alla lettera le parole illuminanti con le quali Franco Chiereghin rilegge la *Scienza della logica* di Hegel, alla luce della Teoria dei sistemi o meglio in quanto importante contributo filosofico alla teoria sistemica. D'altronde, se veramente vogliamo prender sul serio il civettare qua e là del *Capitale* con la *Logica* di Hegel, a nostro avviso, non conviene ricondurre i due testi l'uno a l'altro quasi in corrispondenza biunivoca; piuttosto, è da esplicitare l'eventuale corrispondenza nell'uso di alcuni termini chiave – innanzitutto *essenza* [*Wesen*] e *apparenza* [*Schein*; *Erscheinung*] – e più in generale fra la circolarità epistemica (metodologica ed espositiva) sia dell'uno che dell'altro. «Va sottolineato che Marx nel *Capitale* non segue rigorosamente la distinzione hegeliana tra *Schein* ed *Erscheinung*. Anzi si potrebbe dire che spesso la capovolge, giacché usa frequentemente soprattutto nel primo capitolo del primo volume *Erscheinung* per designare la manifestazione oggettiva di struttura della realtà che non la sua distorta percezione e rappresentazione soggettiva. Anche se sono presenti assegnazioni di analogo significato di manifestazioni oggettive anche a *Schein* (cfr. il «*gegenständlichen Schein der gesellschaftliche Charaktere der Arbeit*» del paragrafo sul carattere di feticcio della merce [*Das Kapital*, Erster Band, in Mega1, 23, p. 88]). Come talvolta accade che nel testo marxiano, considerato nella sua complessità, *scheinen* ed *erscheinen* siano sinonimi. Ma la relativa disinvoltura del linguaggio marxiano rispetto al testo hegeliano conferma, a mio avviso, la sostanziale analogia che Marx nel *Capitale* attinge dall'impianto hegeliano, ma versandolo in un contesto di senso e di categorie economico-sociali profondamente diverso dalla filosofia di Hegel. Non a caso su una pretesa omologia tra il testo marxiano e quello hegeliano – laddove sarebbe d'obbligo parlare solo di un'analogia – si sono rotte le menti di buona parte di intellettuali marxisti legati alla Scuola di Francoforte, oltreché di schiere di studiosi del marxismo-leninismo. Fortuna che lo spirito del Moro nella sua genialità era di gran lunga più libero da «pastroie filologiche», mirando a concettualizzare ed esprimere la sostanza delle cose, anche senza un eccessivo rigore terminologico» (Finelli 2020, 32). Sulla logica del circolo del presupposto-posto cfr. Finelli (2004, 26 e ss.; 2014, 213 e ss).

¹¹ Seguendo ancora Chiereghin (2011), gli antecedenti di tale logica ricorsiva – condivisa da Hegel e poi da Marx – sono da individuare nel *De anima* aristotelico, in polemica antiplatonica, e nel modello kantiano di crescita organica (*per intussusceptionem*). In ogni caso, citando come esempio la serie di Fibonacci – data la coppia 0,1 in cui la regola prescrive di calcolare l'elemento successivo sempre dalla somma degli ultimi due (1, 2, 3, 5, 8, 13 ecc.) – ciò che emerge significativamente è che «[...] la ricorsività è il carattere di quei processi nei quali ogni passo si ricava dal precedente secondo una regola, in cui l'autoriferimento svolge una funzione essenziale, in quanto la regola viene applicata al suo proprio prodotto. [...] Invece di una successione lineare di passi l'uno *dopo* l'altro, nella ricorsione ciascun passo è annidato *dentro* il successivo. Si configura così un tipo di processualità, in cui il carattere innovativo, assicurato dall'iterazione della regola, si trova intrecciato a quello conservativo, garantito dalla ripresa del percorso anteriore» (Ivi, 59-60). Se la regola in Hegel è la *negazione determinata*, quale sarebbe la regola del capitale, che ricorsivamente produce e riproduce su scala allargata il processo globale e sistemico suesposto? È Marx a risponderci con grande chiarezza: «Il capitale produce essenzialmente capitale, e fa ciò solamente nella misura in cui produce plusvalore» (Marx 1989, 999). La ricorsività della regola sistemica nell'ambito del processo di costruzione seriale allargata, implica, necessariamente, l'autoriferimento del sistema a se stesso, cioè la formazione di una soggettività in grado di autorganizzarsi, autonomizzarsi dalle condizioni esterne alla propria formazione: in Hegel, secondo la *negazione della negazione*; in Marx, secondo l'automatismo della formula del feticcio automatico D-D'. A sua volta, l'autorganizzazione sistemica, è tale nella misura in cui i risultati a cui si giunge diacronicamente e linearmente retroagiscono all'indietro, modificando l'origine, l'inizio del processo (modificando la classica concezione lineare e progressiva del tempo storico). Inoltre, e coerentemente con tutto ciò, va considerato il carattere ologrammatico dell'intero sistema, nel quale ogni parte, seppure passibile di essere considerata autonomamente dal tutto – in Hegel le singole categorie o macrocategorie; in Marx le singole forme di capitale –, riproduce in sé modalità e relazioni vigenti nella totalità.

di momenti; ciò che contraddistingue specificamente quest'organismo sociale storicamente determinato che è il capitale.

È la *preistoria* del sistema capitalistico di produzione e riproduzione sociale ciò di cui Marx ci parla nel 24° capitolo del I libro del *Capitale*, non un astratto inizio, meccanico, accidentale. Questo carattere sistemico del capitale è la chiave, il nesso, che lega l'organicità di questo rapporto di produzione alla forma nazionale di Stato, al potere dello Stato. Se è vero che, in questo capitolo, Marx concentra la sua attenzione soprattutto sui metodi (per lo più violenti) dell'accumulazione originaria, per svelare il carattere, fin dall'inizio, storico del capitale; è pur vero che il passaggio dalla struttura feudale a quella capitalistica, la vera preistoria del capitale, ha dei «[...] *motivi propulsori* [...] [di] *carattere puramente economico* [...]» che innescano quella rivoluzione agricola che, in Inghilterra, porterà alla totale scomparsa della *yeomanry* e della proprietà comunale dei coltivatori. Ma, dice Marx: «Qui prescindiamo [dal carattere puramente economico della rivoluzione agricola] [...]: qui cerchiamo le sue *leve violente*» (Marx 2011, 797). È questo il senso storico della genesi del capitalismo: far emergere quelle forze extraeconomiche che determinarono e accelerarono il passaggio, tutt'altro che idilliaco, dalla società feudale a quella capitalistica, secondo un sistema di metodi e leve, che ritrovano nello Stato la loro consapevole forma organizzata, la quale, fin dall'accumulazione originaria, combina sistematicamente i momenti di questo processo organico che è il capitale. La considerazione marxiana del capitale come sistema si impone perciò, in questo capitolo, su quella che pure lo rappresenta come rapporto, modo di produzione, nonché come cosa e feticcio automatico¹²; il capitale nasce come sistema di forze extraeconomiche organizzate dal potere dello Stato. La forma sistemica assunta dal capitale già nel corso della sua preistoria, garantisce al processo riproduttivo di allargarsi ed estendersi socialmente su scala innanzitutto nazionale.

Il contributo imprescindibile che il potere dello Stato fornisce al capitale, fin dal suo primo vagito, come rapporto di produzione e riproduzione sociale storicamente determinato, sta nell'adattarsi al suo carattere sistemico, riconoscendo in esso sia la fonte della propria riproduzione che il risultato della propria azione di sistemazione. È perciò che, se parliamo di *sistema organico*, dobbiamo intendere non solo il capitale ma anche lo Stato, e viceversa. Da una parte, il rapporto di produzione capitalistico ha già in sé tutti i caratteri di organica sistematicità: date tutte le condizioni storiche di possibilità per il suo avvento – ovvero, *ceteris paribus*, la formazione di un mercato mondiale *in nuce* e la contestuale liberazione del lavoro servile, almeno nello spazio geopolitico connesso a quel mercato – il capitale si impone come forma storicamente determinata del ricambio organico uomo-natura, riproducendo se stesso su scala allargata. D'altra parte, la riproduzione delle condizioni storiche che l'hanno posto in essere, implica che vengano riprodotte anche tutte quelle formazioni sociali preesistenti il suo avvento, che possano essere proficuamente sussunte – cioè conservate in modo subordinato – come funzioni organiche del sistema stesso. Innanzitutto il potere dello Stato. Tanto più che tale forma di sovranità, su base nazionale, si presenta in età moderna, almeno dall'assolutismo in poi, con caratteristiche che la rendono particolarmente adatta ad assumere la funzione conservativa del rapporto di produzione capitalistico sia su scala nazionale che

¹² Sul capitale come feticcio automatico si è espresso molto chiaramente Bellofiore (2020a, 121-122): «È opportuno svolgere a questo punto qualche altra considerazione, poiché si giunge qui al significato più profondo della critica dell'economia politica. Secondo Marx, il capitale è un *feticcio*, ma un *feticcio automatico*, che si rivela essere un Soggetto dominante che abbraccia e sussume tutti i momenti della totalità (*das übergreifende Subjekt* nel capitolo 4 del Libro I). Una chiave per capire *Il Capitale* è cogliere la distinzione fondamentale tra *carattere di feticcio* e *feticcismo*, che non vanno identificati. Il capitale come cosa (anzi, come *la Cosa*, il feticcio automatico, il Soggetto), proprio come il valore e il denaro, è *effettivamente* dotato di poteri sociali. Pertanto, l'attribuzione di poteri sociali al capitale (al denaro, al valore) non è illusoria: è invece un'apparenza, nel senso della *manifestazione fenomenica* (*Erscheinung*) delle “cose come sono”, ma solo di come sono nella loro determinatezza storica specificamente capitalistica. La mistificazione, l'illusione, il feticcismo, coincidono con la *naturalizzazione* di questi poteri sociali che pertengono alle cose in quanto cose: questa è una parvenza (*Schein*), che certo è generata proprio dal “carattere di feticcio” del valore, del denaro e del capitale. Ne segue che le relazioni tra persone appaiono (il verbo qui è *erscheinen*: si manifestano fenomenicamente) come relazioni tra cose – che è proprio ciò che di fatto è».

internazionale. Una funzione di conservazione che si articola nel tempo e nello spazio concentrando, organizzando e soprattutto intenzionalmente sistemando. Se il capitale è una formazione acefala, non antropomorfa – non riconducibile ad un unico capitale cioè ad un unico e concentrato agente economico dotato di intenzionalità pianificatrice –, ciò non toglie che i molti capitali presenti sul mercato nazionale e mondiale *in fieri*, seppure in concorrenza fra loro, riconoscano nello Stato quella matrice data storicamente, in base alla quale strutturare la propria capacità di agire intenzionalmente (*agency*), anche in modo coordinato, organizzato e concentrato nel tempo e nello spazio; a sua volta lo Stato viene assimilato, riprodotto e conservato dal capitale, proprio sotto questo profilo funzionale, che potremmo semplificare nella celebre formula dell'*Io voglio* del monarca assoluto¹³.

Da un punto di vista strettamente storico, la genesi di questo modo di produzione, la sua preistoria, che Marx ritiene di dover collocare, per chiarezza di svolgimento, sul suolo inglese, è segnata da avvenimenti di carattere certamente extraeconomico – l'espropriazione e l'estinzione della *yeomanry*, il furto a danno dei beni ecclesiastici e demaniali, la recinzione delle terre comuni, etc. – i quali possono essere sintetizzati bene dalla nozione di *guerra civile*, che non solo ricomprende entro di sé la nozione di lotta di classe, ma ci descrive i metodi, i fatti e la portata del rivolgimento epocale (la dissoluzione della società feudale) consumatosi in Inghilterra dalla fine del XV secolo in poi. Ma questa resta comunque una nozione insufficiente, quando del capitale si voglia dare una spiegazione logica che ne indichi la differenza specifica rispetto ai modi di produzione precedenti; quando cioè si voglia misurare il suo grado di sostanziale autonomia dalle condizioni storiche e sociali che pure l'hanno posto in essere. La stessa violenza della società – la forza extraeconomica per eccellenza – viene trasformata in forza economica del capitale; così anche la guerra civile viene al fine superata e sistemata da quel potere dello Stato di cui, fin dall'inizio, il capitale si è essenzialmente servito. È l'introduzione della *Poor law* a sancire la legalità di fatto dell'avvenuta trasformazione cruenta dei contadini in proletariato; ed è grazie a questo diretto riconoscimento da parte dello Stato della soppressione della proprietà ecclesiastica (a partire dal quarantatreesimo regno di Elisabetta fino al 1834) che si ebbero gli effetti più duraturi della Riforma: «[...] *la proprietà ecclesiastica costituiva il baluardo religioso dell'antico ordinamento della proprietà fondiaria*, e caduta la proprietà ecclesiastica, neppure questo ordinamento si poté più sostenere.» (Marx 2011, 795-796)

L'intervento del potere legislativo è ritenuto necessario dagli stessi autori dell'espropriazione (i grandi proprietari e i grandi fittavoli), perché sancisce ma soprattutto sistema una situazione scaturita da violente usurpazioni e da furti a danno di quella parte della popolazione che, improvvisamente immiserita, non avrebbe altrimenti avuto una funzione capitalistica nel territorio nazionale; con la *Poor law* e con le misure atte a trasformare il semplice povero in lavoratore coatto, si ebbe immediatamente un risultato economico scaturito da quei metodi e da quelle forze extraeconomiche, che avevano stravolto l'aspetto e l'ordinamento della società feudale. L'intervento del potere (legislativo) dello Stato non è perciò solo volto alla pacificazione di una guerra civile, o alla legittimazione di forze e metodi extraeconomici che avevano da sé raggiunto l'obiettivo di dissolvere i rapporti di proprietà e di produzione feudali; e cioè non è solo volto alla presa d'atto di una mutata configurazione sociale, piuttosto è direttamente chiamato a partecipare all'incipiente trasformazione economica della società feudale in società capitalistica. È chiamato non solo a legittimare i nuovi rapporti sociali di proprietà, ma a inserirsi in essi con mutate funzioni e assumendo nuove forme. La modernizzazione della forma nazionale di Stato – cioè la sua definitiva e completa liberazione da istituti e formazioni feudali – si pone proprio nei termini di un suo diretto e interno coinvolgimento nel processo di trasformazione capitalistica della società. Se la forma statale continua a sussistere – dopo un attimo di autosospensione durante e di fronte la cruenta espropriazione dei produttori diretti – è perché risponde essenzialmente alla richiesta capitalistica di sistemare quello che con altri metodi (violenti ma non sistematici, né concentrati e organizzati) si era ottenuto. La sistemazione dell'ordinamento raggiunto dalla guerra dei *landlords* viene affidata perciò al potere dello Stato,

¹³ Su questo rovesciamento del potere dello Stato nella ricchezza e viceversa, già messo in luce da Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*, rimando a Fabiani (2019).

poiché prosegue con altri mezzi la violenta azione extraeconomica da quelli intrapresa, al fine di sciogliere fino all'ultimo vincolo premoderno presente nella società, e di estendere a livello nazionale la conquistata modernità. «Sotto la *restaurazione degli Stuart* i *proprietari fondiari* riuscirono a imporre in forma legale una usurpazione [...]. Essi abolirono la costituzione feudale del suolo, cioè scaricarono *sullo Stato gli obblighi di servizio che essa comportava*, “indennizzarono” lo Stato per mezzo di tasse sui contadini [...], rivendicarono la proprietà privata moderna su quei fondi [...]» (Marx 2011, 797). L'appropriazione privata della terra usurpò direttamente anche lo Stato e trasformò definitivamente i beni fondiari in merce. «La “*glorious revolution*” [...] portò al potere, con Guglielmo III di Orange, facitori di plusvalore fondiari e capitalistici, che inaugurarono l'era nuova, esercitando su scala colossale il *furto ai danni dei beni demaniali* che fino a quel momento era stato perpetrato solo su scala modesta. Le terre demaniali venivano regalate, vendute a prezzo irrisorio, oppure annesse a *fondi privati per usurpazione diretta*. Tutto ciò avveniva senza osservare minimamente l'etichetta legale. I beni statali [...] costituiscono [...] la base degli odierni domini principeschi dell'oligarchia inglese. I capitalisti borghesi favorivano l'operazione, fra l'altro allo scopo di trasformare i beni fondiari in un puro e semplice articolo di commercio, di estendere il settore della grande impresa agricola, di aumentare il loro approvvigionamento di proletari eslege provenienti dalle campagne, ecc. Inoltre, la nuova aristocrazia fondiaria era alleata naturale della nuova bancocrazia, dell'alta finanza, allora appena uscita dal guscio, e del grande manifatturiero che allora si appoggiava ai dazi protettivi» (Marx 2011, 797-798).

La complessità con la quale si svolse il processo originario dell'accumulazione capitalistica, nonché la produzione di una pluralità di figure sociali fra loro strettamente connesse, ha il suo fondamento primario nella trasformazione di un bene irriproducibile e senza valore quale la terra, in valore di scambio, in capitale-merce, senza la quale non sarebbe possibile poi dare avvio a quella produzione e distribuzione di plusvalore, che può definitivamente considerarsi la caratteristica fondamentale della produzione capitalistica. Ma ciò che rende ancora più complessa l'analisi di questo processo, è la presenza in esso dello Stato, non come di una forma ereditata dal passato, da utilizzare e poi eliminare, semmai da trasformare, certamente da sussumere, ma soprattutto da assumere come la forma propria del nascente sistema capitalistico, il quale deve innanzitutto estendersi e mettere radici sul territorio nazionale, per essere individuato come capitale complessivo sociale su base nazionale e in quanto tale soggetto storico.

L'espropriazione della terra demaniale è il segno dell'avvenuta sussunzione formale dello Stato al capitale; l'infrazione della «etichetta legale» non solo esautorava lo Stato del potere giurisdizionale su quelle terre, ma ne ridimensiona e modifica la funzione di garanzia per il bene comune che lo Stato esercitava direttamente e/o indirettamente sul suolo nazionale. Non solo la proprietà dello Stato viene trasformata in proprietà privata dei nuovi fondiari, ma l'espropriazione avviene senza che si rispetti l'interesse generale della società e cioè l'interesse proprio dello Stato a che questa si conservi e si riproduca nel suo insieme. L'appropriazione privata delle terre provoca una rottura all'interno del normale corso riproduttivo della società, un'interruzione nel processo di riproduzione sociale, tale che un'intera classe, la *yeomanry*, scompare (non si riproduce più) e la gran massa della popolazione viene ridotta in miseria. Tutto questo poi avviene senza che lo Stato (la garanzia della legalità) possa intervenire attivamente, sia perché a sua volta espropriato sia perché reso impotente da quei «facitori del plusvalore» che lo utilizzano per i loro privati interessi. La forma statale moderna continua però a permanere rafforzandosi, durante tutto il corso dell'accumulazione originaria e oltre, perché quella forma continua a garantire la riproduzione sistemica di una società che, stravolta nella sua configurazione, necessita che quello stravolgimento divenga il suo proprio ordinamento. Con l'innescarsi del modo di produzione capitalistico lo Stato arriva alla sua piena realizzazione e modernizzazione; è infatti con il processo di formazione economica del capitale complessivo sociale che lo Stato diventa il sistema della intera riproduzione sociale: organizza e concentra i metodi dell'accumulazione originaria, combina sistematicamente fra loro i settori del capitale ancora in formazione, legalizza il nuovo mercato della forza lavoro. La legalità viene stravolta, ma continua a sussistere non solo nella nuova forma di garanzia della proprietà privata moderna e capitalistica della

terra, ma anche in quella di nuovo ordinamento della riproduzione sociale, organizzato e sistemato capitalisticamente. Lo Stato cioè continua a rappresentare, anche e soprattutto per la società capitalistica, l'organizzazione sistematica e generalmente consaputa della riproduzione di tutte quelle figure sociali, che sono venute formandosi durante il processo storico dell'accumulazione originaria; prima fra tutte quella del proletariato eslege e quella del proprietario fondiario capitalista.

La *proprietà comune* [...] era un'antica istituzione germanica, sopravvissuta sotto l'egida del feudalesimo. Si è visto come l'usurpazione violenta della proprietà comune, per lo più accompagnata dalla trasformazione del terreno arabile in pascolo, cominciò alla fine del secolo XV e continuò nel secolo XVI. Ma allora il processo si attuò come *azione violenta individuale*, contro la quale la legislazione combatté, invano, per 150 anni. Il progresso del secolo XVIII si manifesta nel fatto che ora la *legge stessa* diventa *veicolo di rapina delle terre del popolo*, benché i grandi fittavoli continuino ad applicare, in aggiunta, anche i loro piccoli metodi privati indipendenti. La forma parlamentare del furto è quella dei *Bills for Inclosures of Commons* (leggi per la recinzione delle terre comuni), in altre parole, decreti per mezzo dei quali i signori dei fondi regalano a se stessi, come proprietà privata, terra del popolo; sono decreti di espropriazione del popolo. [...] La borghesia, al suo sorgere, ha bisogno della *violenza dello Stato*, e ne fa uso, per "*regolare*" il *salario del lavoro*, cioè per costringerlo entro limiti convenienti al fare surplus, per prolungare la *giornata lavorativa* e per mantenere il lavoratore stesso a un *grado normale di dipendenza*. È questo un momento essenziale della cosiddetta *accumulazione originaria* (Marx 2011, 798 e 812).

Il precipitato storico più infimo dell'espropriazione del lavoratore diretto dalla terra e dai suoi mezzi di lavoro è il *pauper* irriproducibile – il segmento più basso *dell'esercito industriale di riserva* – destinato all'estinzione o alla marginalità sociale (vagabondi, plebe, lazzari, etc.). È quella condizione sociale di povertà che segue immediatamente l'usurpazione delle terre da parte dei grandi proprietari o dei grandi fittavoli; quella misera condizione sociale in cui un'intera generazione di lavoratori agricoli (la *yeomanry*) si è trovata all'indomani dell'espropriazione violenta condotta individualmente dai *landlords*, senza l'aiuto diretto del potere dello Stato. Il *pauper* è in questo senso, per definizione, fuori del mercato del lavoro, in cui si viene a costituire la popolazione operaia, anche quella non immediatamente destinata all'occupazione; ossia, è precisamente quella generazione di liberi lavoratori (proletariato *eslege*) che precede la generazione vera e propria dei lavoratori salariati capitalisticamente occupati e che tuttavia viene ciclicamente riprodotta come irriproducibile, secondo quella che Marx definisce, nel 23° capitolo del I libro, la *legge generale dell'accumulazione capitalistica*: «Non era possibile che gli uomini scacciati dalla terra per lo scioglimento dei seguiti feudali e per l'espropriazione violenta e a scatti, divenuti eslege, fossero assorbiti dalla manifattura al suo nascere con la stessa rapidità con la quale quel proletariato veniva messo al mondo. D'altra parte, neppure quegli uomini lanciati all'improvviso fuori dell'orbita abituale della loro vita potevano adattarsi con altrettanta rapidità alla disciplina della nuova situazione. Si trasformarono così, in massa, in mendicanti, briganti, vagabondi, in parte per inclinazione, ma nella maggior parte dei casi sotto la pressione delle circostanze. [...] I padri dell'attuale classe dei lavoratori furono puniti, [...] La legislazione li trattò come *delinquenti "volontari"* [...]» (Marx 2011, 808). È alla fine del XV secolo fino a tutto il XVI che si ha in tutta l'Europa occidentale la *legislazione sanguinaria contro il vagabondaggio*, che assolve al doppio compito di irreggimentare la forza-lavoro e gestire, anche con metodi eliminazionisti, quel segmento di popolazione operaia non altrimenti assimilabile nel sistema di lavoro salariato. Lo Stato partecipa direttamente alla sussunzione del lavoro al capitale, alla trasformazione del mendicante in lavoratore coatto e del lavoratore in salariato, oltretutto all'eliminazione di ogni traccia di plebe¹⁴ che si collochi fuori del libero mercato della forza-lavoro. Sebbene la sussunzione, in questa prima fase, sia solo formale – si limita a unire i lavoratori combinando le loro forze-lavoro sullo stesso terreno o dentro la stessa manifattura – in realtà, questa pur forzata (e obbligata dalla legge) trasformazione del popolo in vero e proprio proletariato, coincide

¹⁴ Sull'eliminazionismo della plebe in Marx (con opportuni riferimenti alla plebe in Hegel) cfr. Fabiani (2019).

storicamente con la legge stessa della valorizzazione e dell'accumulazione capitalistica. Coincide cioè con l'esigenza primaria del capitale di estrarre plusvalore.

Tappe imprescindibili per il passaggio da una sussunzione formale – la *preistoria* del capitale – a una sussunzione reale del lavoro – la *storia* – sono, schematicamente, il prolungamento per legge della giornata lavorativa e la connessa regolamentazione del salario al di sotto il valore della forza-lavoro (estrazione di *plusvalore assoluto*), a cui segue, in modalità e tempi ovviamente non omogenei né preordinati, ma comunque sempre con il protagonismo del potere dello Stato, la fissazione per legge dei limiti massimi della giornata lavorativa (estrazione di *plusvalore relativo*), risultato di quella multisecolare *lotta di classe* fra capitalista e operaio, la cui storia, dice Marx, mostra correnti contrapposte. «Con il prolungamento della giornata lavorativa, la produzione capitalistica, che è essenzialmente produzione di plusvalore, [...] non produce dunque soltanto il *deperimento* della forza-lavoro umana, [...] *ma produce anche l'esaurimento e la estinzione precoce della forza-lavoro stessa*. [...] Quindi sembra che il capitale sia indotto dal suo stesso interesse a una giornata lavorativa normale» (Marx 2011, 288-289). La lotta di classe nella produzione¹⁵ appare perciò come quel lento processo storico che ha portato al miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro dell'operaio salariato e ha al contempo accompagnato – se non proprio causato – il passaggio dall'estrazione di plusvalore assoluto all'estrazione di plusvalore relativo in gran parte dei settori della produzione, segnando il definitivo affermarsi della grande industria moderna e dell'eguagliamento in essa del saggio di sfruttamento. Ma la lotta di classe, dice Marx, si afferma storicamente anche come vera e propria guerra civile, poiché le due classi in lotta stravolgono l'ordine sociale vigente coinvolgendo direttamente nel loro antagonismo il potere dello Stato. È questa una guerra civile tutta particolare: per certi aspetti, sembra essere funzionale allo stesso mantenimento del rapporto antagonistico che il capitale rappresenta. Una volta fissata per legge la lunghezza della giornata lavorativa, il capitale tende di per sé a progredire, senza l'uso della forza extraeconomica, utilizzando quelle forze produttive del lavoro, che gli permettono di estrarre sempre maggiori quantità di plusvalore, tramite la diminuzione del valore della forza-lavoro e contemporaneamente tramite il contenimento del salario, regolato a sua volta all'interno del libero mercato del lavoro. I risultati raggiunti da questa guerra civile, sembra voler dire Marx, non hanno arrecato danni sostanziali al capitale, che anzi è progredito, e, là dove ha potuto, ha continuato pure ad estrarre in vario modo plusvalore assoluto; semmai, i risultati che storicamente si sono affermati sono tutti volti al mantenimento del rapporto di capitale in condizioni sempre più autonome, cioè pienamente organiche e sistemiche. D'altronde, l'autonomia del capitale rimane sempre relativa, e cioè non può disfarsi dello Stato (almeno dal punto di vista funzionale), proprio in ragione del fatto che questo rapporto di produzione e riproduzione

¹⁵ «Il capitale come realtà non umana è ricondotto a una qualche pratica umana nascosta dietro il capitale come cosa: il capitale come relazione sociale nel cui nucleo vi è la *lotta di classe*, e più specificamente la lotta di classe nella *produzione* (un punto opportunamente sottolineato da Balibar). Molta parte del Libro I del *Capitale* è dedicata a questo tema» (Bellofiore 2020a, 122). Si veda anche Bellofiore (2020b, 141 e ss). Occorre capire in che modo tale lotta di classe tutta calata nella produzione prenda poi anche necessariamente corpo nella circolazione e nel circuito distributivo del valore, configurandosi pertanto in termini di efficacia politica. Per una lettura complessiva del I libro del *Capitale* alla luce di tale interpretazione si rimanda a Bellofiore (2014). Per una lettura invece tutta storico-politica della lotta di classe, come teoria generale del conflitto sociale, si veda Losurdo (2013, 53): «Siamo in presenza di una categoria generale, di un *genus*, che può sussumere sotto di sé *species* tra loro alquanto diverse».

allargata deve rinnovare ciclicamente – tramite il superamento di crisi¹⁶ – i propri presupposti fondamentali: da una parte masse di forza-lavoro libera e dall'altra masse di capitale da impiegare nell'uso di quella forza-lavoro ovvero nella estrazione di plusvalore. Deve cioè rinnovare quel processo di accumulazione che, *impropriamente*, viene detto originario, ma che al contrario ritorna a tempo debito, su scala sempre crescente. Sicuramente lo Stato, all'inizio, favorisce l'estrazione di plusvalore assoluto – estendendola e rendendola valida sul territorio nazionale – e successivamente, prendendo atto di come il nuovo rapporto sociale si sia trasformato, sistema i risultati a cui la lotta di classe ha condotto. Il potere dello Stato gioca pertanto un ruolo di parte e al contempo sistematico. Fissando per legge i limiti della giornata lavorativa, argina e blocca la tendenza all'estinzione della forza-lavoro, favorisce l'estrazione di plusvalore relativo – a cui va ricondotta l'innovazione tecnologica ovvero l'aumento della produttività del lavoro nonché l'intensificazione dell'uso capitalistico della forza-lavoro – e rende ugualmente valido per tutti i capitali lo stesso saggio di sfruttamento.

L'aspetto sistematico-sistemico che il potere dello Stato imprime fin dall'origine al capitale produttivo non si limita solo alla regolamentazione del mercato del lavoro, all'estrazione di plusvalore, al processo lavorativo e di valorizzazione; si esplica in modo assai complesso anche su piani che coinvolgono forme di capitale non produttivo, e per altro oltre i confini nazionali: «I diversi momenti dell'*accumulazione originaria* si distribuiscono ora, più o meno in successione cronologica, specialmente fra Spagna, Portogallo, Olanda, Francia e Inghilterra. Alla fine del secolo XVII quei diversi momenti vengono *combinati sistematicamente* [mio il corsivo] in Inghilterra in *sistema coloniale, sistema del debito pubblico, sistema tributario e protezionistico moderni*. I metodi poggiano in parte sulla violenza più brutale, come p. es. il sistema coloniale. Ma tutti si servono del *potere dello Stato*, violenza concentrata e organizzata della società, per fomentare artificialmente il processo di trasformazione del modo di produzione feudale in modo di produzione capitalistico e per accorciare i passaggi. *La violenza è la levatrice di ogni vecchia società, gravida di una società nuova. È essa stessa una potenza economica*» (Marx 2011, 825-826).

§ 5. Dall'accumulazione originaria al sistema del credito. Lo Stato e il capitale del debito pubblico.

Quello che si è rilevato finora è che per Marx vi sia un nesso, innanzitutto da ricostruire storicamente, che vede sorgere insieme la forma pienamente moderna di Stato e la forma capitalistica della riproduzione sociale su base nazionale. Potrebbe sembrare un processo di subordinazione dello Stato al capitale, una perdita totale di autonomia del potere e del sistema statale nei confronti del capitale; tuttavia a ben vedere si presenta come processo di convergenza funzionale della forma moderna di Stato con quella particolare forma di capitale produttivo d'interesse, che è capitale del debito

¹⁶ Sulla declinazione al plurale della crisi– le teorie marxiane della crisi – si veda Bellofiore (2012, 15 e ss) dove si evidenzia la questione della ricorrenza delle crisi, riconducendola a una compressione del saggio del profitto, rispetto alla quale Marx avanza una serie di prospettive diverse: la crisi ciclica da esaurimento dell'esercito industriale di riserva, la legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, la crisi da realizzazione. Bellofiore propone una lettura unitaria e diacronica della/e crisi in Marx: «Si tratta di leggere la caduta tendenziale del saggio di profitto come una sorta di meta-teoria delle crisi, che include al suo interno non soltanto l'integrazione tra il cosiddetto sottoconsumo e le sproporzioni [...], ma anche una crisi che origina direttamente dal rapporto sociale di produzione dentro il processo immediato di valorizzazione; e di qui muovere poi ad una analisi delle novità della dinamica capitalistica di fine Novecento, e alla nuova forma della crisi che stiamo sperimentando. Si vedrà come questa linea interpretativa si prolunghi in una ricostruzione della evoluzione del capitale per onde lunghe, che segue i movimenti 'secolari' delle forme della accumulazione e dell'antagonismo.» Il carattere ricorrente della/e crisi – non necessaria ma sempre possibile – fa emergere con forza ed evidenza la dimensione profondamente storica e diacronica del capitale, e pertanto la difficoltà, da parte di Marx (da parte dei marxisti), di restituire *una* teoria della crisi (o addirittura una teoria della fine) del capitalismo, valida sempre, comunque e in ogni luogo. In questo senso saremmo assai lontani da una lettura dei testi di Marx come di una filosofia della storia (ancorché debole); assai lontani anche da una meccanica traduzione della riflessione teorica in azione pratica, rivoluzionaria o meno che sia.

pubblico. «Il sistema del credito pubblico, cioè dei debiti dello Stato, [...] s'impadronì di tutta l'Europa durante il periodo della manifattura [...]. Il debito pubblico, ossia l'alienazione dello Stato – dispotico, costituzionale o repubblicano che sia – imprime il suo marchio all'era capitalistica» (Marx 2011, 829).

L'alienazione ovvero l'identificazione della forma statale con una forma particolare di capitale (il capitale del debito pubblico), segna l'avvenuta trasformazione sociale dell'intera nazione. La sussunzione reale dello Stato al capitale è ormai visibile a occhio nudo, nella misura in cui sul processo di valorizzazione capitalistico non incide la specifica forma politica dell'ordinamento statale (dispotico, costituzionale o repubblicano che sia), viceversa incide la sistematicità con la quale quel processo viene organizzato nazionalmente e regolato, in una parola gestito e riprodotto dal capitale del debito pubblico, cioè da quella ricchezza nazionale che a tutti gli effetti può ora considerarsi proprio come una sfera d'investimento del capitale complessivo sociale. «L'unica parte della cosiddetta ricchezza nazionale che passi effettivamente in possesso collettivo dei popoli moderni è [...] il loro debito pubblico. [...] Il credito pubblico diventa il *credo* del capitale. [...] Il debito pubblico diventa una delle leve più energiche dell'accumulazione originaria: come con un colpo di bacchetta magica, esso conferisce al denaro, che è improduttivo, la facoltà di procreare, e così lo trasforma in capitale, senza che il denaro abbia bisogno di assoggettarsi alla fatica e al rischio [...]. In realtà i creditori dello Stato non danno niente, poiché la somma prestata viene trasformata in obbligazioni facilmente trasferibili [...]. Fin dalla nascita le grandi banche agghindate di denominazioni nazionali non sono state che società di speculatori privati che si affiancavano ai governi e, grazie ai privilegi ottenuti, erano in grado di anticipar loro denaro» (Marx 2011, 829).

Lo Stato sussunto dal capitale – alienato nella sfera d'investimento del capitale del debito pubblico – è certamente uno Stato riprodotto dal capitale e identificabile con l'andamento del capitale monetario nazionale (con la politica economica della Banca centrale), ma è anche uno Stato che ha dato prova di essere fin dall'inizio una forma autonoma e sistematica, capace di intervenire essenzialmente all'interno del rapporto di produzione e capace pure di autonomizzarsi da esso, tenendosi al margine dello sviluppo autonomo del capitale, oppure dirigendone l'evoluzione e attribuendo carattere politico alla lotta di classe, trasformata in vera e propria guerra civile dall'azione intrapresa dal potere statale a favore dell'interesse borghese. La complessità di questa configurazione capitalistica della forma nazionale di Stato, non può essere sciolta dalla categoria – che pure si trova nel *Capitale* – di rapporto dialettico fra base economica della società e sovrastruttura corrispondente.

Vediamo allora che cosa effettivamente sia il *capitale* del debito pubblico e come in esso venga rappresentato visibilmente il nesso economia-politica a livello nazionale, e in che misura poi questo nesso venga interrotto in tempo di crisi. Ma soprattutto vediamo come lo Stato, pur unificando, in sé e nella Banca centrale, la forma monetaria della valorizzazione capitalistica (D-D' la formula del capitale produttivo d'interesse o del feticcio automatico) con l'interesse collettivo della nazione (con la riproduzione della società e delle sue classi), si possa trasformare di volta in volta in sistema extraeconomico di neoaccumulazione. Il sistema statale fin dall'inizio tiene insieme le forze extraeconomiche (i metodi e le leve individuali e violente dell'accumulazione) con quelle economiche, intervenendo non solo nella lotta di classe fra capitale e lavoro, ma anche all'interno

della lotta intercapitalistica fra profitto e rendita¹⁷. La traduzione piena e visibile della forza extraeconomica in forza economica avviene con la formazione del capitale del debito pubblico. La ricchezza nazionale, cioè la riproduzione sociale della nazione, dell'ordinamento statale che le è proprio, si identifica con la spesa statale, con il credito che privati capitalisti concedono in forma monetaria al potere dello Stato. Le somme così anticipate vengono trasformate dallo Stato in titoli di credito (obbligazioni) facilmente trasferibili, che a loro volta continuano a circolare nelle mani di quegli stessi capitalisti, fungendo da denaro, ma soprattutto da capitale monetario produttivo d'interesse. L'improduttività del denaro – la sua impossibilità di valorizzarsi di per sé – viene superata proprio da questa forma autonoma di capitale, che, fuori della produzione e circolazione delle merci, si valorizza automaticamente (produce interesse), passando semplicemente dalla mano del creditore a quella del debitore, il quale resta obbligato a pagare su quella somma prestatagli, rappresentata nominalmente ormai solo dal titolo di credito in mano al creditore, un interesse calcolato e regolato sulla base di quel mercato azionario in cui circolano come merci tutti i titoli, il cui singolo valore varia al variare del rapporto fra la domanda e l'offerta che ogni volta si determina nei loro confronti.

L'interesse valorizza perciò l'obbligazione (il titolo di credito, l'azione, il titolo pubblico, etc.), secondo un saggio generale d'interesse, che lo mette in rapporto percentuale al valore del capitale monetario prestato e rappresentato dal titolo; se il valore diminuisce (diminuendo la domanda o aumentando l'offerta del titolo sul mercato azionario), rimanendo costante il saggio generale d'interesse, deve aumentare la sua valorizzazione, se il valore aumenta (aumentando la domanda o diminuendo l'offerta), diminuisce l'interesse prodotto da quel titolo, rimanendo sempre costante il saggio. Ma il gioco della domanda e dell'offerta che qui effettivamente determina il valore dei titoli e la loro valorizzazione, determina altresì quel saggio generale d'interesse che potremmo considerare come la media in percentuale, ognora valida e visibile sul mercato azionario, fra il valore monetario della massa di titoli offerta (per essere riconvertita in denaro liquido o investita produttivamente, oppure per ragioni speculative, etc.) e il valore di quella richiesta (per investimenti, finanziamenti, per semplice risparmio o gioco di Borsa, etc.); appare chiaro come il saggio (l'interesse medio di tutti i titoli in rapporto percentuale con il valore monetario della loro massa) indichi la produttività generale dei titoli e il loro valore di Borsa, ma soprattutto come e in che misura la formazione del capitale produttivo d'interesse sia sostanzialmente autonoma dalla valorizzazione reale del capitale, dalla produttività dei capitali operanti e rappresentati da quei titoli.

L'arcano della forma autonomizzata del capitale monetario da prestito, e cioè di dove venga l'interesse prodotto da quelle merci *sui generis*, viene presto risolto, riconducendo questo reddito da capitale alla sua unica e vera fonte originaria, al plusvalore prodotto dai capitali realmente operanti (anche nella sfera circolatoria), il cui valore monetario viene appunto capitalizzato (quotato in Borsa), riportando la loro valorizzazione a un saggio diverso dal saggio generale di profitto (pv/C), nella misura in cui solo una parte del plusvalore prodotto viene monetariamente calcolata e misurata appunto come l'interesse del capitale. La detrazione dell'interesse dal plusvalore (quanta parte del profitto si trasformerà in interesse e quanta in guadagno d'imprenditore) dipende sostanzialmente, e in riferimento al capitale complessivo sociale, dal rapporto in cui si trovano sul mercato i capitalisti monetari da una parte e i capitalisti operanti dall'altra. Dipende cioè dalla entità della domanda di

¹⁷ Risulta paradigmatica la vicenda dell'abolizione delle leggi sul grano su cui Marx si esprime favorevolmente nel *Discorso sul libero scambio*: «Non crediate tuttavia, signori, che, facendo la critica del libero scambio, noi intendiamo con ciò levarci a difensori del protezionismo. Si può attaccare il regime costituzionale senza con ciò essere difensori dell'assolutismo. Il protezionismo è un mezzo che serve all'impianto della grande industria in un dato paese e gli apre con ciò la necessità del mercato internazionale e quindi di nuovo il bisogno del libero scambio. Il protezionismo sviluppa inoltre la libera concorrenza nei confini nazionali. Perciò nei paesi nei quali la borghesia comincia a farsi valere come classe — esempio la Germania — essa fa ogni sforzo per ottenere misure protettive. Queste misure le servono come armi contro il feudalismo e l'assolutismo e come mezzo per concentrare le sue forze e realizzare il libero scambio all'interno. In generale attualmente il protezionismo è misura conservatrice, mentre il libero scambio agisce come forza distruttiva. Esso distrugge le vecchie nazionalità e spinge agli estremi l'antagonismo fra proletariato e borghesia. Il libero scambio affretta la rivoluzione sociale. È solo in questo senso rivoluzionario, o signori, ch'io voto pel libero scambio» (Marx 1894, 37).

credito che i capitalisti rivolgono ai detentori di capitale monetario da prestito, dipende, a livello nazionale, dal saggio d'interesse – saggio di sconto – con cui la Banca centrale si dispone a prestare denaro in tutte le sue forme e funzioni, ma soprattutto in tutte le direzioni (a privati, capitalisti e non, allo Stato, a società per azioni, etc.). Il capitale monetario sociale giace come una massa in mano dei prestatori di denaro (bancocrati, finanziari, lupi di borsa, etc.), i quali vengono regolati, nelle loro operazioni finanziarie, proprio da quel saggio d'interesse con cui la Banca centrale presta e anticipa denaro al sistema bancario-creditizio nazionale, oltreché allo Stato; saggio che dipende direttamente dal rapporto monetario-creditizio che il capitale bancario centrale instaura col Tesoro, cioè con quell'istituzione governativa dello Stato, che gestisce e rappresenta il capitale del debito pubblico, oltreché la riserva aurea nazionale depositata presso la Banca.

Quanto lo Stato sia indebitato con la Banca centrale (che rappresenta, fin dalla sua nascita, una massa di creditori privati) e in che misura sia solubile o se sia capace di pagare gli interessi sul debito pubblico, determina non solo le operazioni e i rapporti monetari fra Stato e Banca (l'emissione o il ritiro di titoli pubblici e/o buoni del tesoro dal mercato finanziario, il controllo della moneta in circolazione tramite interventi diretti sul saggio di sconto, etc.), ma anche il rapporto diretto fra la Banca e il resto del sistema creditizio-bancario. La crescita e l'espansione capitalistica della ricchezza nazionale si identifica con l'aumento della spesa statale, che a sua volta si rappresenta nella tendenza all'aumento del debito pubblico; cioè ad un costante aumento sul mercato finanziario e creditizio nazionale della domanda di capitale monetario da parte dello Stato, che mantiene a livelli medio alti il saggio d'interesse, con il quale la Banca centrale concede prestiti anche a privati capitalisti (operanti), per i quali l'interesse è nient'altro che un costo – il prezzo del denaro appunto – aggiunto alle spese fisse e circolanti del proprio capitale reale; è quel costo che il capitalista tende a farsi ripagare con l'aumento dei prezzi delle merci, con la tendenza inflazionistica del mercato generale. Per il capitalista operante l'interesse detratto dal plusvalore realizzato o ancora da realizzare è un mancato profitto o guadagno, che limita anche – con l'aumento del saggio d'interesse – la disponibilità di capitale monetario, cioè la sua offerta, da parte del sistema bancario centrale.

Vediamo allora come il capitale del debito pubblico costituisca certamente la parte più importante e determinate del mercato azionario (fatta astrazione dal capitale delle S.p.A.), perché rappresenta immediatamente il rapporto creditizio-monetario che l'intera nazione, la ricchezza nazionale, intesse con i prestatori di denaro (capitalisti monetari nazionali), concentrati in quella Banca centrale che a sua volta determina, con la fissazione del saggio d'interesse (in rapporto inversamente proporzionale alla richiesta di denaro da parte del pubblico), non solo il prezzo del denaro, ma l'andamento stesso del mercato azionario; un alto saggio d'interesse (conseguente al tendenziale aumento della spesa pubblica), farà pagare allo Stato alti tassi d'interesse sui prestiti ottenuti, facendo altresì lievitare non solo il tasso d'interesse dei titoli pubblici, ma di conseguenza il livello generale dei tassi sul mercato azionario, provocando perdite di valore-capitale sugli stessi titoli. Per quanto tutto questo rappresenti una forte e continuata decurtazione del profitto del capitalista operante, d'altra parte costituisce, come dice Marx, una delle leve più energiche di accumulazione.

Chi presta denaro allo Stato (la Banca centrale nata come società di speculatori privati) acquisisce il diritto incontestabile di prelevare, dal capitale monetario sociale pubblico e privato (dal capitale complessivo sociale in forma monetaria), una parte del plusvalore come interesse, come reddito da capitale, senza aver operato o investito realmente il denaro così anticipato. «Quindi l'accumularsi del debito pubblico non ha misura più infallibile del progressivo salire delle azioni di queste banche, il cui pieno sviluppo risale alla fondazione della Banca d'Inghilterra (1694). La Banca d'Inghilterra cominciò col prestare il suo denaro al governo all'8%; contemporaneamente era autorizzata dal parlamento a batter moneta con lo stesso capitale, tornando a prestarlo un'altra volta al pubblico in forma di banconote. Con queste banconote essa poteva scontare cambiali, concedere anticipi su merci e acquistare metalli nobili. Non ci volle molto tempo perché questa moneta di credito fabbricata dalla Banca d'Inghilterra stessa diventasse la moneta nella quale la Banca faceva prestiti allo Stato e pagava per conto dello Stato gli interessi del debito pubblico. Non bastava però che la Banca desse con una mano al fine di ricevere di più con l'altra, ma, proprio mentre riceveva, rimaneva creditrice perpetua

della nazione fino all'ultimo centesimo che aveva dato. A poco a poco essa divenne inevitabilmente il serbatoio dei tesori metallici del paese e il centro di gravitazione di tutto il credito commerciale» (Marx 2011, 830). Vediamo bene allora come Marx faccia nascere la Banca centrale inglese da una società di speculatori privati, ossia da una privata società per azioni di capitalisti monetari, i quali si apprestano innanzitutto a finanziare la spesa pubblica del governo (il potere dello Stato e la ricchezza nazionale) ricavandone un interesse fissato arbitrariamente in base a un saggio concorrenziale rispetto ai saggi vigenti sul resto del mercato nazionale. Il privilegio politico a cui la Banca mirava era evidentemente quello di monopolizzare il suo rapporto con lo Stato, diventando al contempo Banca delle banche, centro nevralgico di tutti i rapporti creditizi e monetari nazionali. Il capitale del debito pubblico e cioè i titoli di credito che la Banca vantava nei confronti dello Stato, furono considerati come la base legale dell'emissione di banconote, e cioè di quella moneta di credito creata dalla Banca per scontare cambiali, concedere anticipi su merci, acquistare metalli nobili. Il capitale bancario centrale veniva così a strutturarsi sostanzialmente attorno ai titoli del debito pubblico e alla riserva metallica, che insieme permettevano alla Banca operazioni in attivo nei confronti dello Stato e di tutto il sistema bancario nazionale. La circolazione legale di questa moneta bancaria tornava a funzionare come capitale monetario da prestito (anche verso lo Stato) e come mezzo di pagamento degli interessi versati a chi aveva intanto acquistato dalla Banca titoli pubblici emessi sul mercato azionario. Le passività della Banca (il pagamento d'interessi su titoli o su depositi) erano di gran lunga superate non solo dalla sua attività di sconto cambiario, dalla percezione d'interesse a vario titolo e dal commercio dell'oro sul mercato mondiale, ma soprattutto dall'instinguibile debito che lo Stato (la nazione) aveva ormai accumulato nei suoi confronti. La Banca centrale aveva accumulato con quel credito pubblico il diritto di prelevare sul plusvalore nazionale (sul plusvalore prodotto dal capitale complessivo sociale della nazione) una quota in forma di interesse, decurtante il profitto del capitale operante, sulla base della domanda di capitale monetario da prestito che si andava formando di volta in volta sul mercato. Il saggio di sconto cambiario e il saggio d'interesse sul debito pubblico accumulavano in forma monetaria parte del plusvalore complessivo sociale, trasformandolo in reddito (interesse) percepito da quella classe di prestatori di denaro che, concentratisi nell'istituzione bancaria centrale, avevano monopolizzato, con il diretto riconoscimento dello Stato, non solo il controllo della circolazione monetaria in genere (con l'emissione di banconote garantite dal capitale del debito pubblico o con la gestione diretta del fondo nazionale di riserva metallica), ma anche l'insieme del credito commerciale e bancario della nazione; e cioè detenevano l'autonomo controllo di tutta la ricchezza nazionale in forma monetaria.

In Inghilterra, proprio mentre si smetteva di bruciare le streghe, si cominciò a impiccare i falsificatori di banconote. Gli scritti di quell'epoca, p. es. quelli del Bolingbroke, dimostrano che effetto facesse sui contemporanei l'improvviso emergere di quella genia di bancocrati, finanziari, *rentiers*, mediatori, agenti di cambio e lupi di Borsa. Con i debiti pubblici è sorto un sistema di credito internazionale che spesso nasconde una delle fonti dell'*accumulazione originaria* di questo o di quel popolo. [...] Già all'inizio del secolo XVIII le manifatture olandesi sono superate di molto e l'Olanda ha cessato di essere la nazione industriale e commerciale dominante. Quindi uno dei suoi affari più importanti diventa, dal 1701 al 1776, quello del prestito di enormi capitali, che vanno in particolare alla sua forte concorrente, l'Inghilterra. Qualcosa di simile si ha oggi fra Inghilterra e Stati Uniti: parecchi capitali che oggi si presentano negli Stati Uniti senza fede di nascita sono sangue di bambini che solo ieri è stato capitalizzato in Inghilterra. (Marx 2011, 830).

Il potere tecnico-politico che la Banca d'Inghilterra aveva ottenuto da e nei confronti dello Stato, le derivava essenzialmente dal fatto che la forma autonoma del capitale monetario da prestito, o del capitale produttivo d'interesse in essa concentrato e organizzato come una massa, si era assunta l'onere di finanziare la riproduzione della sovrastruttura e dell'ordinamento sociale della nazione; l'autonomizzazione del capitale produttivo d'interesse dal processo reale della produzione capitalistica andava di pari passo, e si identificava via via, con la formazione del capitale del debito pubblico che, a livello nazionale, rappresentava proprio quella classe di capitalisti monetari

(bancocrati, finanzieri, etc.), che regolarmente e a diritto prelevavano dalla produzione e riproduzione sociale una quota di plusvalore (capitalizzata al saggio d'interesse corrente), che li manteneva e rafforzava come gli unici proprietari del capitale monetario sociale. Ma gli interessi sul capitale del debito pubblico e il loro livello regolato dal saggio arbitrariamente fissato dalla Banca centrale, non solo permettevano a quest'ultima di controllare la circolazione e in più il corso degli affari (il saggio di sconto cambiario, le riserve auree, etc.), ma le davano anche il potere di far circolare fuori della nazione quei titoli pubblici, che venivano così accumulati in un sistema di credito internazionale, che a sua volta rendeva dipendente la ricchezza nazionale (la riproduzione sociale di una nazione) non solo dal debito e dai finanziamenti interni, ma anche da quelli contratti con l'estero. Questa forma particolare di accumulazione del debito con l'estero (diversa dal debito legato alla bilancia dei pagamenti, cioè ai rapporti di scambio commerciali fra paesi diversi) nasconde in realtà una delle fonti originarie di accumulazione capitalistica di una nazione in ascesa produttiva (come dell'Inghilterra nei confronti dell'Olanda), rispetto a un'altra invece in declino (come in seguito l'Inghilterra nei confronti degli Stati Uniti). La sostanziale riduzione del capitale complessivo sociale di un paese a capitale monetario da prestito (oro, banconote, etc.) e capitale produttivo d'interesse (titoli di credito esteri), per quanto valorizzi la ricchezza nazionale (per esempio dell'Olanda) decurtando il plusvalore dei capitali operanti di altri paesi (dell'Inghilterra per esempio), rendendoli cioè dipendenti dai prestiti contratti e obbligandoli a pagare gli interessi, rispecchia però una modificazione della struttura interna di quel capitale complessivo sociale che, non potendo più allargare qualitativamente e quantitativamente la scala riproduttiva, derubrica l'accumulazione produttiva ad accumulazione solo monetaria. È come se la trasformazione del capitalismo produttivo-commerciale olandese in capitalismo solo finanziario segnasse in realtà il declino di quel capitale sulla scena internazionale e finanziasse al contempo l'ascesa di quello inglese; la divisione del lavoro fra diverse nazioni capitalistiche apparirebbe come processo di specializzazione dell'una nei confronti dell'altra, come autonomizzazione del capitale finanziario nazionale dell'una, dal capitale produttivo dell'altra, o come, infine, processo di estensione del capitale (in tutte le sue forme) oltre il territorio puramente nazionale (dall'Olanda all'Inghilterra, dall'Inghilterra agli Stati Uniti). L'accumulazione originaria di un popolo, dice Marx, cioè l'innescò del rapporto di produzione capitalistico all'interno di uno Stato nazionale, può passare attraverso la trasformazione del capitale complessivo sociale di un altro paese, può procurarsi una delle sue fonti dall'accumulazione monetaria che altri hanno raggiunto e che non possono più impiegare produttivamente; può, in altri termini, essere mediata dalla formazione del capitale del debito pubblico all'interno di un più vasto sistema di crediti internazionali.

Potrebbe a questo punto sembrare che la forma nazionale di Stato – il potere e il sistema statale – si allontani sullo sfondo di un mercato e di un sistema capitalistico ormai internazionalizzato proprio dalla forma autonoma del capitale produttivo d'interesse e dal suo nesso essenziale con la riproduzione della ricchezza nazionale. Vorremmo anzi sottolineare, a questo proposito, come Marx consideri, alla fine del XXIV capitolo, l'estensione e l'intensificazione del capitale non più solo da un punto di vista nazionale (in particolare in Inghilterra), ma ne veda chiaramente lo sviluppo in atto (tramite rinnovate accumulazioni originarie) in un quadro ormai mondiale. Il sistema internazionale dei crediti, «il crescente carattere internazionale del regime capitalistico» (Marx 2011, 838), sembrerebbe lasciare in ombra, come inessenziale, quel potere dello Stato intorno al quale non solo si era organizzata l'accumulazione originaria, ma si era pure formato il capitale complessivo sociale (la riproduzione capitalistica di una nazione) e il nesso fra l'economia e la politica nazionali. Sembrerebbe cioè che la forma autonomizzata del capitale produttivo d'interesse, riproducendo il sistema statale come sistema del debito pubblico, come rapporto economico e di potere fra Banca centrale e governo, tenda di fatto a spostare quel nesso fuori del controllo nazionale, cioè nella rete del mercato e del credito mondiali.

Sembrerebbe che la forma nazionale di Stato debba perdere prima o poi il controllo politico sull'economia o sulla anarchia della concorrenza internazionale; controllo monopolizzato invece dall'istituto bancario centrale. Il potere dello Stato – la sua contestuale e ambivalente sistematicità e

parzialità a favore della borghesia – così come l’avevamo incontrato durante tutto il processo dell’accumulazione originaria, sembra sfuggirci di mano e perdersi, non solo di fronte al potere tecnico-politico che la Banca centrale conquista nei suoi confronti con la formazione del debito pubblico, ma soprattutto di fronte all’internazionalizzazione dei debiti, conseguente all’estensione del mercato e del credito mondiali. Tutto questo certamente avviene – alla luce in particolare della V sezione del III libro del *Capitale* –, ma in modo tale da mantenere la configurazione nazionale del potere statale e conservare al contempo il nesso economia-politica all’interno del rapporto nazionale e internazionale fra Banca centrale e Stato. È appunto proprio questo nesso che spiega le ragioni della permanenza della forma nazionale di Stato e del suo potere, in un contesto più ampio di regime capitalistico internazionale. Il capitale (nella sua configurazione mondiale di capitale finanziario) potrà continuare a riprodursi e ad allargarsi solo per mezzo di successive e rinnovate accumulazioni che, soprattutto in tempo di crisi, quando ogni nesso è reciso, assumeranno di nuovo aspetto extraeconomico, solo politico, essenzialmente violento. La crisi riproporrà necessariamente la separazione originaria fra metodi e leve extraeconomiche e forze economiche, fra l’ordinamento sociale di un paese e la sua capacità di riprodursi capitalisticamente, fra la produzione e la realizzazione del valore, fra queste e la valorizzazione del capitale; fra la politica (anche come politica della Banca centrale e del governo presi insieme) e l’economia (come struttura riproduttiva dell’insieme sociale). Durante la crisi lo Stato nazionale dovrà ripresentarsi nella sua veste originaria, non solo di organizzatore della violenza espropriatrice, ma anche in quella di sistema della rinnovata accumulazione. Il potere dello Stato nazionale sembra perciò permanere anche dopo il processo dell’accumulazione originaria e durante la stessa internazionalizzazione del regime capitalistico; se nei confronti della Banca centrale e del credito mondiale apparirà come momentaneamente sospeso, la sua azione e funzione sistematica e organizzatrice non verrà certamente persa.

Poiché il debito pubblico ha il suo sostegno nelle entrate dello Stato che debbono coprire i pagamenti annui d’interessi, ecc., il sistema tributario moderno è diventato l’integrazione necessaria del sistema dei prestiti nazionali. I prestiti mettono i governi in grado di affrontare spese straordinarie senza che il contribuente ne risenta immediatamente, ma richiedono tuttavia un aumento delle imposte in seguito. D’altra parte, l’aumento delle imposte causato dall’accumularsi di debiti [...] costringe il governo a contrarre sempre nuovi prestiti [...]. Il fiscalismo moderno, il cui perno è costituito dalle imposte sui mezzi di sussistenza di prima necessità (quindi dal rincaro di questi), porta perciò in se stesso il germe della progressione automatica. Dunque, il sovraccarico d’imposte non è un incidente, ma anzi è il principio. [...] l’influsso distruttivo che questo sistema esercita sulla situazione dell’operaio salariato qui ci interessa meno dell’espropriazione violenta del contadino, dell’artigiano, in breve di tutti gli elementi costituenti della piccola classe media, che il sistema stesso porta con sé. Su ciò non c’è discussione, neppure fra gli economisti borghesi. [...] Il ruolo notevole che il debito pubblico, e il sistema fiscale ad esso corrispondente, gioca nella capitalizzazione della ricchezza e nell’espropriazione delle masse, ha indotto una moltitudine di scrittori, [...] a vedervi a torto la causa fondamentale della miseria dei popoli moderni. (Marx 2011, 831)

Il potere economico-politico che lo Stato nazionale aveva esercitato durante l’accumulazione originaria non viene meno nemmeno con la formazione del sistema internazionale dei crediti pubblici, o meglio, viene rafforzato e integrato dal moderno sistema fiscale, che non solo mette in grado il governo di ampliare la spesa pubblica, grazie al prelievo delle imposte come copertura annua degli interessi da versare, ma esercita altresì un’espropriazione continuata (e in aumento progressivo) nei confronti della classe operaia e in generale della piccola classe media, considerata da Marx come una parte importante della popolazione nazionale; come quella parte che pur non essendo tenuta in conto dall’economia politica classica, subisce gran parte di quell’espropriazione messa in atto dal prelievo fiscale e più in generale dal sistema tributario nazionale. Con l’aumento del prezzo dei beni di prima necessità (conseguente all’imposizione fiscale sui mezzi di sussistenza) viene ogni giorno decurtato di una parte (che andrà direttamente allo Stato) non solo il salario dell’operaio (regolato comunque dall’autonoma legge generale dell’accumulazione capitalistica), ma anche il reddito del contadino e

dell'artigiano che si trovano al limite fra la miseria e il benessere, o, come dice Marx, per metà al di fuori della società. Sono, questi, i cosiddetti redditi spuri che ricomprendono in sé tutte e tre le forme di reddito che la società capitalistica genera. Per quanto possano rappresentare, durante tutto il periodo della manifattura, la massa popolare – rispetto alla classe operaia che si va invece lentamente formando – sono proprio loro a subire i danni maggiori dell'accumulazione capitalistica, condotta sistematicamente dallo Stato anche attraverso l'imposizione fiscale. È il loro modo di produrre ad essere ognora messo in pericolo, non solo dall'ingresso delle macchine nella produzione (dalla nascita della grande industria), ma anche dall'estensione del commercio capitalistico e soprattutto dalla politica economica condotta dallo Stato nei loro confronti. La grigia società borghese, come immane raccolta di merci, si configura qui, dal punto di vista della composizione di classe, come un pullulare variopinto ed articolato di figure sociali che si moltiplicano, l'una in connessione con l'altra, tendenzialmente *ad infinitum*.

L'espropriazione generalizzata e socialmente visibile, che il sistema fiscale compie certamente nei confronti del salario, ma ugualmente nei confronti di questi ceti medi, non li vede passivamente subire, come se fossero destinati a rimanere al margine della società, viceversa li attiva politicamente. La loro azione antiborghese o anticapitalistica però, non ha carattere di lotta di classe (antagonismo economico-politico interno al rapporto di produzione), semmai è un ancoraggio che la classe media attua verso lo Stato, riuscendo a introdursi stabilmente in esso (per esempio come burocrazia) e ad opporsi a quelle leggi del mercato che sembrerebbero ridurla decisamente in miseria. In realtà, dice Marx, la miseria vera e propria dei popoli moderni non è certo ascrivibile all'espropriazione attuata dal sistema del debito pubblico e fiscale nei confronti di questa classe, che invece viene continuamente riprodotta anche nella sua azione politicamente reazionaria o antirivoluzionaria, comunque contrapposta all'antagonismo politico e sociale della classe operaia nei confronti della borghesia al potere. Potremmo dire allora che il suo carattere di massa reazionaria, il carattere spurio del suo reddito, la posizione socialmente incerta della sua riproduzione, la rende più che mai visibile e al contempo adattabile alle alterne vicende del mercato e della politica nazionali.

Vediamo in conclusione come Marx, in questi testi, si sia concentrato sugli elementi essenziali che contraddistinguono il capitale come rapporto di produzione e come sistema di metodi e leve, come processo di espropriazione e separazione del produttore diretto dai suoi mezzi di produzione e sussistenza (genesì dell'operaio salariato e del capitalista), al tempo stesso come processo extraeconomico di violenza della società, concentrata e organizzata dal potere dello Stato. Il nesso economico-politico che così ci è stato delineato in questo XXIV capitolo, troverà la sua ulteriore e complessa argomentazione alla fine del III libro del *Capitale*, nelle ultime sezioni e in particolare nella quinta, dove il capitale produttivo d'interesse – e la immane sovrastruttura creditizia ad esso connessa – sembrerà trascendere e trasfigurare la violenza espropriatrice originaria, nella pura forma monetaria, riproponendola poi però al momento opportuno, proprio durante e intorno ai tempi di crisi e soprattutto su scala planetaria. A quell'altezza infatti, occorrerà affrontare i testi e l'analisi di Marx in un'ottica davvero scevra da false opposizioni, prima fra tutte quella che oppone lo Stato, come mero «contenitore di potere», che opera entro confini territoriali definiti una volta per tutte, all'economia, come meccanismo di scambio senza frontiere e senza ancoraggio territoriale (Jessop 2014, 130). Se è vero, come è vero, che per Marx il mercato mondiale è la base e il presupposto dell'accumulazione capitalistica (e non propriamente il *télos*), quel *sistema organico* Stato/Capitale di cui abbiamo seguito con Marx la preistoria, si presenta su scala mondiale come «connettore di potere», Stato nodale o reticolare, fundamentalmente impegnato nel ridisegnare le matrici spaziotemporali entro cui il capitale (l'economia capitalistica) necessariamente opera (Jessop 2014, 131 e ss.) Ma su tutto questo rimandiamo ad altra sede¹⁸.

¹⁸ Per una trattazione analitica del *debito pubblico* in Marx, cfr. Forges Davanzati (2019).

BIBLIOGRAFIA

- Adler M. (1979), *La concezione dello Stato nel marxismo*, Bari: De Donato.
- Althusser L. et al. (1978), *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, Bari: De Donato.
- Bellofiore R. (2014), *Il Capitale di Marx. Ciclo di letture con Riccardo Bellofiore*, on line: <https://www.youtube.com/watch?v=FyMSYSmoBPA&list=PL5P5MP2SvtGh94C81IekSb83uO7nLgHmL&index=1> [14/04/2014].
- (2020a), *Il capitale come critica dell'economia politica e come politica dell'economia critica*, in M. Gatto (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Torino: Rosenberg&Sellier: 115-128.
- (2020b), *Smith Ricardo Marx Sraffa. Il lavoro nella riflessione economico politica*, Torino: Rosenberg&Sellier.
- Bobbio N. et al. (1951-1955), «Politica e Cultura», <http://gobetti.erasmo.it/subobbio/dibattiti/politicacultura.asp> [03/04/2024].
- (1976), *Il marxismo e lo Stato. Il dibattito aperto nella sinistra italiana sulle tesi di Norberto Bobbio*, Roma: Mondoperaio.
- Chiereghin F. (2011), *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma: Carocci.
- De Brunhoff S. (1979), *Stato e Capitale. Ricerche sulla politica economica*, Milano: Feltrinelli.
- De Giovanni B., Gerratana V., Paggi L. (1977), *Egemonia Stato partito in Gramsci*, Roma: Editori Riuniti.
- Fabiani C.M. (2019), *Da Hegel a Marx: fenomenologia dello Stato moderno capitalistico*, in «Consecutio Rerum» 5, Roma: Edizioni Efesto: 373-390 [on line: <http://www.consecutio.org/category/numero-5-2/> (10/04/2024)].
- Finelli R. (2004), *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Milano: Jaca Book.
- (2019), *L'inesistenza di una dottrina del diritto e dello Stato: la Kritik marxiana del 1843*, in «Democrazia e diritto», 2: 91-100.
- (2020), *La soggettività complicata di Karl Marx*, in M. Gatto (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Torino: Rosenberg&Sellier: 15-32.
- Forges Davanzati G. (2019), *La teoria marxiana del debito pubblico*, in «Democrazia e diritto» n. 1: 131-146.
- Heinrich M. (2023), *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, tr. it. a cura di R. Bellofiore e S. Breda, Milano: Pgreco Edizioni.
- Jessop B. (1978), *Marx and Engels on the State*, in S. Hibbin, ed., *Politics, Ideology, and the State*, London: Lawrence and Wishart: 40-68; consultabile on line: <https://bobjessop.wordpress.com/2014/01/12/marx-and-engels-on-the-state/> [08/04/2024].
- (2014), *Globalizzazione, dinamiche spazio-temporali del capitale e sovranità dello Stato*, in M. Tomba e G. Vertova (a cura di), *Spazi e tempi del capitale*, Mimesis, Milano-Udine: 113-144.
- (2019), *Stato*, in *Marx Revival*, a cura di M. Musto, Roma: Donzelli: 326-347.
- Liguori G. (2012), *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche 1922-2012*, Roma: Editori Riuniti University Press.
- Losurdo D. (1992), *Ancora su Gramsci. Egemonia e filosofia della prassi*, in «Marx Centouno» 8: 42-58.
- (1993), *Democrazia o Bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (1997), *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Roma: Gamberetti editrice.
- (2009), *Marx e il bilancio storico del Novecento*, Napoli: La scuola di Pitagora editrice.

- (2010), *Come nacque e come morì il «marxismo occidentale»*, in CEPRID on line: <https://www.nodo50.org/ceprid/spip.php?article1011&lang=gl> [03/04/2024].
- (2013), *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Roma-Bari: Laterza.
- (2017), *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Bari-Roma: Laterza.
- Mancina C. (1978), *Il dibattito sullo Stato. Marxismi a confronto*, in «Critica Marxista» 5: 63-77.
- Marx K. (1894), *Discorso sul libero scambio di Carlo Marx con un Proemio di Federico Engels*, Milano: Uffici della Critica Sociale: 23-37. Risorsa on line: <https://www.marxists.org/italiano/marxengels/1848/liberoscambio.htm#:~:text=%C2%ABII%20dazio%20sui%20grani%20E2%80%94%20essi,pe%20trionfo%20della%20santa%20causa> [16/04/2024].
- (1983), *Critica del diritto statale hegeliano* (1843), trad. e commentario a cura di R. Finelli e F.S. Trincia, Roma: Edizioni dell'Ateneo [ristampa 2022, con *Prefazione* di R. Finelli e *Postfazione* di F. S. Trincia, Milano: Pgreco edizioni].
- , Engels F. (1986), *Collected Works*, vol. XV, London: Progress.
- (1989), *Il capitale. Critica dell'economia politica, Libro terzo*, Roma: Editori Riuniti.
- (2011), *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale. IV ed. tedesca 1890*, in Marx-Engels, *Opere Complete*, XXXI, Tomo I, Napoli: La città del Sole.
- Monti A. (1980), *Norberto Bobbio e l'Italia civile che scompare*, «Belfagor», 35(1), 1-20; <http://www.jstor.org/stable/26144467> [11/04/2024].
- Negri A. (1976), *Esiste una dottrina marxista dello Stato?* in «Aut Aut», 152-153: 35-50.
- Prospero M. (2015), *Dalla transizione alla complessità. Marxismo e filosofia politica negli anni Settanta*, in G. Vacca (a cura di), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Roma: Carocci: 71-91.
- (2019), *La politica oltre la scissione. L'indice di Marx per un libro sullo Stato*, in «Democrazia e diritto», 2: 201-243.
- (2020), *Marx politologo*, in M. Gatto (a cura di), *Marx e la critica del presente*, Torino: Rosenberg&Sellier: 181-222.
- (2021), *La teoria politica di Marx*, 2 voll., Roma: Bordeaux.
- Zolo D. (1977), *I marxisti e lo Stato*, Milano: Il Saggiatore.

**«Il dramma dell'apocalissi marxiana»
De Martino e il marxismo nella *Fine del mondo* (1977) e nella sua prima ricezione**

Massimiliano Biscuso
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, m.biscuso@iisf.it

Abstract

The notes that the historian of religions and ethnologist Ernesto De Martino wrote on the Marxian conception of religion were written in the early sixties of the last century, but they appeared in the posthumous edition of *La fine del mondo*, edited by Clara Gallini, only in 1977. De Martino's judgment on the Marxian conception of religion is complex. On the one hand, he gives Marx the merit of having argued that religion was necessary in pre-class and classist societies, as an «indirect and elongated way (*Umweg*)» that allowed men to be in the world. On the other hand, Marxism has not been able to recognize the ethical impulse that pushes men to overcome the natural condition, falling into economic explanations; nor has it completely freed itself from the religious myth of the end of history. In the contemporary world, religion is no longer necessary, but it is necessary to give human action a meaning through a new civil symbolism. These observations did not have a significant impact on the debate of the 1970s, showing the difficulties of Italian Marxism in dealing with the theme of the symbolic, as is reconstructed in the last part of the article.

Keywords: Ernesto De Martino, Karl Marx, Clara Gallini, religion, marxism

§1. Marx e il marxismo nell'ultima ricerca di De Martino

Parlare di Ernesto De Martino in un seminario dedicato al marxismo italiano negli anni Settanta richiede senz'altro una o, meglio, più giustificazioni. In primo luogo perché de Martino morì nel 1965. Tuttavia, solo alla fine del 1977, un momento cruciale della crisi teorica e politica del marxismo italiano, apparve la sua ricerca postuma, *La fine del mondo*, che conteneva nel quarto capitolo, «Il dramma dell'apocalisse marxiana» (*FM*¹: 415-462)¹, un impegnativo confronto critico con il marxismo. Se ciò che conta nel dibattito culturale sono i testi, la loro circolazione e ricezione, e non i dati biografici degli autori, allora il nome di De Martino può ben trovare accoglienza in questa sede. C'è tuttavia una seconda e ben più radicale obiezione da affrontare: le riflessioni condotte nella *Fine del mondo* sull'umanesimo marxista e sul rapporto tra marxismo e religione non ebbero una particolare risonanza in un dibattito che piuttosto si rivolgeva ad altri temi: la dialettica, la scientificità del marxismo, la teoria dello Stato ecc. A dire il vero, il tema del rapporto tra marxismo e religione, dopo che Enrico Berlinguer aveva lanciato la politica del «compromesso storico», aveva acquistato centralità nel dibattito italiano, ma in un senso assai distante dalle ricerche dell'ultimo De Martino: era piuttosto a Gramsci e alla sua riflessione sul mondo cattolico che si erano rivolti gli studiosi². Questa scarsa incidenza delle posizioni di De Martino sembra giustificarne l'assenza nelle ricostruzioni storiche del marxismo italiano o della presenza di Marx in Italia³; si possono citare solo tre interventi, tutti recenti o recentissimi, ma solo in quello di Francesca Izzo (2020), dedicato al confronto con Marx e Gramsci sul tema della religione, si ricostruisce ed esamina puntualmente la posizione critica di De Martino rispetto alla concezione della religione in Marx. Negli altri interventi

¹ Abbreviazioni: De Martino 1962 (*FSV*); De Martino 1977 (*FM*¹); De Martino 2002 (*FM*^{1/02}); De Martino 2019 (*FM*²); Archivio Ernesto de Martino: www.archivio.ernestodemartino.it (*AdM*).

² Cfr. Liguori (2012, 294-302).

³ De Martino non si trova neppure citato in Corradi (2011²) o in Tuozzolo (2020). A maggior ragione non si trova menzionato nelle storie generali del marxismo prodotte in Italia, come ad es. Hobsbawm *et alii* (1978-1982) o Petrucciani (2015).

le critiche demartiniane non sono discusse nel merito (Cherchi 2011 accenna soltanto all'«aperto dissenso» con il marxismo)⁴, oppure non sono neppure affrontate (Marcello Montanari si sofferma sulla impostazione demartiniana della questione meridionale come questione intellettuale e sulla necessità che alla fine del mondo contadino segua «una nuova forma di *religione civile* fondata sulla *coscienza* e sulla *ragione*»⁵). In realtà, come cercherò di dimostrare, tanto l'assenza di risposte che prendano sul serio le questioni sollevate da De Martino e le discutano, quanto le accigliate condanne per non aver seguito le indicazioni metodologiche del materialismo dialettico meritano di essere ricostruite, perché mi sembrano un sintomo della debolezza e della crisi del marxismo teorico italiano di cui si intende ricostruire in questo seminario la storia.

Cosa lesse su Marx e il marxismo chi affrontò le oltre 700 pagine dell'edizione del 1977? Senza entrare in complesse questioni filologiche, si deve qui ricordare che *La fine del mondo* non era un'opera incompiuta ma già sufficientemente strutturata, bensì un insieme di dossier (22, per la precisione) contenenti i materiali preparatori per una futura e mai realizzata stesura del libro: estratti di letture, appunti, schemi, riflessioni di maggiore o minore ampiezza e organicità, cui De Martino lavorò per almeno quattro anni fino alla morte, nel maggio 1965. Angelo Brelich, amico e collega di De Martino, incaricato di valutare la possibilità di pubblicare l'ingente materiale postumo, diede un parere positivo, raccomandando di non ricostruire il libro secondo presunte intenzioni ultime dell'autore, impossibili da conoscere, ma di presentare i materiali raccolti nei dossier, scegliendo quelli più significativi per la comprensione del pensiero di De Martino⁶. Com'è noto, Brelich non portò a termine l'impresa e i materiali furono affidati alla giovane assistente di De Martino all'Università di Cagliari, Clara Gallini, la quale concluse il lavoro solo nel 1977.

Nell'edizione Gallini *La fine del mondo* si suddivide in una breve Introduzione, quattro capitoli (“*Mundus*”, “Il dramma dell'apocalisse cristiana”, “Apocalisse e decolonizzazione” e “Il dramma dell'apocalisse marxiana”) e in un corposo *Epilogo*, in cui si raccolgono appunti e note sulla letteratura europea della crisi, sul rapporto tra io corpo e mondo, sull'economico il vitale e l'utile, sull'ethos trascendentale del trascendimento. La curatrice si attenne all'ordinamento dato al materiale da Brelich, tranne che per il diverso collocamento della documentazione psicopatologica e soprattutto per il trasferimento nell'*Epilogo* di molti documenti che originariamente erano contenuti nella cartella “Il dramma dell'apocalisse marxiana”. Così ne descriveva il contenuto Brelich:

Non si vede ancora la precisa struttura (e forse nemmeno il titolo) di questa che è una delle parti più importanti dell'opera. Alcuni brani, a cominciare da un 'prologo crociano', trattano dell'eredità crociana e dell'ethos del trascendimento. Alcuni esaminano il rapporto tra io, corpo e mondo, attraverso la discussione di Janet, Bergson, Proust, Sartre, Merleau-Ponty, il 'gestaltismo', ecc. – Alcuni, infine, si occupano degli aspetti escatologici del marxismo e, in generale, di 'marxismo e religione'⁷.

L'edizione Gallini, invece, conserva nel capitolo i soli materiali «marxiani», collocando nell'*Epilogo* i materiali a suo giudizio non attinenti alla problematica marxiana, tra cui quelli riprodotti sotto il titolo *Vitale, economico, utile, valore, presenza* (*FM*¹, §§ 361-380), provenienti dal dossier *Prologo crociano* (*AdM*, 22.5), e non pubblicando nulla dal dossier *L'eredità di Croce* (*AdM* 22.6)⁸. Scelta che, a mio avviso, incide sulla comprensione dello stesso materiale «marxiano», perché le pagine dedicate a Croce avevano il compito di preparare la critica ai residui mitici marxiani e marxisti

⁴ Si tratta di in un'opera collettanea dedicata al comunismo eretico e al pensiero critico; il capitolo su De Martino si trova nella sezione “Alternative”.

⁵ Montanari (2023, 76-88). A questi tre interventi non si può aggiungere Massenzio (2015), perché esso non tocca affatto la lettura demartiniana del marxismo.

⁶ C. Gallini, *Nota redazionale*, *FM*^{1/02}, XXVII. La documentazione del lavoro di Brelich in vista della pubblicazione della *Fine del mondo* si può ora leggere in *FM*², 14-19.

⁷ *FM*^{1/02}, XXIX; *FM*², 17-18, dove si legge in coda a quanto riportato: «(Materiale di circa 315 cartelle di cui poco meno della metà di scrittura originale)».

⁸ Le prime sei pagine del dossier *L'eredità di Croce* sono state riprodotte in *FM*², 421-426.

dell'immagine del finire; fatto sta, che l'edizione del 1977 (e poi quella del 2002, in cui la lunga introduzione di Gallini viene sostituita da una più breve, e assai diversa, introduzione a firma congiunta Gallini-Massenzio) presentava nel quarto capitolo un materiale di certo più coerente ma anche, paradossalmente, di più incerta intelligibilità.

§2. Grandezza e limiti del marxismo

Per comprendere il significato del capitolo marxiano nel contesto complessivo dell'opera abbiamo due importanti documenti. Il primo è un saggio del 1964, *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*⁹, che l'edizione del 1977 non riproduce (come farà invece opportunamente la nuova edizione del 2019), l'unico testo pubblicato da De Martino sull'argomento, nel quale si legge in apertura che il tema delle apocalissi culturali, cioè della fine del mondo, non concerne esclusivamente la vita religiosa tradizionalmente intesa,

ma può affiorare – com'è il caso della varia apocalittica moderna e contemporanea della società borghese in crisi – nella sfera profana delle arti, della letteratura, del pensiero filosofico, del costume; non comporta necessariamente la fine del carattere mondano dell'esistenza umana, ma può anche assumere il carattere sociale e politico della fine di un certo mondo storico e dell'avvento di un mondo storico migliore, com'è il caso dell'apocalittica marxista¹⁰.

Il secondo è contenuto nella Prefazione. Dopo aver ricordato la tematica della periodica distruzione e rigenerazione del mondo nel quadro dell'eterno ritorno, la storia lineare della salvezza del cristianesimo, i movimenti profetici dei popoli già coloniali nell'epoca della decolonizzazione, De Martino scrive:

Il capitolo IV valuta la apocalisse marxiana come proposta di demistificazione radicale delle varie immagini mitiche del «finire», e come compito operativo che tematizza il «cominciare» umano in quanto consapevole fondazione del mondo: ma, al tempo stesso, si indicano i limiti interni connessi all'apocalisse marxiana, cioè l'occultamento di quell'ethos del trascendere che sta alle radici della stessa fondazione inaugurale di un mondo economico-sociale come di tutte altre fondazioni valorizzatrici¹¹.

Dal confronto tra questi due passi emergono delle indicazioni importanti. In primo luogo l'avvento del socialismo, che segna la risoluzione positiva della crisi e della fine del mondo borghese, rappresenta l'esito più alto di un processo storico assai più lungo, che si articola nelle culture religiose che negano del tutto la storia nell'eterna ciclicità dell'accadere; nel cristianesimo, che apre alla dimensione storica ponendo un inizio alla storia della salvezza e una sua fine; nella civiltà borghese moderna, che demitizza l'*arché* e l'*eskaton* cristiani, ma concepisce ancora idealisticamente – e quindi miticamente – l'operare umano, come operare puramente “spirituale”, ed è incapace di pensare la sua fine come inizio di un mondo storico migliore e diverso dal suo; nel socialismo, che ci si prospetta come compito da attuare più che come risultato necessario della dialettica storica¹². In secondo luogo, il marxismo rappresenta la filosofia critica per eccellenza, che demistifica ogni accadere, e quindi ogni finire, religioso o pseudoreligioso. In questo senso il marxismo offre gli strumenti anche per un'opera di vigilanza critica verso se stesso, permettendone di individuare le

⁹ De Martino (1964); ora in *FM*², 547-579.

¹⁰ *FM*², 547.

¹¹ *FM*¹, § 1, 6.

¹² In *FM*¹, § 196, 351-352, De Martino si preoccupa di sottolineare come il marxismo non possa semplicemente presentarsi come il «rovesciamento» del «progresso dell'idea nella speculazione idealistica», in cui l'unificazione dell'«umanità dispersa» segua il «piano prestabilito da Dio o dalla Materia», ma si debba piuttosto presentare come «compito davanti a “noi”». Il passo è di grande interesse e dovrebbe essere analiticamente esaminato.

forme ancora mitiche della “fine della storia” e comprendendone le ragioni del loro proporsi nella lotta politica. Quest’opera demistificatrice, in terzo luogo, ha come oggetto anche il cominciare umano, cioè l’origine della cultura e della storia, compito che impone di meglio comprendere il significato dell’attività economica e in generale del materialismo storico. È per risolvere questo problema che De Martino propone l’ethos trascendentale del trascendimento quale soluzione del cominciare umano, la cui non tematizzazione spiega la solo parziale comprensione del fenomeno religioso da parte del marxismo. Come vedremo, tuttavia, la ricchezza delle analisi demartiniane non si arresta qui.

Clara Gallini suddivise il materiale del capitolo in tre sezioni, di varia lunghezza: nella prima, “Apocalisse e rivoluzione” (§§ 228-230), si espongono le tesi, senza commentarle, di Cohn, Mühlmann e Eliade, i quali accostano la visione della società senza classi ai miti messianici; nella seconda, “L’umanesimo marxiano” (§§ 231-245), sono raggruppate una serie di note e osservazioni varie, che concernono i rapporti tra natura e cultura, tra economia e società, i temi dell’alienazione e della relazione io-mondo; nella terza, “Marxismo e religione” (§§ 246-259), sono raccolti i testi che mettono in evidenza pregi e limiti della concezione marxista della religione. Per dare maggiore organicità al discorso, però, non seguirò questa suddivisione, ma nell’espone i risultati della ricerca di De Martino procederò prima affrontando il tema della demistificazione, innanzi tutto delle immagini del “finire”, e poi quello della fondazione del nuovo mondo, che comporta necessariamente l’esame del modo in cui il marxismo ha affrontato le fondazioni dei mondi passati e, quindi, la sua valutazione della religione. Esame che avviene quasi esclusivamente sui testi del giovane Marx, anche se non mancano riferimenti a testi successivi di Engels.

§2.1. La demistificazione del finire

Come si è appena detto, il marxismo rappresenta la «demistificazione radicale delle varie immagini mitiche del “finire”». Nel capitolo IV questa demistificazione è rivolta in senso autocritico verso i residui mitologici del marxismo e non in senso critico verso le altre immagini mitiche del finire apparse nella storia. È evidente tuttavia che le diverse altre fini di cui si discute nel lavoro – la fine del mondo delle religioni tradizionali, del cristianesimo, dei movimenti profetici nei Paesi postcoloniali e dell’Occidente borghese – sono lette grazie alle lenti demistificatrici offerte dal marxismo. Ora, esattamente, in cosa consiste tale demistificazione? Nella rivendicazione della religione, in tutti i suoi aspetti, di prodotto culturale integralmente umano: «l’uomo fa la religione, non la religione l’uomo». La critica non solo ricusa qualsiasi intervento soprannaturale per giustificare la storia e quindi la stessa religione¹³, ma anche l’ipostatizzazione di categorie extratemporali quali il Sacro di Rudolf Otto, contro cui De Martino richiama un passo dell’*Ideologia tedesca* per mostrare che «il problema di rimettere le religioni “sui piedi” è ancora pienamente attuale»¹⁴.

Il marxismo acquista insomma nelle scienze storico-religiose la funzione di coerentizzare e radicalizzare la storicizzazione del fenomeno religioso, contro le tendenze equivoche di quella che De Martino chiama la «rivalutazione esistenziale della religione e del mito». L’espressione è di un importante saggio apparso nel 1959 in «Nuovi Argomenti» e poi riproposto in apertura di *Furore, simbolo, valore* (1962), cioè *Mito, scienze religiose e civiltà moderna*. In esso De Martino individua nel 1917, cioè nella Rivoluzione d’ottobre, lo spartiacque negli studi storico-religiosi: mentre nel

¹³ La citazione dalla *Einleitung a Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in *FM^I*, § 254, 456. Si legga inoltre quanto scrive De Martino a proposito del protocristianesimo: il «principio metodologico generale» della ricerca storico-religiosa è spiegare i «fatti nella coerenza [...] delle loro ragioni integralmente umane, senza mai [...] far intervenire esplicitamente le ragioni divine» (*FM^I*, § 173, 302).

¹⁴ *Cfr. FM^I*, § 253, 455; *cfr.* anche ivi, § 251, 451-452, dove si legge che Otto «non fa che ripetere ciò che le epoche religiose “sanno” di sé e “dicono di sapere” di sé». *Cfr. FSV*, 53, e De Martino 2005 (= *AdM*, 19.3, 1-9). Sul rapporto tra De Martino e Otto, *cfr.* Berardini (2018) e Ferrara (2021).

grande spazio euroasiatico la rivoluzione favorì «un netto atteggiamento di rifiuto rispetto alle forme tradizionali di vita religiosa» e la tradizione Feuerbach-Marx divenne «lo strumento di lotta per la effettiva costruzione della società senza classi», il crollo della Germania guglielmina «si ricollegò invece con il rinnovato impulso di una tendenza radicalmente opposta»¹⁵, iniziata appunto da *Il sacro* di Rudolf Otto, che apre in Germania la cultura delle crisi¹⁶. In qualche modo, quindi, la divaricazione apertasi nelle scienze storico-religiose riflette la divaricazione tra l'apocalisse dell'Occidente borghese e l'apocalisse marxiana, su cui si concentra tanta parte della *Fine del mondo*.

Questa radicalizzazione è resa possibile dalla consapevolezza specifica e non generica che il fenomeno religioso è opera umana; specifica, perché il grande insegnamento del marxismo è che la riproduzione della vita è la «forma inaugurale» dell'operare umano¹⁷ e tutte le altre forme di valorizzazione sono da questa inaugurate e quindi condizionate. De Martino lo aveva mostrato in uno dei capitoli più belli di *Morte e pianto rituale* (1958), quello dedicato a «La messe del dolore», cioè ai miti e ai riti legati nelle società agricole all'esperienza della scomparsa e del ritorno delle piante coltivate. Leggendo queste pagine ci si rende conto di come questo «condizionamento» assuma la forma di un'analisi che insegue nelle sue pieghe esperienze ricche e complesse che muovono da forme specifiche di produzione (la coltivazione dei cereali, del lino, della vite) e di tecniche agricole (la zappa, l'aratro) per spiegare determinati miti e riti, e non di una burocratica certificazione, aprioristicamente garantita, del nesso tra condizioni socio-economiche e riflessi ideologici. Si tratta per De Martino di un risultato definitivo. Infatti, in una nota per *La fine del mondo* egli commenta l'affermazione marxiana: «gli uomini fanno la propria storia ma non sanno perché la fanno» – che è appunto la prospettiva entro cui si muove la coscienza religiosa –, con queste parole:

Lo storico non può limitarsi a segnalare di volta in volta questa coscienza ignara, offrendo una galleria di «riflessi» in cui di volta in volta è indicato che cosa propriamente si riflette. Importante è un altro punto, e cioè determinare le ragioni storiche di quel sapere, la razionalità di quella incoerenza, la funzione esistenziale positiva di tanta apparente storditezza o smemoratezza, e in ultima istanza la carica protettiva e la forza mediatrice di «stare nella storia come se non ci si stesse»¹⁸.

Criticando la teoria della *Widerspiegelung*, De Martino intende proporre un programma di ricerca sensibilmente divergente da quello intrapreso dagli studiosi sovietici della religione, della cui arretratezza è testimonianza un'ampia antologia curata da Alessandro Bausani, con prefazione dello stesso De Martino, apparsa nel 1961¹⁹. La «metodologia marxista» può invece svolgere una funzione positiva solo se coglie le «ragioni storiche» della (in)coscienza religiosa, «la razionalità di quella incoerenza», cioè solo se comprende i modi specifici per cui, in determinati regimi di esistenza, le comunità umane sono ricorse agli istituti magico-religiosi (metastoria) per affrontare le crisi prodotte dall'insorgenza del negativo della storia, stando quindi nella storia come se non ci si stesse.

¹⁵ FSV, 16.

¹⁶ FSV, 17.

¹⁷ Cfr. in particolare l'ultimo passo di *FM^I*, § 238, 434.

¹⁸ *FM^I*, § 113.1, 225.

¹⁹ «L'uomo colto moderno, sensibile al compito della difesa e dell'incremento di un umanesimo integrale, è certamente disposto a riconoscere il potenziale critico racchiuso nella valutazione marxista della religione, e la influenza positiva che la metodologia marxista può esercitare nel far progredire il pensiero storicistico della religione come prodotto culturale umano, da ricostruire nella sua genesi, struttura e funzione senza mai fare appello alle ragioni divine di una più o meno camuffata teologia. Ma proprio dal punto di vista di una metodologia marxista gli scritti della presente raccolta non sono in regola, poiché il criterio metodologico del «riflesso religioso del mondo reale» vi è meccanicamente applicato, trasformandosi in soluzione precostituita, e in chiave che apre con poca fatica tutte le serrature» (De Martino 1961, VIII). Già nel 1953 De Martino aveva polemizzato duramente con Ambrogio Donini, portavoce della storiografia religiosa ortodossamente marxista e curatore di *Sulle origini del cristianesimo* di F. Engels, accusandolo di presumere che i fondatori del socialismo scientifico abbiano risolto tutti i problemi e che non resterebbe che «applicare» le loro «formule», e trovare «conferme».

Presupponendo tutto ciò come risultato acquisito, nella *Fine del mondo* la «demistificazione radicale delle varie immagini mitiche del “finire”» si rivolge soprattutto all'immagine del “finire” del marxismo o, come si esprime De Martino, al «dramma»²⁰, cioè alla rappresentazione del complesso svolgimento dell'«apocalisse marxiana», segnato da crisi (del mondo borghese) e riscatto (nel socialismo). Marxiana e non marxista, perché l'ambivalenza di alcuni aspetti fondamentali marxismo è da attribuirsi agli stessi «fondatori del socialismo scientifico» e non solo ai solerti burocrati delle scienze religiose dell'Unione Sovietica²¹. Un'immagine del finire che, per quanto demistificatrice nei confronti delle altre immagini mitiche, conserva a sua volta ancora dei tratti mitici. Si pensi alla critica, disseminata in una serie di note disparate, alla concezione dell'alienazione economico-religiosa e del superamento di essa nella società senza classi. «L'antica ideologia della alienazione – scrive con nettezza De Martino – è sostanzialmente mitico-religiosa». Dalla tradizione giudaico-cristiana, tramite Hegel e Feuerbach, questa idea giunge fino a Marx. In Marx la teoria dell'alienazione svolge sia una funzione positiva, quando nell'alienazione dell'essenza umana questa si rivela «come attività, come “andar oltre”» (anche se questo andar oltre non si identifica con l'attività economica o, come qui si legge, con «la utilizzazione»)²²; sia una negativa, quando si concepisca il suo superamento come «riappropriazione completa dell'operare umano»: in questo caso siamo dinanzi a «un prodotto del pensiero mitico», che equivale «al ritorno in Dio e al termine della storia». Aggiunge De Martino:

L'alienazione è un rischio ineliminabile della condizione umana, e ciò che è possibile è soltanto il progresso nella riappropriazione dell'uomo (e quindi, come forma attuale del problema del passaggio dalla società capitalistica a quella socialista): ma anche nella società socialista, come in quella comunista, come in qualsiasi altra società storicamente possibile, i rischi di alienazione non sono affatto eliminati, e le contraddizioni e i conflitti assumono nuova forma.

È assai importante che subito di seguito De Martino aggiunga: «L'idea di una storia finora disumana, e che col socialismo diventerà *integralmente* umana appartiene ovviamente alla eredità mitica del marxismo, a un quadro di azione per muovere le masse»²³.

Sono quindi due i motivi per cui l'alienazione marxista continua ad assumere una connotazione mitica: il clima di polemica contro la Sinistra hegeliana, nella quale è nato il materialismo storico, che ha portato a una risemantizzazione del concetto di alienazione ma non al suo abbandono (§ 238), e l'uso politico che si è fatto di esso nella lotta politica (§ 248). Quindi, o residuo mitico o consapevole mito politico. Motivi che vengono unificati nella lunga e importante riflessione su Gramsci (§ 242), nella quale si riconosce la presenza di «alcune ombre mitologizzanti»: quando questi parla della sparizione delle contraddizioni che dilanano la società o di un punto di arrivo nella lotta per l'oggettività in cui si potrà riparlare di Spirito, «rispunta il tema – di derivazione religiosa, teologica, idealistico-hegeliana – di un processo a termine, e della esauribilità storica della lotta per l'oggettività». Ma se anche fosse possibile sopprimere le contraddizioni della società borghese, «ciò non significa che la società socialista (e comunista) sopprimerà una volta per sempre “tutte” le possibili contraddizioni sociali, e che non se genereranno di nuove mai esperite nella storia umana»; né d'altra parte «la natura sarà interamente “asservita” all'uomo e lo “spirito” sarà liberato una volta per sempre». Frasi, aggiunge De Martino, che «nell'emozione dell'azione rivoluzionaria» possono assumere «un significato propulsivo», ma che a rigore non dicono nulla²⁴.

²⁰ «Col termine di “dramma” [...] [De Martino] intende assieme la dinamica dei complessi momenti che vanno da crisi a riscatto culturale e la particolare connotazione psicologica che ad essi si sottende» (Gallini 1977, LV).

²¹ Nella *Fine del mondo* De Martino mostra la convinzione che l'“infantilismo” della storiografia religiosa marxista abbia le sue radici nella genesi stessa del materialismo storico, nato in polemica con la Sinistra hegeliana, e con «l'imbarbarimento positivistico del marxismo» operato da Engels: *cfr.* *FM^I*, § 259, 461-462.

²² *FM^I*, § 238, 432-433.

²³ *FM^I*, § 248, 449-450.

²⁴ *FM^I*, § 242, 440-441.

Mitico è credere che la condizione umana possa essere superata. In un'altra capitale riflessione De Martino aggiunge: «Una società socialista o comunista non sopprime il negativo dell'esistenza, non sopprime la storia: non elimina la morte, il dolore fisico, la lotta ma li amputa del loro tratto ierogonico»²⁵.

§ 2.2. Fondare un mondo

Alle diverse definizioni date da Marx di religione nella *Einleitung a Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* – «coscienza capovolta del mondo», «sospiro della creatura oppressa», «oppio del popolo»²⁶ – De Martino preferisce di gran lunga quella che trova in un passo della *Judenfrage*: «Die Religionen ist [...] die Anerkennung des Menschen auf einem Umweg, durch einen Mittler», che egli cita in tedesco dalla MEGA (I, 1, 1, p. 583) e rende con «La religione come “via indiretta e allungata” per il riconoscimento dell'uomo e come mediazione di questo riconoscimento»²⁷. De Martino estrapola la definizione dal più complesso discorso della *Questione ebraica*²⁸. Ciò che gli interessa è il fatto che il movimento di autoriconoscimento, cioè di comprensione di sé, sia innescato dalla religione. È per questo motivo che tale definizione marxiana della religione «racchiude una profonda verità»²⁹. La religione come “destorificazione”³⁰, come via indiretta per la conquista dell'umano, ha svolto infatti agli occhi di De Martino un ruolo positivo in precise condizioni storiche: quando non esistevano, come oggi, altri mezzi altrettanto efficaci per affrontare i rischi che la condizione umana comporta. Se invece si intende la definizione marxiana di religione come *Umweg* come “perdita di tempo” che poteva essere evitata, si «avalla il giudizio sommario sulla religione come “fattore di ritardo” nello sviluppo della civiltà, in qualunque epoca e in qualunque condizionamento sociale».

Ora è da osservare che la religione tradizionale – cioè fondata su simboli mitico-rituali – costituisce una mediazione storicamente necessaria nelle società preclassiste e in quelle classiste, e rappresenta tanto poco un cammino «allungato e indiretto» (nel senso di una «perdita di tempo» e di un «fattore di ritardo») che in quel dato condizionamento storico e sociale costituisce l'unico cammino possibile per proteggere i gruppi umani dalla crisi esistenziale e per ridischiudere una determinata coscienza dell'umano e una determinata operatività secondo valori mondani. Se nella civiltà moderna si è aperta effettivamente l'alternativa per un riconoscimento dell'umano che faccia a meno del *détour* mitico-religioso, questo significa soltanto che il mitico-religioso sta diventando per la civiltà moderna un *détour* non percorribile senza «perdita di tempo», e ciò appunto perché, nella civiltà moderna, è insorta una

²⁵ *FM*¹, § 252, 453.

²⁶ *FM*¹, § 254, 456; *cfr.* anche *FM*¹, § 250: 451: la coscienza religiosa è «coscienza alienata di un mondo capovolto nel quale l'uomo perde se stesso».

²⁷ *FM*¹, § 247, 447; § 247.1, 448. La *Religion* come *Umweg* ritorna in §§ 248, 249, 252.

²⁸ Marx vi sosteneva che, quand'anche lo Stato fosse laico, gli uomini sarebbero liberi di seguire una religione o anche di essere atei, ma non sarebbero liberi *dalla* religione, e dato che la religione è alienazione dell'essenza generica umana, essi sarebbero liberi solo in modo astratto e limitato per mezzo dello Stato. Ne consegue che in una tale situazione l'uomo «rimane ancor sempre prigioniero del pregiudizio religioso, appunto perché riconosce se stesso solo per via indiretta, solo attraverso un mezzo. La religione è appunto il riconoscersi dell'uomo per via indiretta. Attraverso un *mediatore*. Lo Stato è il mediatore tra l'uomo e la libertà dell'uomo. Come Cristo è il mediatore che l'uomo carica di tutta la sua divinità, di tutto il suo *pregiudizio religioso*, così lo Stato è il mediatore nel quale egli trasferisce tutta la sua mondanità, tutta la sua *spregiudicatezza umana*» (Marx 1954, ora in Marx, Engels 1976, 158-189: 165). Come si può notare, De Martino lascia completamente cadere la polemica marxiana contro il dualismo Stato-società civile e contro l'astratta libertà di religione, che non può mettere fine alla alienazione religiosa: non c'è posto nel suo ragionamento per l'equivalenza tra uomo e libertà per mezzo dello Stato e uomo ed essenza umana per mezzo della religione.

²⁹ *FM*¹, § 247.1, 448.

³⁰ Gli istituti magico-religiosi ben rappresentano questo *détour*, l'uscire dalla storia per poi rientrarvi, permettono cioè alle comunità umane di affrontare i momenti critici dell'esistenza e di superarli richiamandosi alla “metastoria”, cioè al mito, che narra la vicenda esemplare cui può essere assimilata la particolare vicenda vissuta, e al rito, che ripete l'accadere mitico in un regime operativo protetto, consentendo di «essere nella storia come se non ci si stesse» e di superare la crisi.

perentoria antinomia fra coscienza dell'umano che riassorbe in sé il divino e coscienza religiosa tradizionale chiusa nell'orizzonte divino dell'umano. Ma lo storico deve esser preparato a render giustizia a civiltà e ad epoche in cui ciò che per noi sta come «via che allunga il cammino» costituiva invece la via necessaria per essere nel mondo: ed è antistorico giudicare quelle civiltà e quelle epoche facendo immediatamente valere la prospettiva di una scorciatoia verso l'umano che appena ai nostri giorni e con tanta fatica ci stiamo guadagnando³¹.

Ciò che emerge da questo passo così ricco di indicazioni, la maggior parte delle quali però non possiamo esaminare, è il carattere fondativo dell'umano della produzione di «simbolismi protettivi e reintegratori»: produzione che dà senso dell'accadere e che soddisfa quindi un'esigenza permanente: come già ricordato, l'«alienazione è un rischio ineliminabile della condizione umana»³², per cui «senza dubbio l'uomo non potrà mai fare a meno di vibranti quadri energetici in cui il passato si ricapitola e l'avvenire si ridischiede in una prospettiva piena di senso, che toglie dall'isolamento e dalla dispersione»³³. Per un lunghissimo lasso di tempo, «una grande epoca storica che in direzione del passato si perde nelle notte delle origini e che giunge sino a noi» la produzione di senso è stata magico-religiosa; solo oggi «la tecnica dell'orizzonte metastorico è diventata inattuale»³⁴. In questa lunghissima epoca storica nessuna «strada diretta» era possibile: quella magico-religiosa era davvero «la via necessaria per essere nel mondo»³⁵. Quando invece lo stesso Marx concepisce la religione come riflesso spirituale che si situa alla «distanza massima» dalla produzione materiale della vita, e i simboli religiosi come una «stravaganza», allora «si dissolve [...] qualsiasi comprensione storica della vita religiosa»³⁶.

Prima ancora della riproduzione della vita c'è la produzione di senso che permette all'uomo di costituirsi come presenza nel mondo, la volontà di esserci nella storia, che De Martino chiama con la celebre formula «ethos trascendentale del trascendimento».

L'aver trascurato questo ethos fondamentale è il limite del marxismo, la ragione di tutte le sue insufficienze analitiche, come lo scarso rilievo alla funzione positiva del simbolismo mitico-rituale, nelle società divise in classi, la incomprendimento della funzione permanente della vita simbolica (anche nella società socialista), e infine il credere che una scienza della natura e una scienza della società possano come tali «sostituire» la religione, una volta che la società senza classi sia stata realizzata³⁷.

In tre punti, dunque, si articola il programma di De Martino. Il primo è stato ormai chiarito a sufficienza. Sugli altri non posso analiticamente soffermarmi. Sia sufficiente in questa sede dire che la questione del cosiddetto «simbolismo civile»³⁸, era stata posta con nettezza già nell'Introduzione all'antologia *La religione nell'URSS* e poi riprodotta in *Simbolismo sovietico*, raccolto in *Furore, simbolo, valore*, e ritorna in diverse note della *Fine del mondo* quale stadio culturale ulteriore dopo l'epoca del simbolismo mitico-rituale³⁹: bisogna chiedersi infatti, scrive De Martino, «se la soppressione dei tratti ierogonici della società borghese», cioè la divisione in classi della società,

³¹ *FM^I*, § 247.1, 448-449. Cfr. anche la prima versione di questo passo, che si conclude con le seguenti parole: «il *détour* della religione è stato a lungo semplicemente «la via giusta», perché l'unica praticabile e possibile nelle condizioni date, l'unica atta a salvare la cultura umana nella storia del mondo» (*FM^I*, § 247, 448).

³² *FM^I*, § 248, 449.

³³ *FSV*, 55.

³⁴ *FSV*, 53.

³⁵ Perciò «è un'eredità mitica» non solo l'idea di una riappropriazione definitiva e completa dell'umanità, ma anche «l'idea che le civiltà religiose vivessero in piena alienazione»; al contrario, bisogna affermare che in determinate condizioni storiche la religione è «un modo per combattere l'alienazione» (*FM^I*, § 248, 450).

³⁶ *FM^I*, § 253, 455.

³⁷ *FM^I*, § 255, 459. Le pagine dedicate a Croce in *AdM 22.5, Prologo crociano*, che dovevano aprire il capitolo di cui si discute ma che Gallini spostò nell'*Epilogo*, avevano a mio avviso il compito di segnalare il limite principale del marxismo.

³⁸ Cfr. Biscuso (2021, 75-123).

³⁹ Cfr. E. De Martino, *Simbolismo sovietico*, in *FSV*, 181-188; *FM^I*, §§ 7, 8, 139, 143, 311, 384, 393, 394.

«non significhi mai soppressione della crisi esistenziale, e quindi esigenza di una reintegrazione simbolica, sia pure orientata ora verso un simbolismo mondano, umanistico, storico, civile»⁴⁰. Essendo il simbolismo una tecnica di reintegrazione dell'umano in crisi e non una forma inadeguata di conoscenza, ne segue che il disporre di conoscenze scientifiche della natura e della società e organizzare questa abolendo la divisione di classe non fa venir meno la ricerca di senso che soltanto il simbolismo può realizzare: la religione potrà essere superata solo da un sistema simbolico laico e umanistico, che corrisponde a una società non più divisa in classi, non dalla scienza della natura e della società.

Le note sul mancato riconoscimento dell'ethos trascendentale del trascendimento nel marxismo battono però anche su un altro, e decisivo, tasto: quello per cui il vero “cominciare umano”, l'inizio della storia, non consiste nella «produzione dei mezzi materiali di esistenza», che precede la creazione di idee religiose, dell'arte, delle concezioni giuridiche o delle istituzioni statali – così Engels nel discorso sulla tomba di Marx –, ma in un «ethos primordiale», in una «energia di presentificazione secondo valori intersoggettivi», cioè nella volontà di emergere dalle condizioni naturali mediante la ripartizione di compiti produttivi, la condivisione dell'organizzazione economica e sociale e l'invenzione di strumenti tecnici (tra cui rientrano le istituzioni magico-religiose).

Ora tutto questo è già ethos che va oltre la mera individualità naturale, e se questo ethos viene meno, la stessa pietra scheggiata del paleolitico, la stessa divisione del lavoro fra caccia (affidata agli uomini) e raccolta (affidata alle donne e al loro bastone da scavo) sarebbero stati impossibili. L'economicità è già un valore intersoggettivo, ancorché si proponga la sussistenza materiale dei gruppi umani: e in quanto intersoggettivo presuppone una volontà di storia, un trascendere la mera individualità per stare con gli altri nel mondo, e quindi una energia di trascendimento e una presentificazione che in ultima istanza non deriva dall'ordine socio-economico ma lo condiziona alla radice⁴¹.

Come sopra ricordato, la produzione dei mezzi materiali d'esistenza, l'attività economica è l'attività e quindi il valore inaugurale della cultura umana, ma in quanto tale essa è resa possibile da un principio trascendentale, che quindi la precede. In due commenti a un passo della *Deutsche Ideologie* – «Die Menschen haben Geschichte, weil sie ihr Leben produzieren müssen, und zwar müssen auf bestimmte Weise» (MEGA, I, V, p. 19), cioè «Gli uomini hanno una storia perché devono produrre la loro vita, e la debbono, precisamente, in una maniera determinata» (trad. it. Editori Riuniti 1958, p. 26 nota) – De Martino sottolinea come in questa nota di Marx il «principio che rende intellegibile» – e, bisogna aggiungere, rende effettivo – «il distacco del culturale dal naturale [...] resta qui [...] occultato e perduto. Il *produzieren* sta in primo piano: il *dovere* è inteso come un ovvio essere obbligato in virtù della organizzazione fisica. Ma in realtà il *müssen* è un *sollen* trascendentale, e senza questo ethos trascendentale del trascendimento» quel distacco, come «la stessa produzione della vita in una modalità determinata» e la storia stessa «restano in generale un mistero»⁴².

Questo limite, scambiare il trascendentale *sollen* per un naturalistico *müssen*, come nel caso dell'alienazione, deriva dal clima polemico contro gli idealismi e i moralismi borghesi in cui nacque il materialismo storico, dalla “logica del rovesciamento”. Il marxismo è «un ethos vergognoso di sé», che maschera il dover (*sollen*) produrre in aver da (*müssen*) produrre: «occorre smascherare il principio etico trascendentale del materialismo storico. Il *müssen* marxiano è un *sollen* vergognoso, nel senso che ha vergogna del *sollen* “falso”, “contraddittorio” ecc. della società borghese»⁴³.

⁴⁰ *FM^I*, § 252, 453.

⁴¹ *FM^I*, § 255, 457-458.

⁴² *FM^I*, § 235, 428-429.

⁴³ *FM^I*, § 234, 428.

È sulla base dell'ethos trascendentale del trascendimento che De Martino ripensa il rapporto natura-storia/cultura. Nell'*Ideologia tedesca* (MEGA I, V, p. 39) e nelle *Tesi su Feuerbach* Marx aveva già impostato il rapporto nel modo corretto: il mondo sensibile non è

una cosa immediatamente data dall'eternità sempre uguale a se stesso, bensì il prodotto della industria e delle condizioni sociali; e precisamente nel senso che è un prodotto storico, il risultato dell'attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente, ne ha ulteriormente perfezionato l'industria e le relazioni e ne ha modificato l'ordinamento sociale in base ai mutati bisogni.

Meglio: il mondo è «dato» nel senso di trasmessoci dalle generazioni che ci hanno preceduti,

è l'appaesamento risultante dall'attività sensibile nella sua storia, l'indice di comportamenti possibili che rimanda a concreti capitoli operativi, e, al tempo stesso, lo sfondo domestico su cui si staglia con vario risalto il particolarissimo capitolo operativo che richiede, qui ed ora, di essere continuato con la nostra iniziativa. Ma è anche un mondo di «limiti», di percorsi nell'esteriorità e di corpi resistenti, che dettano le condizioni al potere o al non-potere utilizzare, anche qui secondo un nesso che, attraverso la nostra biografia personale, la educazione ricevuta, e le abilità acquisite ci ricollega alla società vivente, alla catena delle generazioni, infine alla intera storia dell'uomo e dell'universo⁴⁴.

Si tratta di un punto teorico molto alto raggiunto da Marx, perché permette di superare l'astratta opposizione natura/storia o natura/cultura. Si comprende perciò perché nel piano originario del capitolo fossero introdotti gli appunti sulle tecniche del corpo e sulla domesticità del mondo, che Gallini invece collocò nell'*Epilogo*: il loro inserimento risponde a un disegno complessivo coerente, che va dal riconoscimento marxiano del mondo sensibile come prodotto dell'operare umano e delle condizioni sociali, alle forme diverse di appaesamento, cioè di costituzione del corpo vissuto come custode della domesticazione e del mondo come insieme di percorsi operativi percorribili. Anche in questo caso, però, De Martino deve riconoscere in Marx «una certa oscillazione di concetti»: quando questi parla, due pagine dopo (MEGA, I, V, p. 41) di una «natura che precede la storia umana», si riaffaccia una impostazione metafisica che racchiude «in germe i temi positivistic e scientifici che travaglieranno in seguito il marxismo, dando luogo al filone del “materialismo dialettico”, alla “dialettica della natura”, ecc.»⁴⁵.

Il discorso, qui, si deve chiudere; non senza però ricordare come De Martino, a sua volta, non sempre tenne ferma questa capitale acquisizione di Marx, nel momento in cui pensò la natura – dalla quale emerge la vitalità umana e le varie forme di produzione e riproduzione della vita, che è sempre vita umana e quindi simbolicamente connotata –, come «vitalità cruda e verde», alla quale ci strappa l'ethos trascendentale del trascendimento⁴⁶.

§3. La prima ricezione de *La fine del mondo* (1977-78)

Come fu presentata e come fu accolta *La fine del mondo* al suo apparire?⁴⁷ In particolare, in che modo vennero lette e discusse le note critiche di De Martino dedicate al «dramma dell'apocalisse marxiana»?

⁴⁴ *FM*^I, § 232, 425.

⁴⁵ *Ivi*, 426.

⁴⁶ Sulla questione rimando a Biscuso (2021, 232-247).

⁴⁷ Una sintetica ricostruzione in Fabre (2019). In realtà Fabre ebbe modo di presentare solo la *Introduzione* di Clara Gallini (*ivi*, 45-53), non le recensioni del libro, che aveva individuato e di cui parlano gli altri curatori dell'edizione 2019, G. Charuty e M. Massenzio (*ivi*, 53-58).

§3.1. L'Introduzione di Clara Gallini

È noto che i testi di De Martino furono preceduti da una *Introduzione* molto ampia di Clara Gallini, un vero e proprio saggio, che intendeva guidare il lettore nel «labirinto»⁴⁸ del testo; oltre a questa funzione di guida, però, l'*Introduzione* di Gallini assumeva anche il carattere di un lunghissimo *caveat* per mettere in guardia chi si accostasse al magmatico contenuto del libro con eccessive speranze di trovarvi indicazioni sostanziose per comprendere la situazione storica presente. Ma mettere in guardia da che cosa? Innanzi tutto, dal ritenere attuale la proposta teorica del libro postumo: la pagina di De Martino appare «irrimediabilmente datata», perché – scriveva Gallini – queste note, che vogliono essere la *summa* del suo pensiero, nel loro impianto teorico e metodologico potrebbero essere retrodatate agli anni Quaranta e Cinquanta, considerando che la ricerca si muove soprattutto a «livello ontologico», cioè a livello di indagine sulla condizione umana colta nella sua (pretesa) universalità e permanenza, e per di più con strumenti ormai inadeguati, quali l'esistenzialismo heideggeriano e l'idealismo crociano: crisi della presenza ed *ethos* trascendentale del trascendimento appaiono concetti inservibili rispetto agli strumenti che ci forniscono oggi lo strutturalismo e i recenti sviluppi del materialismo⁴⁹.

Insomma, per Gallini – ma non solo per lei, come vedremo – con la sua ultima ricerca De Martino compiva un «grande ritorno» al suo capolavoro, *Il mondo magico*, e quindi alle suggestioni esistenzialistiche, facendo un passo indietro rispetto allo storicismo gramsciano che aveva invece sostenuto le indagini sulle «plebi rustiche del Mezzogiorno» nei tardi Cinquanta. L'analisi di classe era ormai abbandonata a favore del recupero della, cioè della regressione alla, dimensione astorica dell'uomo in sé:

L'oggetto con cui De Martino intende ora misurarsi è un problema che, come già in *Il mondo magico*, trascende ogni possibile divisione in classi, perché si configurerebbe come problema comunemente umano: in *La fine del mondo*, sarà la crisi delle crisi, quella ultima e suprema, e sarà anche l'insieme di tutte le possibili risposte culturali storicamente date ad essa. Ormai, Gramsci cede il posto a Heidegger⁵⁰.

L'oscillazione tra situazione storica e condizione umana, tra storia e ontologia, è risolta dunque a vantaggio della seconda. Il che autorizza De Martino a paragonare apocalissi culturali prive di connessioni storiche e soprattutto a correlarle con le apocalissi psicopatologiche, con i deliri da fine del mondo⁵¹. La crisi esistenziale, alla quale sono dedicate numerose note, è esaminata per lo più nelle sue dinamiche interne e perde così ogni riferimento alla concreta situazione storica e alla società, che pure, come si afferma, le ha generate⁵².

L'*Introduzione* di Gallini intendeva poi mettere in guardia il lettore anche da un altro rischio: quello di essere attratti da «De Martino filosofo della crisi».

Personaggio complesso, le sue corrette istanze di una conoscenza delle origini, della struttura e della funzione delle forme culturali, si intrecciarono sempre con un sottile, ambiguo giocare con un irrazionale ad ogni momento evocato per operare su di esso un esorcismo solenne. Nonostante gli appelli a una solare ragione crociana, nonostante i tentativi di assimilare Gramsci e Marx. Sì, De Martino, per quanto rifiutasse energicamente di riconoscerlo – ma sempre in nome di una Ragione altrettanto trionfante quanto astratta – era strettamente imparentato con la letteratura europea della crisi. Intratteneva con essa un irrinunciabile rapporto di odio ed amore, che gli impedì sempre, anche negli ultimi anni (soprattutto negli ultimi anni) di ritenere chiuso questo capitolo e di dedicarsi ad altre tematiche. Se ci fu anzi un

⁴⁸ Gallini (1977, XII).

⁴⁹ Ivi, XXII.

⁵⁰ Ivi, LXXXVI.

⁵¹ Cfr. Fabre (2019, 49).

⁵² Gallini (1977, LXVII).

grande ritorno all'argomento, fu proprio in quest'ultimo suo lavoro, che parla di apocalissi ed assume come interlocutori validi filosofi esistenzialisti e letterati del disagio⁵³.

Un rapporto ambiguo, di attrazione e repulsione, confermato dalla scelta di far tradurre e pubblicare molte opere "irrazionaliste" nella einaudiana "Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici" (la celebre "collana viola"), scelta da attribuire in larga misura a De Martino e non a Pavese⁵⁴.

La conseguenza che emergeva con forse maggiore evidenza dal ritorno agli interessi del *Mondo magico* e dalle istanze ontologiche e trascendentali che vi erano connesse, era l'alterità e la discontinuità con il De Martino "meridionalista", l'etnologo del Mezzogiorno, l'autore dei «tre grandi libri di storia religiosa del Sud»⁵⁵, *Morte e pianto rituale, Sud e magia* e *La terra del rimorso*. Gallini respinge lo stereotipo di un De Martino prima filosofo-etnologo poi meridionalista e ricercatore sul campo: le cose non stanno così, come dimostrano le note della *Fine del mondo*. Gli interessi teorici – ella sostiene – furono sempre centrali nella ricerca demartiniana e casomai sono le opere meridionalistiche a essere prodotte per «motivi politico-culturali di ordine relativamente contingente».

Di fatto, egli non si occupò *solo* di Meridione, ma *anche* di Meridione. Lo specifico culturale che egli prendeva in esame poteva – almeno in potenza – essere scambiato con altri, qualora fossero state tenute ferme le tesi teoriche fondamentali e fossero state trovate motivazioni politico-culturali sufficientemente valide.

[...] il «mondo magico» del Sud rappresentò per lui un importantissimo, ma non esclusivo oggetto di indagine storico-culturale. Il nucleo stabile delle fedeltà demartiniane va cercato altrove, e cioè nell'impianto *teorico* della sua concezione del rapporto tra crisi della presenza e reintegrazione culturale operata dal simbolismo mitico-rituale⁵⁶.

Detto questo, dati gli attuali interessi per il folklore e per il De Martino meridionalista, Gallini prevede che «se qualche delusione le note a *La fine del mondo* comporteranno, sarà meno nella direzione dei filosofi lettori di *Il mondo magico* che non in quella dei giovani ammiratori di *Sud e magia*»⁵⁷. In effetti, negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione della *Fine del mondo* il De Martino meridionalista e studioso delle istituzioni magico-religiose popolari continuerà a ricevere la maggiore attenzione, come si evince dalla bibliografia degli scritti sull'autore di *Sud e magia*⁵⁸. Inoltre gli studi ispirati alla sua lezione sulla fenomenologia magico-religiosa del Mezzogiorno stavano conoscendo una intensissima stagione di sviluppo, che sarebbe durata almeno un altro decennio⁵⁹. La stessa Gallini fa riferimento a questo fenomeno, parlando di «attuale riscoperta, che va in prevalenza nella direzione del De Martino studioso meridionalista politicamente impegnato»⁶⁰. Tutto ciò avveniva in un contesto culturale in cui, almeno dalla metà degli anni Sessanta, si era affermata la convinzione del carattere alternativo del folklore rispetto alla cultura egemonica borghese, attribuendo allo stesso De Martino (e a Gramsci) la paternità di questa nuova comprensione del folklore – un paradosso, perché né Gramsci né De Martino credevano ciò⁶¹.

⁵³ Ivi, XLII

⁵⁴ Ivi, LIX-LX. La notizia della paternità demartiniana della scelta di tradurre «buona parte degli incriminati libri della "serie viola"» era stata data a Gallini da Pietro Angelini, che ancora non aveva pubblicato il carteggio De Martino-Pavese, apparso solo quasi quindici anni dopo (cfr. Pavese, De Martino, 2022).

⁵⁵ Gallini (1977, XIX).

⁵⁶ Ivi, LXXIX.

⁵⁷ Ivi, LXXVIII.

⁵⁸ Cfr. Gandini (1986).

⁵⁹ Cfr. Dei (2018, 133-134).

⁶⁰ Gallini (1977, XXIV).

⁶¹ Sull'argomento, cfr. Dei (2018, 104-105) su Luigi M. Lombardi Satriani, autore di *Folklore come cultura di contestazione* (1966). Ma si vedano anche le molte pagine (spec., 126-129) dedicate al fortunato manuale di Alberto M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne* (1973²).

Sulle pagine dedicate al «dramma della apocalisse marxiana» e in generale al marxismo di De Martino il giudizio di Gallini è netto: nonostante alcune giuste osservazioni critiche, rivolte alle rigidità del marxismo del suo tempo, l'aver spostato l'analisi al livello ontologico ha finito per compromettere l'attenzione al livello storico, con la conseguenza di fare una storia – quando la si è fatta – tutta sovrastrutturale, aliena da ogni puntuale riferimento alle strutture sociali determinate. Il marxismo di De Martino è conativo, non effettivo.

Gallini riconosce che quello di De Martino fu il primo tentativo in Italia di «un'analisi materialistica del rapporto tra ideologie e società», attuato innestando «le istanze materialistiche» sul «ceppo dello storicismo»⁶². In questo esperimento egli «si trovò di fronte al muro di un marxismo ortodosso, che non voleva o non era storicamente in grado di avvicinarsi a una problematica dell'ideologico in generale, e della religione in particolare», e che ricorreva alla «rigida teoria del “riflesso”». Le critiche metodologiche alla teoria del riflesso potrebbero essere ancora oggi feconde, come mostra l'individuazione della «importanza *anche* pratica assoluta dall'ideologia» – si pensi alla scoperta della funzione del simbolismo e in particolare del simbolismo mitico-rituale –, ma a condizione che «le specifiche forme ideologiche» siano ricondotte non «a ipotetiche crisi esistenziali, ma a concreti rapporti sociali e soprattutto a concrete contraddizioni (principali e/o secondarie) presenti all'interno di formazioni sociali date. Rifiutando (o piuttosto, ignorando) la dialettica, di fronte al problema del divenire storico De Martino non poté che compiere un'operazione trascendentale»⁶³. Si ripropone di nuovo lo schema ermeneutico con il quale Gallini si accosta al pensiero del suo maestro: o livello storico o livello ontologico, o dialettica o trascendentalismo – uno schema dicotomico assunto troppo facilmente e che deve invece essere problematizzato⁶⁴.

Su questo difetto Gallini ritorna più volte: la prassi sociale, al quale De Martino spesso si riferisce, è più ipotizzata che effettivamente dimostrata, è ricondotta anzi «nel limbo delle pure astrazioni»⁶⁵. Il fatto è che in De Martino manca «una chiara individuazione del concetto di struttura sociale. Qui stanno i limiti non solo del suo marxismo, ma anche delle sue possibilità o capacità di far ricorso agli strumenti della sociologia borghese», come mostra l'assenza di ogni riferimento alla Scuola di Francoforte, a Max Weber e all'antropologia sociale inglese, che pure avevano detto molte cose importanti sul nesso tra ideologia (mito, religione) e struttura sociale. «Certo che, attraverso questi rifiuti e selezioni, si finiva per convalidare uno studio dell'ideologia magico-religiosa, che a vario tipo correva tutti i rischi di rimanere al livello sovrastrutturale di una storia del pensiero umano e dei soggettivi meccanismi interni ad esso»⁶⁶.

Insomma, di nuovo, un De Martino irrimediabilmente datato, che guarda più al passato che al futuro, perché si attarda ancora negli anni Sessanta sulla nozione, di evidente ascendenza crociana, di ethos del trascendimento, ignora «le nuove strade che il materialismo andava ormai aprendo sia in Italia che all'estero», e legge in chiave umanistica i *Manoscritti* del '44, «quasi» ignorando *Il capitale*⁶⁷. Posizione che avrebbe contribuito a portare inevitabilmente lo studioso napoletano all'isolamento anche all'interno della parte politica nella quale militava.

Gallini allude, senza citarlo, al dibattito sullo storicismo marxista e sulla sua crisi che si era aperto fin dal 1956 e che aveva investito la proposta togliattiana di un marxismo che si inserisce in una linea nazionale che risale a Bruno e Galilei, passa per De Sanctis e giunge a Labriola e infine a Gramsci

⁶² Gallini (1977, xxxix).

⁶³ Ivi, xxviii-xxix.

⁶⁴ Lo si vede bene quando Gallini sostiene «la scarsissima – se non nulla – incidenza del materialismo nell'ambito [del] livello ontologico della ricerca demartiniana», e porta a riprova le ricerche dedicate alle tecniche del corpo, le quali, muovendo da premesse fenomenologiche, «non tengono conto della stretta relazione che esiste tra rapporti sociali di produzione e uso sociale del corpo e degli oggetti» (ivi: lIII-lIV). Al contrario, ritengo che le indagini sulle tecniche del corpo si aprano alla prospettiva di una ontologia storica, disponibile a indagare quel rapporto. Si veda quanto sopra scritto alla fine del § 2.

⁶⁵ Ivi, LVIII.

⁶⁶ Ivi, LXII-LXIV.

⁶⁷ Ivi, XXII-XXIII.

(genealogia che non comprende, come invece talvolta si crede, Croce)⁶⁸. L'affermarsi in Italia di altre forme di marxismo, decisamente antistoricistiche, rendevano “attardato” agli occhi di molti, tra cui Clara Gallini, il marxismo storicistico⁶⁹ di De Martino: già negli anni in cui De Martino scriveva le note della *Fine del mondo* si andavano proponendo, solo per citare qualche esempio tra i molti, il “marxismo delle forme” di Luporini, il marxismo “galileiano” di Banfi e di della Volpe e dei rispettivi allievi – Rossanda, responsabile culturale del Pci dal 1962, e Colletti –, il marxismo operaista di Tronti, Cacciari e Asor Rosa⁷⁰; tutte proposte volte a rendere più adeguata l'analisi e la strategia del «movimento operaio italiano rispetto ai nuovi livelli di sviluppo del capitalismo»⁷¹.

Nel paragrafo “Il distacco dal partito; marxismo e religione”, Clara Gallini ricostruisce sia pure con rapidi tratti la «drammatica parabola» dei rapporti con il Pci, soffermandosi sul tema degli studi storico-religiosi⁷². Il Pci togliattiano era molto prudente nei confronti delle masse cattoliche; la linea scelta fu quella del compromesso tra chiusure e ortodossia: diffidenza nei confronti dello sviluppo delle scienze antropologico-sociali, ostilità verso le ricerche sulla struttura e il funzionamento del cattolicesimo italiano, concessione di uno spazio, sia pur circoscritto, al marxismo ortodosso, che riconduceva la religione a riflesso in senso oscurantista delle strutture sociali. Scelte che De Martino non poteva fare proprie e contro le quali rivendicò la libertà della ricerca intellettuale. Gli anni Sessanta non portarono significative modificazioni e Gallini dà ragione a De Martino per i suoi duri giudizi sulla qualità «rozza e infantile» degli studi marxisti sulla religione. Tuttavia, le note della *Fine del mondo* sul rapporto tra marxismo e religione vanno in direzioni contraddittorie. Da un lato, c'è la «fondamentale intuizione che il simbolismo magico-religioso costituisca una certa forma di orizzonte teorico della prassi sociale». Di qui una lettura di Marx, che non privilegia gli aspetti dequalificanti della religione, ma insiste sulla tesi che per Marx la religione costituirebbe «una varietà di struttura ideologica, caratterizzata da una forma peculiare: quella del “percorso indiretto” (*Umweg*) che, a condizioni sociali date, l'uomo compirebbe per giustificare e render possibile i rapporti pratici materiali». Percorso indiretto che De Martino finisce per identificare, come già detto, con il ricorso alla “metastoria”. Dall'altro, però, il resto delle note «si muove verso direzioni a dir poco così stravaganti, da costringerci brutalmente alla domanda di quanto in realtà De Martino, a un livello teorico più generale, praticasse i principi più elementari [del] materialismo dialettico»⁷³.

§3.2. La prima ricezione della *Fine del mondo*

Se adesso prendiamo in considerazione le reazioni che seguirono la pubblicazione della *Fine del mondo* riguardo alle non poche pagine dedicate al «dramma dell'apocalisse marxiana», non può non colpire il fatto che a esse e agli argomenti di De Martino che ho cercato di mettere in evidenza non fu dato il rilievo che avrebbero meritato, né da chi lo accusava di una difettosa conoscenza del marxismo, né da chi ne sosteneva la sostanziale (e legittima) distanza. Nulla si dice nella breve scheda siglata F.P. uscita sul «Giorno»⁷⁴. In una prima recensione su «la Repubblica» Alfonso M. Di Nola, dopo aver parlato di un'opera in cui «giungono a piena maturità le molteplici sollecitazioni ideologiche che avevano accompagnato la sua difficile e contrastata crescita dall'alveo crociano»,

⁶⁸ Sull'argomento, cfr. Vittoria (2014, 96) in particolar modo sull'intervento di Togliatti alla Commissione culturale del Pci del 3 aprile 1952. È il famoso intervento in cui Togliatti avrebbe avanzato in modo allusivo una severa critica a De Martino. Sulla vicenda, cfr. Severino (2003, 534-535). Sul marxismo storicista di Togliatti, cfr. ora Mustè (2021).

⁶⁹ Di Donato (2023, 167) parla, forse più pertinentemente, di marxismo «ibridato» di storicismo crociano, esistenzialismo e fenomenologia.

⁷⁰ Cfr. Azzolini (2021).

⁷¹ Cassano (1973a). Si tratta della *Premessa* a un'importante antologia (Cassano, 1973), introdotta da un lungo saggio dello stesso Cassano (1973b).

⁷² Sui complessi rapporti tra De Martino e il Pci, cfr. Severino (2003, 535-537), in cui si discutono anche i giudizi di Gallini (1977) sul rapporto tra De Martino e il Pci.

⁷³ Gallini (1977, LXXII-LXXVII).

⁷⁴ F.P. (1978).

ritiene che il marxismo «resti ai margini, dato il prorompente interesse per le metodologie che Marx non conosceva e delle quali, invece, l'autore fa tesoro»: fenomenologia, esistenzialismo, tecniche psicoanalitiche e psichiatriche. «Il marxismo che sopravvive nell'autore, gli consente di elaborare una lettura umanizzata delle catastrofi finali»⁷⁵. Vittorio Lanternari, invece, sottolinea sul «Messaggero» il fatto che nella *Fine del mondo* lo storicismo assoluto «sbocca addirittura in uno slancio di fede laicista sì, ma trascendentale» e che «l'ipotesi della catastrofe cosmica e nucleare» è posta «entro una prospettiva ormai decisamente metafisica e oltremondana». Insomma, ambiguità e contraddizioni già presenti nei precedenti lavori di De Martino, un autore in cui la «tensione marxista [è] incrostata di esistenzialismo, di storicismo postcrociano e di ontologismo psicologico», ora riesplodono «in modo macroscopici»⁷⁶. Nulla si dice del «dramma dell'apocalisse marxiana» né in questa recensione né nel più ampio intervento che poi Lanternari pubblicò su «Studi Storici»⁷⁷, come nulla si dice di essa nella simpatica e ampia recensione di Annabella Rossi su «Paese Sera» (poi riproposta da «L'Ora»), in cui, dopo aver ricordato l'itinerario intellettuale del «grande studioso» e la sua originalità, l'antropologa romana ricostruisce brevemente la struttura della *Fine del mondo* grazie al ricorso all'articolo apparso nel 1964 su «Nuovi Argomenti» e si sofferma infine sulla documentazione psicopatologica, «perno centrale del suo lavoro». L'*Introduzione* di Gallini è definita «ampio saggio di grande interesse», ma non si entra nel merito dei giudizi della curatrice⁷⁸. La prima e unica voce in questa primissima fase della ricezione della *Fine del mondo* che attirò l'attenzione sul «dramma dell'apocalisse marxiana» fu quella di Michele L. Straniero, con un breve intervento sulla rivista di fumetti – ma non solo – «Linus», allora molto diffusa⁷⁹. Straniero sottolinea il carattere di grande novità della ricerca demartiniana e porta come esempio proprio il capitolo marxiano: «Si pensi solo a quanto possa risultare illuminante lo strumento di analisi proposto da questo libro (i miti della “fine del mondo” come sublimazione dinamica dell'autodistruzione culturale) nell'indagine e nella comprensione della più recente dialettica riforme-rivoluzione, dico proprio quella dal celebratissimo Sessantotto ad oggi». Insomma, Straniero pone la questione del carattere mitico della rivoluzione, con i suoi limiti, quelli che De Martino appunto sottolineava nel testo, ma, sembra di capire, anche i suoi aspetti positivi, consistenti nell'essere un fattore decisivo per la mobilitazione dell'agire politico. Ma il discorso, appena accennato, si chiudeva subito sul nascere.

I toni sobri di queste prime recensioni furono però ben presto abbandonati. Vittorio Saltini intervenendo su «L'Espresso», criticò con durezza Clara Gallini, definita non elegantemente «cane da guardia» dell'ortodossia marxista, e negò l'adesione di De Martino al materialismo dialettico⁸⁰. È a questo punto che la polemica scoppiò e gli interventi si divisero su due fronti. A difesa della «bella» introduzione di Gallini intervenne qualche settimana dopo la stampa comunista. Carla Pasquinelli attaccò su «Rinascita» Saltini, accusandolo di voler ridurre De Martino ad autore irrazionalista. Pasquinelli ritiene che la teoria dell'ideologia, nonostante i limiti idealistici, resti il contributo più originale dello studioso napoletano e che, «Al di là di questa, lo stesso confronto con il marxismo non merit[i] grande attenzione, tutto interno com'è ai percorsi dell'umanesimo marxista dei primi anni '60»⁸¹. Anche Alberto Sobrero, su «l'Unità», difese il «saggio ricchissimo» di Gallini, convenendo sulla «scarsissima incidenza del materialismo» marxista nell'analisi a livello ontologico

⁷⁵ Di Nola (1978a). Il testo di Di Nola non è citato da Fabre (2019).

⁷⁶ Lanternari (1978a).

⁷⁷ Lanternari (1978b).

⁷⁸ Rossi (1978). Sulla schizofrenia e sui deliri di fine del mondo, ma esclusivamente su questi temi, si concentra Citati 1978.

⁷⁹ Straniero (1978). Il testo di Straniero non è citato da Fabre (2019). La recensione è interessante anche per il fatto che Straniero, dopo aver ricordato il passo dell'*Introduzione* in cui Gallini parla della fondazione dell'Istituto De Martino – Straniero fu tra i fondatori – e stigmatizza la mancata revisione critica di De Martino da parte dell'Istituto che porta il suo nome, definisce «moralmente ingiusto» il rimprovero, considerato il carattere militante assunto da subito dall'Istituto.

⁸⁰ Saltini (1978).

⁸¹ Pasquinelli (1978). Il testo di Pasquinelli non è citato da Fabre (2019).

di De Martino⁸². Ancora più drastico nel prendere le distanze dalle tesi della *Fine del mondo* fu Alfonso M. Di Nola nella seconda recensione che dedicò all'opera – quasi una palinodia della precedente su «la Repubblica». Intervenendo su «La Critica Sociologica» egli ritenne «irrimediabilmente datato» questo «canovaccio trasformato in libro» e accusò De Martino di aver abbandonato la metodologia e i risultati molto diversi delle opere meridionalistiche per ritornare alle «antiche radici crociate»⁸³. Appoggiandosi a una metodologia fenomenologica ed esistenzialistica «che ci riporta ad una sofferta personale lettura del reale degli anni '20 o '30», De Martino «fa perdere all'opera le infinite chances di una costante connessione non soltanto con la sociologia marxiana e postmarxiana, ma con lo stesso mondo della prassi»⁸⁴ – un rovesciamento di prospettiva per chi solo pochi mesi prima aveva parlato di un De Martino «liberato dalla sua usurata connotazione di meridionalista», che «si fa dominatore della storia in senso lato», e della *Fine del mondo* come di un «testo sconvolgente», spiegabile solo con motivi di schieramento ideologico nel dibattito che si era aperto⁸⁵.

Queste posizioni torneranno a contrapporsi nella tavola rotonda dedicata alla *Fine del mondo* dalla rivista «Quaderni storici», pur rimanendo concordi nello svalutare il confronto di De Martino con il marxismo: se Cesare Cases parlò di «mancata assimilazione del marxismo o almeno di una certa sua tematica» e a riprova di ciò affermò che De Martino riduce la crisi della civiltà occidentale a un «fatto di psicopatologia collettiva», che «non dipende da un fatto oggettivo che ha cause economiche ben precise»⁸⁶; Carlo Ginzburg, in aperto dissenso con l'interpretazione della figura e dell'opera di De Martino proposta da Gallini, sostenne che lo studioso napoletano «non si considerava affatto un materialista dialettico» e anzi giudicava il materialismo dialettico una «degenerazione positivista del marxismo»⁸⁷.

Unica eccezione in questo panorama è l'ampia recensione di Rocco Brienza apparsa sul mensile «Basilicata» nei primi mesi del 1979. Subito in apertura Brienza sostiene che l'ampio materiale raccolto nel volume postumo si iscrive nella produzione culturale che intese la storia della prima metà del Novecento come «storia della crisi radicale dell'Europa e dell'Occidente»⁸⁸. Ma questa constatazione non si traduce affatto in un giudizio di estraneità o incongruenza con la prospettiva marxista, bensì di profonda interlocuzione critica con essa. Dopo aver riassunto in apertura i temi principali del «dramma dell'apocalissi marxiana» (l'individuazione del «vero limite del pensiero marxiano» nel mancato riconoscimento dell'ethos trascendentale del trascendimento, responsabile delle «ombre mitologiche» che gravano sul marxismo, anche riformato; la critica al materialismo dialettico e storico; i limiti dell'approccio marxiano alla religione)⁸⁹, Brienza pone in conclusione la questione di come affrontare oggi le «sporgenze del divenire» avendo a disposizione solo le «risorse della ragione» e non più quelle delle tecniche magiche e religiose: la crisi di oggi è perciò ben più radicale di quelle che nel passato hanno travagliato le società umane. Questo significa che anche la classe operaia e i subalterni non possono più attingere le risorse ideologiche – o, meglio, mitologiche – di un mondo unificato e liberato, cioè la «prospettiva dell'*escaton*» marxiano. Il problema della

⁸² Sobrero (1978). Il testo di Sobrero non è citato da Fabre 2019. Ringrazio Antonio Fanelli di avermi segnalato questa recensione.

⁸³ Un'accusa questa del «ritorno a Croce», che com'è noto datava dalla celebre *Introduzione* di Cesare Cases al *Mondo magico* nell'edizione Bollati Boringhieri del 1973. Il significato del «ritorno a Croce», tuttavia, aveva un significato sostanzialmente diverso, perché per Di Nola era un ritorno da Gramsci, mentre per Cases le stesse «opere meridionalistiche» e il loro gramscismo rappresentavano un passo indietro rispetto al *Mondo magico* e alla storicizzazione delle categorie e del soggetto in esso compiuta: cfr. Cases (2007, XLVIII).

⁸⁴ Di Nola (1978b). F.P. 1978 aveva parlato di «materiale ricco e interessante, ma la sua datazione, quasi irrimediabile, è degli anni Cinquanta».

⁸⁵ Di Nola (1978a).

⁸⁶ Cases (1979).

⁸⁷ Ginzburg (1979, 240). Cfr. *FM'*, § 237, 458.

⁸⁸ Brienza (1979, 59). Il testo di Brienza non è citato da Fabre 2019.

⁸⁹ Ivi, 60.

reintegrazione simbolica dell'esistenza, fedele alla ragione storica, che non porti cioè con sé il rischio di «nuovi tratti ierogonici», si pone perciò oggi con acutezza, anche nelle società socialiste⁹⁰.

Ma la questione posta da De Martino ed evidenziata da Brienza non trovò ascolto. E sul confronto tra lo studioso napoletano e il marxismo non apparve null'altro alla fine degli anni Settanta. Non è quindi illegittimo sostenere che le riflessioni sul «dramma dell'apocalisse marxiana» caddero nel vuoto e la riflessione di De Martino sul marxismo e in particolare sull'approccio di esso alla religione non fu giudicata meritevole di esame⁹¹. Come non fu avvertita la drammaticità della questione del simbolismo civile. Fu invece decisamente respinta la ragione di fondo della critica al marxismo: il mancato riconoscimento dell'ethos del trascendimento quale radice non solo del passaggio dalla natura alla cultura, bensì come motivo ultimo della ricerca di un altro mondo possibile rispetto al mondo dato: la stessa trasformazione socialista, scrive De Martino, «non è possibile senza la energia morale del trasformare socialisticamente il mondo, energia di cui il marxismo stesso è un prodotto, sia che lo si consideri come teoria marxista che come particolare fase del movimento operaio»⁹². Ebbene, lungi dal cogliere nell'ethos del trascendimento la tensione a trascendere l'orizzonte che si è fatto estraneo, gli studiosi lo trattarono come una bizzarria o un regresso teorico. Gallini intese questo ethos «superumano» (ma perché?)⁹³ responsabile del suo (di De Martino) modo

⁹⁰ Ivi, 64.

⁹¹ Va tuttavia segnalato un intervento di Vittorio Strada (1979), scritto nel gennaio 1978, quando dunque era appena uscita *La fine del mondo*, privo di note «Per non appesantire il [...] saggio», in cui Strada discute il rapporto tra marxismo e religione, e in particolare la relazione tra istanza emancipatoria universale, che il marxismo eredita dalla religione, e operazione scientifica, che si apre a una tecnica di azione storica – temi in parte coincidenti con le analisi di De Martino e soprattutto con le sue preoccupazioni, che permettono cautamente di ipotizzare che Strada tenesse presenti. Il famoso slavista sottolinea come la critica marxiana alla religione non possa essere ridotta né alla critica illuministica, né alla critica feuerbachiana, perché per Marx la religione non è soltanto «la duplicazione rovesciata e compensatoria di un'oppressione», ma anche e soprattutto «il luogo dove si è manifestata la “protesta” contro questo mondo e dove si è conservata la speranza di un mondo altro da questo» (ivi, 183). Così la *ratio* marxiana ha le sue radici in una «*irratio* primigenia», la «querchia luminosa» della scienza emerge dall'«humus oscuro» del mito. Disfare l'unità della ragione marxiana, in cui l'irrazionale non è solo sfera germinale della *ratio* ma anche il concetto limite che fa della *ratio* «una ragione potente nei limiti dell'umana finitezza» (ivi, 186), disfare questa unità significa produrre una crisi del marxismo, come avvenne con il revisionismo di Bernstein e come sta avvenendo oggi. Dopo aver passato in rassegna i tentativi di riprodurre quella unità nell'opera di Lenin, di Sorel e di Lukács, Strada osserva: «Il marxismo deve imparare a rinunciare non al suo mito emancipatorio, ma all'espressione titanica e enfatica che esso ha avuto nella marxiana “critica della religione” e nella leniniana “lotta contro la religione” e che è rimasto in tutto il quadro politico della società comunista avvenire (fine dello Stato, fine della divisione del lavoro ecc.). La teoria marxista del fenomeno religioso va rivista non solo per depurarla dagli all'ottri elementi illuministici che vi sono penetrati, ma dai suoi stessi impulsi di origine hegeliana e feuerbachiana [...] che fanno della religione qualcosa che deve essere superato in un sapere assoluto, riportato sulla terra dopo essere stato proiettato in cielo, sciolto in una realizzazione rivoluzionaria che superi tutte le contraddizioni di base. All'esperienza religiosa si deve riconoscere una potenzialità antropologica, seguendola in tutte le sue variazioni e trasformazioni fino alla sua attuale secolarizzazione» (ivi, 194-195). E dopo aver ricordato ciò che il marxismo deve imparare, Strada conclude: «Il marxismo deve infine elaborare una teoria della cultura più ampia e sottile di quella che finora ha tracciato arbitrarie linee di confine tra reazione e progresso [...]. Se le ragioni della *ratio* marxiana permangono e non se ne vede il tramonto, vive sono anche le ragioni di quella *irratio* sulla quale un astratto razionalismo anche marxista ha gettato il suo anatema. Anche la storia reale del marxismo [...] è così ricca di tensioni e catastrofi da fare dell'esperienza cristallizzata dell'“irrazionalismo” un patrimonio comune, da decifrare certo criticamente come ogni altra creazione culturale, ma da riconoscere come un testo che virtualmente parla per tutti» (ivi, 195-196). Oltre a ciò, segnalo una piccola spia linguistica della possibile lettura della *Fine del mondo*: l'uso del termine demartiniano «appaesamento» (ivi, 191).

⁹² *FM*¹, § 255, 458. Bori (1979, 236-237) ha attirato l'attenzione sul passo, facendo notare criticamente che l'ethos del trascendimento cristiano rende possibile il cristianesimo come l'ethos del trascendimento socialista rende possibile il socialismo: insomma De Martino presupporrebbe ciò che deve spiegare.

⁹³ C'è un solo luogo nella prima edizione della *Fine del mondo* che potrebbe legittimare l'uso di questo aggettivo, quando De Martino parla della «pretesa di oltrepassare la condizione umana» da parte dei mistici. Si tratta di una pretesa che lo storico non può accettare, in quanto «Finché i mistici parlano, o comunque documentano di sé, rendono in effetti testimonianza o del perdersi della presenza o della sua reintegrazione: e se questo reintegrarsi passa per l'orizzonte tecnico della metastoria mitico-rituale, tale orizzonte metastorico fa parte, in quanto tecnico protettivo,

«“apocalittico” di concepire e vivere il marxismo»⁹⁴ – insomma, una delle direzioni «a dir poco stravaganti» verso le quali mosse la sua ricerca o, più chiaramente, uno dei principali «ovvi errori teorici»⁹⁵ nei quali egli incorse. Ginzburg, accostandosi di fatto a Cases, lo interpretò come «la maggiore involuzione» rispetto alla sua opera precedente, un po' energia primaria «quasi bergsoniana», un po' «vera e propria categoria metastorica», che contraddice il programma del *Mondo magico* di dare fondazione storica alla presenza – come se nel *Mondo magico* l'esigenza di una fondazione trascendentale della presenza non fosse avvertita e a suo modo soddisfatta⁹⁶. Solo Sobrero parla dell'ethos trascendentale del trascendimento come ciò che di nuovo vi è rispetto al *Mondo magico*, anche se poi lo riconduce a un non precisato «esistenzialismo francese e tedesco»⁹⁷, mentre più correttamente avrebbe dovuto guardare a un crociansimo rivisitato originalmente alla luce dell'esistenzialismo positivo italiano di Abbagnano e Paci (ma questo sarebbe stato più chiaro solo molti anni dopo, in seguito alla pubblicazione degli inediti accolti negli *Scritti filosofici*).

Altro era l'autentico interesse che suscitava il libro: chi era il vero De Martino? l'etnologo del Meridione che faceva sua la lezione gramsciana o il filosofo della crisi che regrediva all'heideggeriano «bisogno ontologico»?

Il dilemma, benché mal posto, era urgente, perché *La fine del mondo* usciva, come si è detto, mentre era in corso la valorizzazione del folklore come cultura della contestazione e la rivalutazione del De Martino studioso delle tradizioni popolari del Mezzogiorno. Al contrario di ciò, dal libro postumo risaltava secondo Gallini la figura di un De Martino innanzi tutto teorico della condizione umana e filosofo della crisi, al quale si contrapponeva il De Martino etnologo: «De Martino va visto anzitutto come teorico della cultura, e poi anche (ma non necessariamente solo) come meridionalista»⁹⁸. Contrapposizione che non persuase tutti: Annabella Rossi sostenne che, se nella *Fine del mondo* «scompare» il De Martino meridionalista, non viene meno però il tema del rischio della perdita della presenza, che «si inserisce in un discorso di più vasto e complesso respiro»⁹⁹. Vittorio Lanternari, nella recensione su «Il Messaggero», ritenne che le «premesse teoriche d'ordine irrazionalistico» presenti nel *Mondo magico* riemergono nell'opera postuma, sicché tra le opere meridionalistiche e *La fine del mondo* si avverte «uno iato non facilmente annullabile»¹⁰⁰. Correggendo in seguito tale giudizio nell'intervento su «Studi Storici», egli parlò piuttosto di una «diversità complementare e dinamica» tra i due aspetti tra cui lo studioso napoletano oscilla, pur ritenendo più autentico il De Martino teorico rispetto al De Martino meridionalista¹⁰¹. Anche Luigi Lombardi Satriani si disse in disaccordo con il ridimensionamento del meridionalismo di De Martino operato da Gallini, insistendo piuttosto sulla «omogeneità del suo quadro teorico»¹⁰². Ma fu soprattutto Diego Carpitella ad affermare più decisamente di tutti l'unità tra teorizzazioni sulla cultura ed esperienza etnografica e politica di De Martino¹⁰³. Al contrario, Alberto Sobrero sostenne che *La fine del mondo* permetteva di comprendere meglio l'interesse di De Martino per il Meridione: la sua «esperienza non si tradusse mai in “meridionalismo”, rimase assorbita negli schemi teorici precedenti, costituì un momento di verifica più che di ampliamento delle ipotesi». Sicché ora le critiche alle tesi

della storia e della cultura» (*FM*^I, § 373, 661). In quanto tale, dunque, l'ethos del trascendimento non è affatto superumano, ma propriamente umano.

⁹⁴ Gallini (1977, XVII).

⁹⁵ Ivi, LXXVII.

⁹⁶ Ginzburg (1979, 240). Contro, Biscuso (2021, 155-156).

⁹⁷ Sobrero (1978).

⁹⁸ Gallini (1977, xxv).

⁹⁹ Rossi (1978).

¹⁰⁰ Lanternari (1978°).

¹⁰¹ Lanternari (1978b, 193). Lanternari, richiamandosi alle tesi di Cases della Introduzione al *Mondo magico* del 1973, che criticava da sinistra le opere meridionalistiche di De Martino, ritiene tuttavia che quest'ultimo non vedrebbe nuove possibili forme autonome di gestione della cultura (ivi: 198; cfr. Gallini 1977, LXXXIV).

¹⁰² Lombardi Satriani (1979).

¹⁰³ Carpitella (1978), recensione in cui si insiste sulla non separabilità della *Fine del mondo* dalle opere precedenti, in particolare da *Furore, simbolo, valore*.

di De Martino sul Meridione che avevano mosso a suo tempo Luporini, Fortini, Anderlini e Cirese «appaiono sfuocate rispetto agli interessi reali che De Martino perseguiva»¹⁰⁴.

Chiamata ad aprire la tavola rotonda organizzata da «Quaderni Storici», Gallini ribadirà tuttavia che il primo punto che emerge dall'opera è «la tematica della crisi della ragione», una tematica certamente affrontata «da sinistra» – fatto che ne caratterizza la «grande novità» –, ma che comunque accomuna lo studioso napoletano alla letteratura apocalittica di Spengler, Klages, Bäumler e Rosenberg: «De Martino è uno dei testimoni del crollo del mito del progresso e della ragione su cui a lungo si era retta la cultura borghese»¹⁰⁵. Ma fu soprattutto Carlo Ginzburg a rafforzare questa immagine: contestando il giudizio di Gallini circa l'assenza nella *Fine del mondo* della Scuola di Francoforte, egli ricorderà la «convergenza Adorno-De Martino» proposta già a metà degli anni Cinquanta per primo da Renato Solmi, il quale si riferiva ovviamente al *Mondo magico*. Così Ginzburg faceva insensibilmente slittare il discorso dal libro del 1977 al libro del 1948 e accostava a questo *Dialettica dell'illuminismo* di Adorno e Horkheimer: scritti nei primi anni Quaranta, essi erano «i libri dell'anno zero»: opere pensate «secondo prospettive completamente diverse, presuppongono tutte il crollo, la fine di un mondo (e in un certo senso *del* mondo), provocato dall'avanzata, che a un certo punto poté parere inarrestabile, degli eserciti nazisti»¹⁰⁶.

Il dibattito insomma rivelava se non la netta opposizione, certamente la tensione tra il De Martino etnologo meridionalista e il De Martino filosofo della crisi: il libro postumo rendeva complicato ricomporre le due figure in quadro pienamente coerente. Solo progressivamente e diversi anni dopo la contrapposizione fu superata, mettendo in discussione non solo l'antitesi tra le due immagini ma le immagini stesse così concepite, grazie all'apertura di nuovi filoni di ricerca e di nuovi approfondimenti, e dando ragione a chi, come Carpitella, aveva sostenuto l'unitarietà della ricerca e della figura dell'inquieto studioso napoletano.

Fatto sta che l'esame che De Martino condusse sull'umanesimo marxiano e sulla concezione che Marx e il marxismo ebbero della religione apparve troppo tardi, in un momento in cui il marxismo teorico italiano non era più disposto o interessato a discuterlo. Nelle intenzioni dell'autore della *Fine del mondo* le critiche avrebbero dovuto rendere il discorso marxista più coerente e maggiormente capace di afferrare il suo oggetto, a patto di scioglierne le ambiguità e di superarne i limiti. E soprattutto avrebbero dovuto costituire la premessa per porre la questione centrale del simbolismo civile, cioè di come sarebbe stato possibile ricostruire un orizzonte simbolico non più religioso e quali contorni esso avrebbe dovuto avere. Ma era una questione posta in una stagione – gli anni della decolonizzazione e dell'espansione del socialismo¹⁰⁷ – assai differente da quella in cui le indagini di De Martino furono rese pubbliche, differente sia dal punto di vista socio-economico sia da quello culturale e politico: mai fu dato a una generazione di «vivere due decenni di colore così diverso»¹⁰⁸,

¹⁰⁴ Sobrero (1978).

¹⁰⁵ Gallini (1979). Anche Sobrero (1978) aveva affermato «la piena appartenenza di De Martino alla cultura europea della crisi».

¹⁰⁶ Ginzburg (1979, 239). *La fine del mondo* conteneva certamente molto altro, ma non è questo il luogo per parlarne. Innanzi tutto la categoria «etnocentrismo critico», definita «senza dubbio la proposta più matura che sinora sia uscita dal campo degli studi etnologici, che negli anni in cui De Martino scriveva continuavano per lo più ad esprimersi nei termini di un contestabile relativismo culturale» (Gallini 1977: XCI). Su di essa si sofferma a lungo Lanternari 1998: 195-200. Un'altra feconda direzione d'indagine, quella sulle tecniche del corpo e sull'«appaesamento del mondo», fu segnalata dallo stesso Ginzburg (1979, 240-241).

¹⁰⁷ Una stagione in cui De Martino poteva scrivere che dopo la lunga epoca del tempo ciclico delle religioni tradizionali e quella del tempo lineare del giudaismo e del cristianesimo, ora si apriva l'epoca del «tempo etico, il tempo della presenza che sotto lo stimolo di problemi presenti ripercorre scegliendo la storia della civiltà occidentale, confronta questa storia con quella delle altre civiltà, e prospetta una proposta umana di unificazione del nostro pianeta per renderlo degno della conquista degli spazi cosmici, e della nuova storia, che ne risulterà» (*FM'*, § 123: 240). Questo non significa che nella *Fine del mondo* non si affaccino anche le ombre cupe della possibile apocalisse nucleare: *cfr.* *FM'*, §§ 269-269.2: 475-478.

¹⁰⁸ Balducci (1978, 479). Più avanti Balducci spiegava: «Siamo passati dagli anni delle pseudocertezze agli anni delle incertezze, dagli anni dell'euforia a quelli della problematicità di massa, dagli anni in cui era possibile immaginare un

aveva scritto Ernesto Balducci. La fiducia e le speranze dei primi anni Sessanta sembravano alla fine degli anni Settanta definitivamente tramontate. In Italia le contraddizioni del movimento del Settantasette, incapace di trovare una via politica praticabile, schiacciato com'era sull'alternativa tra la violenza politica e la dissacrazione ironica della militanza, e il sequestro e l'assassinio di Aldo Moro – durante quegli angosciosi 55 giorni apparvero molte tra le recensioni sui quotidiani e i settimanali che abbiamo ricordato – avevano di fatto chiuso un lunghissimo ciclo di lotte e di impegno politico, unico per durata e intensità in Europa.

La proposta di De Martino di discutere la critica marxiana della religione e di porre il problema del nuovo simbolismo civile non trovò quindi ascolto oppure non fu accettata per quello che intendeva essere. La pubblicazione della *Fine del mondo* fu invece per alcuni autorevolissimi studiosi che gli erano stati vicini, come Gallini e Cases, e in qualche misura anche Lombardi Satriani, la prova della crisi del marxismo di De Martino, e confermava l'immagine – oggi certamente non più accettabile¹⁰⁹ – dell'intellettuale «scomunicato» dal Pci¹¹⁰, di «comunista reietto e di marxista incoerente»¹¹¹ – ma forse fu anche una reazione difensiva di chi non si sentiva più sicuro nel mettere alla prova le proprie certezze. Probabilmente ci fu anche un'insufficienza teorica: porre al centro dell'analisi la crisi della presenza e del suo mondo come rischio permanente e insieme anche come opportunità propri della condizione umana non fu interpretato come una condizione di radicale storicità – l'uomo non ha un'essenza garantita, ma deve farsi presente a se stesso e al suo mondo continuamente, e, se necessario, trascendere il mondo dato per crearne uno nuovo –, bensì come il ritorno *tout court* al trascendentalismo crociano e all'esistenzialismo heideggeriano.

Nel frattempo, sensibile alla «congiuntura apocalittica» (Balducci), un settore significativo della cultura italiana, una parte del quale proveniva dal marxismo, si era avviato su altre strade, rivolgendosi di nuovo alla letteratura della crisi e alla crisi dei fondamenti delle scienze, che aveva investito la cultura europea tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento. Ma lo faceva in maniera assai diversa da quanto aveva fatto De Martino: rifiutando cioè la contrapposizione tra razionalismo e irrazionalismo e proponendo nuovi modelli, più modesti, di razionalità. Nel 1976 l'ex operaista Massimo Cacciari aveva pubblicato *Krisis*¹¹², nel 1979 – lo stesso anno in cui *La Condition postmoderne* di Jean-François Lyotard annunciava la morte delle grandi narrazioni, tra le quali il marxismo – uscirà un ampio volume collettaneo, *La crisi della ragione*, nella cui introduzione Aldo Gargani giudicava le «pratiche del marxismo» di non meglio specificati «partiti» e «organizzazioni politiche» ancora subalterne a un paradigma di razionalità forte, che pretendeva di «regolamentare, ordinare e disciplinare» gli eventi storici e i soggetti sociali, paradigma di cui si dichiarava esplicitamente la crisi¹¹³.

mondo diverso prospettandosi semplicemente la fine del capitalismo agli anni in cui per immaginare una società diversa, occorre affidarsi ad un'ipotesi ben più radicale, per la quale ci mancano punti di riferimento storici». I Settanta sono anni di «congiuntura apocalittica», a causa del presentimento diffuso di «precarietà della vita sul pianeta terra» (ivi: 486-487). Daniel Fabre non poté leggere l'articolo di Balducci (Fabre 2019, 53 e nota) e non poté quindi rendersi conto del fatto che l'intervento di Balducci non è una recensione al testo demartiniano, bensì una libera riflessione sul presente.

¹⁰⁹ Cfr. *supra*, nota 72.

¹¹⁰ Cfr. Ajello (1979, 337-340), nel paragrafo intitolato «Gli scomunicati: da Scotellaro a De Martino». Ajello si riferisce Alicata 1954, a cui De Martino 1955 rispose. Ajello si stupisce di ritrovare le accuse di Alicata, appartenenti a «un'era di particolare settarismo ideologico», nell'*Introduzione* di Gallini (Ajello 1979, 525).

¹¹¹ Fabre (2019, 51).

¹¹² Cacciari (1976).

¹¹³ Vale la pena riportare per esteso il passo: «In quel paradigma di razionalità si rispecchiano i partiti e le organizzazioni politiche che legittimano la propria strategia come lo sbocco finale e inesorabile di un processo storico lineare, con il quale procedono a identificarsi. Così facendo, un partito politico traccia un paradigma dei processi storico-sociali che ha unicamente la funzione preliminare di garantire l'esclusiva legittimità della propria strategia e della propria condotta. Entro questi modelli socio-politici – che per il loro carattere autoritario e rigido non si distinguono dagli schemi inverificabili della teologia e delle organizzazioni ecclesiali –, gli eventi, le esperienze dei gruppi sociali e degli individui all'interno dei gruppi sociali diventano *termini da regolamentare, ordinare e disciplinare* in un paradigma prestabilito, anziché costituire termini di riferimento per la specificazione e la verifica

Bisognava ancora attendere diversi anni perché le tesi di De Martino potessero essere discusse nel loro giusto rilievo, in una stagione culturale e politica del tutto diversa.

BIBLIOGRAFIA

- Ajello N. (1979), *Intellettuali e Pci. 1944-1958*, Roma-Bari: Laterza.
- Alicata M. (1954), *Il meridionalismo non può fermarsi a Eboli*, in «Cronache meridionali», 1, 9, ora in Id. (1968), *La battaglia delle idee*, Roma: Editori Riuniti: 56-74.
- Azzolini G. (2021), *Lo storicismo marxista nell'Italia degli anni Settanta*, in Mustè M., Dettori G. (a cura di), *Marxismo e storicismo nella filosofia italiana*, «Filosofia Italiana», 1: 91-107.
- Balducci E. (1978), *La fine del mondo*, in «Testimonianze», 207: 478-489.
- Berardini S.F. (2018), *Il sacro nella storia. Ernesto de Martino critico di Rudolf Otto*, in «Archivio di filosofia», 86, 3: 139-148.
- Biscuso M. (2021), «L'ultima Thule». *Ricerche filosofiche su Ernesto del Martino*, Napoli: IISF Press.
- Bori P.C. (1979), Intervento nella tavola rotonda, in Gallini *et alii* 1979: 234-237.
- Brienza R. (1979), *Le rocche della permanenza di Ernesto De Martino*, in «Basilicata. Rassegna mensile di politica e attualità», 23, 1-3: 59-64.
- Cacciari M. (1976), *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano: Feltrinelli.
- Carpitella D. (1978), *La necessità dei simboli permane a lungo anche quando le strutture sociali sono radicalmente cambiate*, in «Avanti!», 12 aprile 1978: 8-9.
- Cases C. (1979), Intervento nella tavola rotonda, in Gallini *et alii* 1979: 231-234.
- (2007), *Introduzione (1973) a De Martino 2007: VII-XLIX*, con una *Postilla* (1997): XLIX-LII.
- Cassano F. (a cura di) (1973), *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971). I dibattiti e le inchieste su «Rinascita» e il «Contemporaneo»*, Bari: De Donato.
- (1973a), *Premessa a Cassano 1973: 7-26*.
- (1973b), *Teoria del blocco storico e ricomposizione del lavoro nel capitalismo maturo*, in Cassano 1973: 27-75.
- Cherchi P. (2011), *La fine del mondo di Ernesto De Martino: scenari di un'apocalisse di fine millennio*, in Poggio 2011: 677-690.
- Cirese A.M. (1973), *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo 1973².
- Citati P. (1978), *Foreste pietrificate dietro la realtà*, «Corriere della Sera», 20 aprile 1978: 3.
- Corradi C. (2011²), *Storia dei marxismi in Italia*, Roma: manifestolibri.
- Dei F. (2018), *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Bologna: Il Mulino.
- De Martino E. (1953), Recensione a F. Engels, *Sulle origini del Cristianesimo*, «Società», 9, 4: 613-615.
- (1955), *Etnografia e Mezzogiorno*, «Il Contemporaneo», 15 gennaio 1955.
- (1958), *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino: Einaudi.
- (1961), *Introduzione a A. Bausani (a cura di), La religione nell'U.R.S.S.*, Milano: Feltrinelli: VII-XIX.
- (1962), *Furore, simbolo, valore*, Milano: Il Saggiatore.

di una condotta e di una strategia politiche. Tanto poco questi paradigmi sono determinati dai gruppi sociali e dagli individui quanto lo spazio e il tempo assoluti di Newton lo erano da parte dei corpi che esistono nell'universo. È in questo senso che partiti e organizzazioni politiche sono ancora subalterni, in varia misura, del modello classico della razionalità. Si tratta, allora, di uscire per es. da pratiche del marxismo che sono di tipo cerimoniale e di specificare una condotta intellettuale che, anziché limitarsi a disporre i fatti, gli eventi entro un'immagine precostituita del processo storico, si esponga, invece, alla prova di essi; che specifichi se stessa passando attraverso, rinunciando allo statuto dell'immunità critica» (Gargani 1979a, 18-19).

- (1964), *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, in «Nuovi Argomenti», 69-71: 105-141.
- (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino: Einaudi.
- (2002²), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, introduzione di C. Gallini e M. Massenzio, Torino: Einaudi.
- (2005), *Attorno a Il Sacro di Rudolf Otto*, a cura di P. Angelini, in Gallini 2015: 149-153.
- (2007²), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (2019), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Torino: Einaudi.
- Di Donato R. (2023²), *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Milano: Meltemi.
- Di Nola A.M. (1978a), *Perché l'Apocalisse affascina l'umanità...*, in «la Repubblica», 16 febbraio 1978: 12.
- (1978b), *Le «apocalissi» di E. De Martino*, in «La Critica Sociologica», 48: 40-44.
- F. P. (1978), *Mondo vuoto addio*, «Il Giorno», 12 febbraio 1978: 11.
- Fabre D. (2019), *La controversa ricezione de «La fine del mondo»*, in De Martino 2019: 45-58.
- Ferrara F. (2021), «Una commozione sui generis». *Su Ernesto de Martino lettore de Il Sacro di Rudolf Otto*, in «Filosofia Italiana», 16, 2: 31-48.
- Gallini C. (1977), *Introduzione a De Martino 1977: IX-XCIII*.
- (1979), *Intervento nella tavola rotonda*, in C. Gallini *et alii* 1979: 228-231.
- , (a cura di) (2005), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Napoli: Liguori.
- Gallini C. *et alii* (1979), «*La fine del mondo» di Ernesto De Martino*, in «Quaderni Storici», n. 41, 14, 1: 228-248.
- Gandini M. (1986) (a cura di), *La ripresa e lo sviluppo degli studi demartiniani (1974-1985). Nota bibliografica essenziale*, in *Ernesto de Martino. La ricerca e i suoi percorsi*, «La ricerca folklorica», n. 13: 101-103.
- Gargani A. (1979) (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Torino: Rinaudi.
- (1979a), *Introduzione a Gargani 1979*.
- Giasi F., Mustè M. (2020) (a cura di), *Marx in Italia*, Roma: Treccani.
- Ginzburg C. (1979), *Intervento nella tavola rotonda*, in Gallini *et alii* 1979: 238-242.
- Hobsbawm E.J. *et alii* (1978-1982), *Storia del marxismo*, 4 voll., Torino: Einaudi.
- Izzo F. (2020), *Religione e antropologia: da Marx a Gramsci a De Martino*, in Giasi, Mustè (2020): 285-304.
- Lanternari V. (1978a), *Una fine senza fine*, «Il Messaggero», 25 febbraio 1978: 3 ss.
- (1978b), *Ernesto De Martino fra storicismo e ontologismo*, «Studi Storici», 1, 19: 187-200.
- Liguori G. (2012), *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche 1922-2012*, Roma: Editori Riuniti university press.
- Lombardi Satriani L.M. (1966), *Folklore come cultura di contestazione*, Messina: Peloritana.
- (1979), *Intervento nella tavola rotonda*, in Gallini *et alii* 1979: 244-248.
- Marx K. (1954), *La questione ebraica*, in Marx, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, tr. it. di R. Panzieri, Roma: Rinascita.
- Marx K., Engels F. (1976), *Opere*, III. 1843-1844, Roma: Editori Riuniti.
- Massenzio M. (2015), *La crisi del soggetto tra antropologia e letteratura*, in Vacca 2015: 319-337.
- Montanari M. (2023), *En attendant Marx. Il marxismo in Italia dal 1945 al 1989*, Milano: Bion Edizioni: 76-88.
- Mustè M. (2021), *Aspetti dello storicismo di Togliatti*, in Mustè, Dettori 2021: 47-62.
- Mustè M., Dettori G. (2021) (a cura di), *Marxismo e storicismo nella filosofia italiana*, in «Filosofia Italiana», XVI, 1.

- Pasquinelli C. (1978), *De Martino, La fine del mondo*, in «Rinascita», 21 aprile 1978, 16: 18-19.
- Pavese C., De Martino E. (2022²), *La collana viola. Lettere 1945-1950*, a cura di P. Angelini, Torino: Bollati Boringhieri.
- Petrucciani S. (2015) (a cura di), *Storia del marxismo*, 3 voll., Roma: Carocci.
- Poggio P.P. (2011) (a cura di), *L'Altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. 2, *Il sistema e i movimenti: Europa (1945-1989)*, Milano: Jaka Book.
- Rossi A. (1978), *L'ultimo messaggio di un grande studioso*, «Paese Sera», 19 marzo 1978: 19; poi in «L'Ora», 24 marzo 1978: 11.
- Saltini V. (1978), *A tu per tu con il Mito*, «L'Espresso», 2 aprile 1978: 76 ss.
- Severino V.S. (2003), *Ernesto de Martino nel Pci degli anni Cinquanta tra religione e politica culturale*, in «Studi Storici», 44, 2: 527-553.
- Sobrero A.M. (1978), *I segni dell'apocalisse*, in «l'Unità», 29 aprile 1978: 3.
- Strada V. (1979), *Interpretare e trasformare*, in Gargani 1979: 179-196.
- Straniero M.L. (1978), *Un lavoro interrotto*, in «Linus», 3: 107-108.
- Tuozzolo C. (2020) (a cura di), *Marx in Italia. Ricerche nel bicentenario della nascita di Karl Marx*, Canterano (Rm): Aracne.
- Vacca G. (a cura di) (2015), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Roma: Carocci.
- Vittoria A. (2014), *Togliatti e gli intellettuali. La politica culturale dei comunisti italiani (1944-1964)*, Roma: Carocci.

Uscire dalla crisi. Domenico Losurdo e il marxismo come scienza politica

Elena M. Fabrizio
Docente di Filosofia e Storia, elenamariafabrizio@gmail.com

Abstract

In clear countertendency to the dominant Marxisms, Losurdo reacted to the crisis of Marxism and the rethinking of its epistemological foundations by inheriting from the Hegelian lesson the urgency of doing science of political totality. The epistemological relevance conferred on socio-historical objectivity and objective contradictions is an integral part of the project of reconstructing historical materialism and a categorical apparatus whose premises are investigated here starting from the critique of both liberalism and those Marxisms that have pandered to selective readings of the communist movement. The neo-colonial wars and the imbalances in the international power relations following the defeat of Soviet communism, the very need to reconstruct a communist identity call into question the epistemological turn Lenin impressed on the anti-colonial class struggle

Keywords: Objective contradiction, Liberalism and conflict of liberties, Phenomenology of power, Class struggle, Historical materialism, Colonial issue.

Dobbiamo a ogni costo porci il compito, in primo luogo di imparare; in secondo luogo di imparare; in terzo luogo di imparare.
Lenin, 1923

§1. Un comunista convinto

Filosofo, hegeliano, marxista-leninista, Losurdo è stato soprattutto un «comunista convinto», come lo definì Bobbio nel corso della dura polemica che i due filosofi intrattennero negli anni della prima guerra del Golfo¹. In pagine che non hanno perso la loro attualità, Losurdo denunciava come l'Occidente liberal-democratico utilizzasse le regole del gioco del diritto internazionale secondo una serie di doppi standard che rivelavano senza equivoci quanto l'interventismo democratico fosse la nuova ideologia della crociata, erede a sua volta dell'interventismo civilizzatore delle grandi potenze coloniali che ora pretendono di esportare la democrazia come un tempo esportavano la civiltà. Contro i «Cavalieri dell'ideale», della guerra del petrolio camuffata da guerra per la pace, contro la lunga schiera di coloro che allora sostenevano e giustificavano l'intervento degli Stati Uniti – apparentemente per mettere fine alla violazione del diritto internazionale, proprio nel mentre lo avevano appena finito di violare con l'invasione di Panama e la lunga guerra non dichiarata a danno del Nicaragua sandinista — e che successivamente dalla seconda guerra del Golfo in poi non hanno smesso di sostenere con cristallina incoerenza le violazioni del diritto internazionale da parte dell'Occidente, della Nato e di Israele con le sue periodiche carneficine –, contro questi nuovi nemici

¹ Losurdo (2009, 118-137). Il riferimento è alla polemica apparsa su *Liberazione* nel 1992 a seguito della lettera di Losurdo, *Il Golfo, gli Usa, i crimini di guerra. Domenico Losurdo a Norberto Bobbio: dialoghiamo sulle "regole del gioco"* (29 febbraio), alla risposta di Bobbio, *"Cercate di attenuare i vostri peccati"* (7 marzo) e alla contropagina di Losurdo *Interventismo "democratico". Golfo. Guerra "giusta" o no? La replica al filosofo Bobbio* (11 aprile).

della pace, Losurdo ha sollevato invettive mai estemporanee, accuratamente fondate e argomentate da una prospettiva, per l'appunto, di convinto comunista².

Vorrei partire da questo dato, non casuale per il contesto storico in cui si cala, vale a dire la fase immediatamente successiva alla fine del comunismo sovietico e allo scioglimento dell'Urss, per valorizzare la portata costruttiva e originale, radicalmente universalista del comunismo losurdiano. Losurdo aveva compreso molto bene – e vorrei aggiungere, ben prima degli eventi storici appena citati, poiché la crisi investiva anche il terreno prettamente teorico da circa tre decenni³ –, che per uscire dalla crisi occorreva un grandioso impegno intellettuale volto a ricostruire concettualmente e storicamente la tradizione marxista, sia restituendo a questa tradizione il contributo concreto da essa apportato alla faticosa costruzione dell'universale umano, sia scavando nei limiti concettuali di fondo e negli errori concretamente compiuti. Questo pluridicennale e incessante lavoro di ricerca, approvato, forse nel suo punto più alto, alla elaborazione di una teoria generale del conflitto sociale, *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica* (2013), ridefiniva in maniera critica e costruttiva i lineamenti del materialismo storico e dell'ontologia dell'essere sociale, spingendo la sua analisi fin dentro la contemporaneità⁴.

§2. Epistemologia politica e contraddizione oggettiva

In netta controtendenza rispetto ai marxismi dominanti, che anche in Italia si fregiavano di non essere da meno rispetto alla cultura europea nel ripensamento di un marxismo in chiave “antihegeliana”⁵, nel corso degli anni '80, Losurdo marcava la sua prolifica produzione accademica sulla messa a punto dei fondamenti epistemologici del marxismo con un'operazione concettuale che mentre andava a scavare, secondo le indicazioni del giovane Marx e di Lukács⁶, nell'oggettivo rapporto tra rivoluzione francese e filosofia classica tedesca – nella carica razionalistica e progressista di quest'ultima –, trovava in Hegel il metodo stesso di un impegno da rinnovare alla luce dell'intellettualità marxista. Ecco allora che, se la grande lezione hegeliana è nel contempo una reazione alla crisi del suo tempo storico, per uscire dalla crisi occorre fare come Hegel, occorre cioè fare scienza della totalità politica o della «totalità concreta» (Marx) tornando a conferire rilevanza epistemologica alla realtà storica e all'oggettività sociale, alle contraddizioni oggettive che la innervano, soprattutto nei momenti di crisi o di svolta; quindi alle categorie di spiegazione della realtà che queste contraddizioni oggettive restituiscono andando nel contempo a modificare il proprio giudizio politico. Nessuno più di Hegel ha saputo elaborare una filosofia all'altezza del proprio tempo politico, rinnovare la propria concettualità e costruire un discorso filosofico che assume «le caratteristiche dell'oggetto che si propone di descrivere»⁷. Dagli sconvolgimenti del suo periodo storico Hegel è stato in grado di elaborare un

trattato epistemologico politico, impegnato a chiarire la genesi, il significato e i problemi della rivoluzione francese e del mondo da essa scaturito, e impegnato altresì ad elaborare le categorie del discorso e dell'azione politica, le categorie che presiedono alla lettura e alla trasformazione della realtà politica»⁸.

Uscire dalla crisi significa allora *rifare* scienza in questo senso, rileggere il marxismo alla luce della storia che esso ha attraversato, senza sottrarsi alla concettualizzazione delle contraddizioni che al

² Losurdo (1993, 265-273).

³ Fistetti (2006, 7-10); Petrucciani, *Colletti e il “tramonto del marxismo”* (2022, 99-118).

⁴ Losurdo (2010); Andreozzi (2021).

⁵ Cerroni (1970).

⁶ Losurdo (1986).

⁷ Losurdo (1987 a, 22).

⁸ Losurdo (2001, 40).

contempo innervano tutto l'essere sociale e le sue innumerevoli articolazioni (Stato, nazione, religione, lingue, civiltà, mercato, risorse, geopolitica). Tale approccio costringe ineludibilmente ad abbandonare ogni concezione dogmatica e binaria, meccanicistica e idealistica del marxismo, per non dire messianica ed escatologica, ogni concezione che riduce il marxismo al solo conflitto capitale-lavoro o borghesia-proletariato, e che nell'auspicare la definitiva soluzione di contraddizioni e conflitti, procede ad una potente astrazione proprio dall'essere sociale di volta in volta storicamente determinato⁹.

Prescindere dalla contraddizione oggettiva come criterio epistemologico, significa ancora per Losurdo non solo negare la storia del marxismo, bensì la storia moderna in quanto tale, nella sua unità e globalità; quindi precludersi la possibilità di vedere le interdipendenze tra le varie questioni che il marxismo ha sollevato di volta in volta nelle situazioni concrete, in tensione con altre tradizioni teoriche, e per le quali si è universalizzato. In questa prospettiva, la questione sociale, la questione di genere, la questione nazionale, la questione coloniale e il contributo che la lotta dell'una può aver dato alla lotta dell'altra, fino alla spinta impressa dalla Rivoluzione d'Ottobre al movimento anticolonialista mondiale, all'edificazione dello Stato sociale e alla storia stessa del suffragio universale, sono le forme specifiche di quella forma più generale del conflitto sociale, nota come lotta di classe, generata dai rapporti capitalistici di produzione e dalla divisione del lavoro, che investe ogni società e tutta la società¹⁰.

Per comprendere questo nodo fondamentale della ricerca losurdiana, non si può allora prescindere dal fondamentale saggio del 1987, *Contraddizione oggettiva e analisi della società da Kant a Marx*, in cui Losurdo confuta la nota tesi di Colletti secondo la quale la contraddizione dialettica, sia in Hegel, sia in Marx, implicherebbe la negazione del principio aristotelico di non contraddizione, che è alla base delle scienze, e pertanto non sarebbe in grado di produrre un sapere scientificamente rigoroso. Sarebbe al contrario contaminata dal vizio idealistico di assorbire il reale, in cui si possono dare solo rapporti di contrarietà, nel pensiero; motivo per il quale ad essa occorrerebbero preferire le opposizioni reali concettualizzate da Kant, ovvero i conflitti di forze che non implicandosi vicendevolmente non sopportano le contraddizioni ma, appunto, solo i rapporti non contraddittori di contrarietà¹¹.

Dopo aver respinto la tesi che la genesi della categoria di contraddizione oggettiva sia hegeliana, poiché la si trova già in Voltaire, Lessing, Rousseau, Losurdo mette subito in chiaro che è proprio questa genesi a mettere in rapporto la categoria in questione con la realtà sociale, e infatti essa «comincia a emergere man mano che si avverte la necessità di analizzare criticamente l'*ancien régime* [...] e man mano che si sviluppano i conflitti propri della società borghese»¹². Dunque anche il testo kantiano del 1763 sulle grandezze negative, che Colletti prende in considerazione, deve essere collocato in questo contesto, se però non si trascura, come egli fa, l'evoluzione successiva seppur non lineare della riflessione di Kant su questo punto, ovvero se non si separa il Kant epistemologico da quello morale e politico. Rovesciando potremmo dire la convinzione di Colletti per cui «il solo modo di apprendere la realtà, il solo modo di conoscere il mondo»¹³ è quell'unica scienza che si basa sul principio di non contraddizione, Losurdo ravvede nell'intera opera di Kant «lo sforzo di elaborare categorie e strumenti concettuali nuovi capaci di garantire una conoscenza più adeguata della realtà

⁹ Losurdo (2010, 43 ss.).

¹⁰ Losurdo (2013, 15-33; 1998, 30-34;). Per un'analisi della teoria losurdiana della lotta di classe rinvio a Fabrizio (2015), Alessandrini, *La lotta di classe veicolo della universalità concreta* (Azzarà 2019, 252-257)

¹¹ Colletti (1975, 64-113; 1980, 87-161). Nella opposizione reale o rapporto di contrarietà («A e B»), scrive Colletti, «entrambi gli opposti sono reali, positivi, ciascuno sussiste per sé [...] non ha bisogno di riferirsi all'altro, qui abbiamo una reciproca repulsione alla relazione. Opposizione-esclusione, anziché opposizione-inclusione». Essi rimangono positivi «anche quando l'uno venga indicato come il contrario negativo», dunque «vi è, sì, negazione, ma non nel senso che uno dei due termini possa essere considerato come negativo di per sé, cioè come non-essere». Per questo motivo, «proprio perché *reali*, sono “senza contraddizione”» (Colletti, 1975, 70, 72, 74).

¹² Losurdo (1987 a, 7-8)

¹³ Colletti (1975, 112).

sia naturale sia politico-sociale»¹⁴. Tale sforzo, già nel testo sulle grandezze negative, si traduce nella individuazione delle opposizioni reali per reagire alla assolutizzazione metafisica lebniziana-wolffiana del principio di non contraddizione logica, in quanto inadeguato a cogliere nelle realtà quelle opposizioni che non sono logicamente contraddittorie in quanto non si autoannullano. Sia nell'ambito fisico-matematico che in quello morale e politico, si tratta per Kant di valorizzare, attraverso l'opposizione reale, la stessa positività del negativo che troviamo nella hegeliana contraddizione oggettiva, ovvero il rifiuto del negativo come nulla, la negatività come sola privazione. Come il dispiacere è un piacere negativo, non una semplice assenza di piacere, così il non dare all'indigente è, sì, un male, ma il derubarlo, il togliergli, è un male diverso e peggiore, è un dare negativo. Questi e altri tentativi di applicare la grandezza negativa alla morale e all'analisi della società, dimostrano la modernità di Kant nell'introdurre un radicale ripensamento della tradizione che da Agostino a Leibniz interpreta il male, e quindi la miseria, come assenza ontologica di bene; e che dunque in funzione della teodicea, del rigetto del male divino o metafisico, finiva però per giustificare l'ordine esistente. Poiché invece la miseria può essere tanto il male del non dare, quanto quello del togliere o dell'espropriare, con Kant, fa notare Losurdo, l'applicazione della grandezza negativa all'analisi della società «strappa alla miseria l'apparenza di un dato inerte e immodificabile» e diventa «risultato di un *Nehemen*», di un togliere, potremmo dire di una privazione attiva, e istaura un rapporto di opposizione reale tra il proprietario e il salariato, tra il ricco e il povero¹⁵. Certo, sebbene tale categoria di grandezza negativa desunta dall'ambito fisico-matematico si rilevava inadeguata sin da subito agli stessi occhi di Kant, poiché l'opposizione reale rimane reciproca repugnanza tra i due termini, non cessa in Kant la continua ricerca di concetti che possano cogliere le tensioni sociali e internazionali. La terminologia che attraversa lo scritto sull'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* del 1784 (Tesi IV, V, VII), ne è la tangibile testimonianza. L'«inevitabile antagonismo» tra gli stati, che non può certo cadere sotto la categoria di opposizione reale, rinvia alle guerre e agli scontri che attraverso l'esperienza della dolorosa reciproca distruzione possono tradursi nella ragionevole attesa della costituzione di una lega dei popoli; analogamente, l'«antagonismo nella società civile», l'«insocievole socievolezza», per la sua natura logicamente ossimorica si avvicina alla contraddizione oggettiva, nella misura in cui tendenza e resistenza alla socievolezza non si annullano a vicenda, ma rinviano al dinamismo della civiltà, al suo sviluppo e progresso. Anche nell'*Antropologia* e in altri scritti come le *Riflessioni*, il termine contraddizione compare in senso non logico e applicato alla sfera sociale, proprio laddove Kant cerca di comprendere la polarizzazione di ricchezza e povertà, differenziando tra contrasto e contraddizione (*Widerspruch*)¹⁶.

Quanto a Hegel, Losurdo innanzi tutto ricorda che non vi è rifiuto del principio aristotelico di non contraddizione come si evince dai passi delle *Lezioni di filosofia della storia* in cui si richiama alla critica di Aristotele a Eraclito, e alla necessità dell'identità quale determinazione fondamentale senza la quale non si dà universalità, ma solo relativismo eracliteo; o come si evince dalla famosa polemica contro l'imperativo categorico di Kant, nella quale per l'appunto Hegel fa uso della confutazione fondata sulla non contraddizione proprio per rilevare che la dimostrazione kantiana (la generalizzazione dell'eccezione di non restituire un deposito, farebbe cadere la possibilità stessa del deposito) non dimostra proprio nulla perché non è in grado di rilevare nessuna contraddizione nel comportamento di colui che volesse fare eccezione.

¹⁴ Losurdo (1987 a, 8).

¹⁵ Ivi, 10-11.

¹⁶ Conviene citare questo importante passaggio losurdiano: «Dalle *Riflessioni* emerge un esempio ancora più interessante: il “lusso” a Parigi e tutt'attorno la “miseria” della campagna; ebbene siamo in presenza di “contrasto” o di “contraddizione”? “Nella sensazione è contrasto, per il fatto che il lusso rende la miseria ancora più misera a vedersi; ma nella valutazione e nel concetto dell'intero è contraddizione”. A seconda che lusso e miseria li riferiamo a due soggetti distinti o ad un unico soggetto, abbiamo contrasto ovvero contraddizione, ma la comprensione concettuale dell'intero esige che si parli di contraddizione» (Ivi, 13).

In secondo luogo, Losurdo insiste sul punto di forza che in Hegel si manifesta, per esempio nella *Fenomenologia*, nel non accontentarsi del principio logico di non contraddizione, il quale infatti non è dirimente per spiegare la realtà sociale. La logica formale può definire come determinazioni semplici cosa sia un'organizzazione sociale fondata sulla proprietà privata e una fondata sulla comunanza dei beni, le quali prese come tali, come appunto determinazioni semplici, non violano il principio di non contraddizione: la vuota tautologia che la proprietà è proprietà non arricchisce per nulla «la conoscenza della verità pratica» e della storia. Se dovessimo essere chiamati a scegliere tra l'una o l'altra nessun contraddizione logica ci potrebbe aiutare. Anzi, l'assolutizzazione del principio di non contraddizione, in questo caso la tautologia per cui la proprietà è la proprietà, può finire per fungere da legittimazione ideologica di un determinato significato empirico e storico che essa sottende ma occulta, ovvero la corrispondente assolutezza dei rapporti di proprietà¹⁷. Viceversa, Hegel ha pure evidenziato come la stessa contraddizione logica possa darsi in certi casi anche come contraddizione oggettivamente esistente: i rapporti di proprietà feudale (di cui si parla nella *Filosofia del diritto*) violano il principio di non contraddizione perché se la proprietà è la realizzazione del soggetto nell'oggetto, allora la coesistenza dell'uso della terra che è del contadino che la coltiva con la proprietà astratta detenuta dal feudatario, implica che la proprietà sarebbe realizzazione della volontà del soggetto nella quale vi sarebbe al tempo stesso qualcosa per lui impenetrabile in quanto volontà di un altro. Questa contraddizione logica non impedisce alla proprietà feudale di esistere, e di esistere appunto come contraddizione reale, oggettiva e di resistere alla sua soppressione¹⁸.

§2.1. Rivoluzione, storia, universalità

Ecco in che senso allora, per Losurdo, in Hegel la spinta alla teorizzazione della contraddizione oggettiva viene dall'esigenza di comprendere la rivoluzione. Il saggio di Cuoco sulla rivoluzione napoletana del '99 nel quale si riconduce lo scoppio della rivoluzione francese alla collisione reciproca delle innumerevoli contraddizioni che attraversavano l'intera società («tra il governo e le leggi, tra le leggi e le idee, tra le idee e i costumi, tra una parte della nazione e un'altra»), comparato ai testi hegeliani, fa mergere una possibile influenza su Hegel¹⁹, per il quale, appunto, «il passaggio dalla possibilità reale alla realtà, lo scoppio della rivoluzione, è dovuto all'accumulo di contraddizioni in una specie di barile di polvere da sparo, la cui esplosione può apparire accidentale solamente da un punto di vista superficiale»²⁰. La contraddizione che permette di comprendere il processo storico e di cogliere l'unità di oggettivo e soggettivo, ovvero le contraddizioni che si sviluppano inizialmente a livello oggettivo, tra il governo e le leggi, tra le leggi e le idee, tra le idee e i costumi – si pensi alla contraddizione tra la costituzione monarchico-costituzionale del 1791 e le idee più avanzate che si erano nel frattempo affermate, ma anche tra il diritto di proprietà dei coloni e il diritto alla libertà degli schiavi che produrrà la rivoluzione nella colonia francese di Santo Domingo –, diventano poi opposizioni coscienti tra le parti in lotta. Le contraddizioni in sostanza per diventare coscienti devono prima darsi nel movimento della storia, il quale non proviene da un soggetto che oppone il suo ideale contro un mondo che gli resisterebbe, ma proviene dal movimento contraddittorio della realtà politico-sociale imponendosi al soggetto in forme di autocoscienza. Rispetto alle spiegazioni della rivoluzione come cataclisma naturale o come risultato di un progetto soggettivo o ancora come avanzamento graduale verso il progresso (Kant, Fichte)²¹, la categoria di contraddizione oggettiva fa fare un salto di qualità alla spiegazione del processo rivoluzionario.

¹⁷ Ivi, 15-16.

¹⁸ Ivi, 17. Cfr., Alessandrini, *Ordine logico e ordine storico nella filosofia di D. Losurdo* (Azzarà, Ercolani, Susca 2020, 55-71).

¹⁹ Losurdo (1989, 895-921).

²⁰ Losurdo (1987 a, 18).

²¹ Losurdo (2001, 9 -20).

Nella celebre Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, Marx muta i termini della contraddizione oggettiva, facendo subentrare al posto della costituzione, i rapporti giuridici di proprietà e di produzione, e al posto delle idee e dei costumi, lo sviluppo delle forze produttive che li regge. Da questa contraddizione oggettiva in cui i rapporti di produzione e proprietà «da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene», può nascere la rivoluzione sociale. Ma al di là dei punti di continuità tra Hegel e Marx, e precisato che se c'è contrapposizione questa «va cercata in relazione alla teoria hegeliana della mediazione, quindi alla tendenza che Marx rimprovera ad Hegel a smussare l'acutezza delle contraddizioni oggettivamente esistenti»²², il tentativo di assorbire la contraddizione nell'opposizione reale si rivela una mossa che farebbe regredire la spiegazione della realtà proprio a quella forma di idealismo che si vorrebbe combattere. Nel rapporto di opposizione infatti c'è ripugnanza e divaricazione, non c'è sviluppo interno; tra i due termini non c'è correlazione né condizionamento, dunque esso non può in nessun modo rendere conto dell'oggetto storico-sociale e della sua processualità, al contrario di quanto avviene nella contraddizione dialettica. Per delucidare questo importante passaggio, nel testo che stiamo analizzando troviamo citata una frase di Hegel tratta dalla *Fenomenologia*, a cui Losurdo ricorre spesso per evidenziare il salto di qualità epistemologico, l'unità dell'oggettivo e del soggettivo, compiuto da Hegel:

Se il negativo appare inizialmente come la disuguaglianza del soggetto con la sostanza, esso è al tempo stesso l'ineguaglianza della sostanza con se stessa. Ciò che sembra prodursi fuori di essa, ed essere un'attività contro di essa, è in realtà la sua propria opera, e la sostanza si rivela essere essenzialmente soggetto.

La contraddizione è innanzi tutto scissione e lacerazione della realtà, contraddizione della società con se stessa, della totalità politica che poi diventa opposizione cosciente, e anche concetto, astrazione dal dato immediato e sua comprensione nell'universale²³.

La contraddizione infatti si muove anche come rapporto concreto-astratto-concreto che si intreccia a sua volta con quello universale-particolare-universale. Se è attraverso il concreto processo storico e il conflitto tra le sue contraddizioni che si è pervenuti al concetto universale di uomo – concetto che è appunto universale in quanto risultato logico di astrazione dalla immediatezza, dalla particolarità delle differenze di nazionalità, di culto, di censo, di sesso –, a sua volta è questa astrazione a rendere possibile la concreta eliminazione delle discriminazioni fondate sulle particolarità, ovvero il riconoscimento concreto del concetto astratto di uomo che conduce alla abolizione della schiavitù e a tutte le altre discriminazioni. In questa prospettiva, lungi dall'evocare l'assorbimento idealistico della realtà, come intenderebbero anche alcune letture feuerbachiane del marxismo antihegeliano, l'astratto e il concreto assumono al contrario «spessore sociologico e storico, lo spessore della seconda natura»:

Entrato ormai a far parte della seconda natura, il riconoscimento della comune dignità umana sta a significare concretezza, mentre è il suo misconoscimento che è indice di astrattezza, in senso univocamente negativo, in quanto risultato di un'astrazione che invano pretende di rimettere in discussione i risultati del processo storico e la seconda natura²⁴.

L'astratto, precisa Losurdo, ha una duplice valenza: positiva nel caso dell'universale umano che per definirsi deve prescindere dalle differenze; negativa nel caso del pensiero o della prassi che fissa l'uomo in una data determinazione storica immediata come il censo, il genere, la razza, intellettualmente isolata dall'umanità universale che vi è in lui e il cui concetto si è storicamente

²² Ivi, 22.

²³ Ivi, 21.

²⁴ Ivi, 42.

affermato. Pertanto, per cogliere le contraddizioni del processo storico, delle forme di riconoscimento e misconoscimento, bisogna sempre ripartire dall'unità di astratto-concreto, dal concreto farsi particolare dell'universale, diventato seconda natura²⁵.

Tutta l'epoca moderna, e la storia che da essa giunge sino a noi, si sviluppa attraverso queste contraddizioni, tra progresso e reazione, tra emancipazione e de-emancipazione, tra la sua più alta conquista che è il concetto universale di uomo e la sua negazione concreta, nell'operaio, nella donna, nello schiavo; tra rivoluzione industriale, crescita della ricchezza e sfruttamento e de-umanizzazione degli operai, della schiavitù salariata, degli esclusi del sistema, dei vagabondi, degli schiavi delle colonie. Criticare queste contraddizioni e quindi la stessa modernità a partire dalle sue conquiste universali significa mantenersi all'interno di un equilibrio tra legittimazione e critica del moderno sempre da ridefinire, equilibrio che in Hegel e Marx non viene mai meno²⁶. Come è invece accaduto in Nietzsche, in Heidegger e in genere nel Novecento postmoderno. Questo è uno dei punti di forza che accumuna i due autori, e che rappresenta per Losurdo l'atteggiamento intellettuale da assumere al cospetto della storia e delle sue crisi.

Lo sforzo di comprensione concettuale delle contraddizioni oggettive, «della negatività già insita nell'oggettività sociale», significa infatti promuovere una visione dell'intellettuale che

conferisce una posizione centrale ai bisogni reali, rispetto ai quali l'intellettuale interessato alla trasformazione ricopre sì un ruolo attivo e importante, ma solo nella misura in cui riesce a svolgere la funzione di interprete e di organizzatore di quei bisogni sociali di massa, i quali rinviano, a loro volta, a contraddizioni oggettive²⁷.

Si delinea a questo proposito la distinzione tra *engagement* soggettivo e *engagement* oggettivo, sulla quale Losurdo è intervenuto polemicamente in molti suoi scritti, per delimitare la figura dell'intellettuale hegeliano-marxiano – che dalla consapevolezza del proprio condizionamento storico-sociale e dei conflitti in esso presenti, prende coscienza anche della «inevitabilità della propria non-innocenza» – dall'intellettuale soggettivo e fichtiano che si ritrae da questa consapevolezza assumendo la propria coscienza critica come avente la funzione di poter guidare, da una posizione privilegiata e incontaminata, «un'oggettività altrimenti inerte»²⁸.

§2.2. «Questo non è un uomo». Il conflitto moderno delle libertà e Marx

Senza l'attraversamento corposo e continuo delle categorie hegeliane del politico, non si può certamente capire il «corpo a corpo» o «la resa dei conti»²⁹ che Losurdo intrattiene non solo con la tradizione liberale che pone se stessa per l'appunto prescindendo dalle contraddizioni oggettive, bensì, di ritorno, anche con la tradizione marxista, e in particolare con il marxismo occidentale³⁰. Il confronto con Hegel³¹ rappresenta certamente un lavoro di contro critica a quella storiografia che da Popper a von Hayek passando per Bobbio, ne ha distorto l'immagine riducendolo a teorico dello stato

²⁵ Ivi, 40-43.

²⁶ Losurdo (2011, 588-95).

²⁷ Losurdo (1991, 112).

²⁸ Ivi, 128-129. Il riferimento va a Sartre e Luporini per l'intellettuale soggettivo e ad Arturo Massolo per quello oggettivo. Sul tema lukacciano della non innocenza della filosofia, cfr. Losurdo (1986, 140-145).

²⁹ Azzarà (2019, 45 ss.).

³⁰ Losurdo (2017).

³¹ Di cui *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca* (1983), *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel* (1987), *Hegel e la libertà dei moderni* (1992), fino a *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazionale tra rivoluzione e reazione* (1997), costituiscono solo la parte editoriale più corposa su un autore altrimenti presente in quasi tutta la produzione losurdiana. Sull'importanza di questa monumentale ricerca losurdiana nella «storia politica del dibattito su Hegel», sono imprescindibili le pagine a essa dedicate da Sichirolo (1999, 551-56).

prussiano, della restaurazione, della politica di potenza se non addirittura a ispiratore del nazismo. Un'operazione concettuale e politica che aveva nel contempo lo scopo di produrre una «Germania immaginaria» i cui valori sarebbero l'esatto contrario dell'Occidente a trazione liberale, ovvero caratterizzata dalla negazione del valore dell'individuo inghiottito da uno stalinismo violento che sacrifica la norma morale, per cui in fondo questo sarebbe il significato ultimo dell'unità di reale e razionale³².

Il rovesciamento confutatorio di questa lettura semplicistica e strumentale – che Losurdo conduce attraverso il confronto dei testi a stampa, delle lezioni, delle *Aggiunte alla Filosofia del diritto* e all'*Enciclopedia*, e di questi con il quadro storico tedesco ed europeo all'interno del quale la corposa mole di fonti si cala –, fa emergere nella sua straordinaria ricchezza non solo un Hegel «tutt'altro che idealista»³³, più partigiano della libertà dei suoi coevi liberali, e neanche solo quelle contraddizioni della modernità da lui profondamente comprese e tematizzate, e che un'intera generazione di giovani tedeschi erediterà e riformulerà con estrema lucidità. Ciò che Hegel seppe trarre dal bilancio critico del ciclo storico di cui fu osservatore, è un criterio logico ed etico-politico per distinguere nella storia l'universalismo autentico e concreto dalla sua ideologica manipolazione; per riconoscere il rovesciamento dell'universalismo nel suo contrario, nell'empirismo assoluto che consacra come universale una particolare determinazione storica ricorrendo al «crasso nominalismo», alla definizione di cosa è umano, civile, etico e democratico, e di converso di cosa è sotto-umano, barbaro, rozzo e dispotico; quello che proclama il proprio eccezionalismo rivendicando per l'egemonia di una particolare empiria un trattamento che lo autorizza a sottrarsi ai vincoli universalistici faticosamente costruiti³⁴.

In quanto epistemologo della modernità, Hegel ha dunque saputo concettualizzare l'affermazione del concetto universale di uomo attraverso «la lettura del processo storico come progressiva e faticosa affermazione di tale concetto»³⁵. E lo ha fatto principalmente attraverso la tematizzazione del rapporto tra Stato e società civile, la quale pur rappresentando sinonimo di progresso, in quanto sviluppo autonomo della particolarità, sviluppo cristiano-borghese dell'autonomia e dell'infinità dei soggetti, di cui l'economia moderna è una componente progressiva, rimane al contempo per Hegel realtà contraddittoria perché soggetta a logiche e regole autonome dalla politica che lasciano in essa un residuo di rapporti di natura, quindi di violenza generalizzata che si manifesta chiaramente come contrasto tra crescita della ricchezza e dilagante miseria. La questione sociale è inoltre spiegata attraverso i rapporti giuridico-sociali e non certo attraverso le capacità attitudinali dell'individuo indigente, come accade nella tradizione liberale da Locke, passando per Toqueville fino a von Hayek, che fa coincidere ricchezza e merito attribuendo all'individuo la esclusiva responsabilità del suo fallimento affinché nulla cambi politicamente e l'esistente possa essere consacrato³⁶.

Hegel arriva a cogliere la questione sociale attraverso la sua polemica contro l'assolutizzazione del diritto di proprietà che per lui deve rimanere subordinato alla comunità politica, riconoscere l'invulnerabilità della sfera privata non significa per lui assumerla come valore più alto della vita. Al contrario, in Locke padre indiscusso del liberalismo secondo Bobbio, che tale rimane nonostante la sua legittimazione del colonialismo e della schiavitù su base razziale, assai nota è la superiorità della invulnerabilità della proprietà persino sulla vita stessa. Come emerge dal celebre passaggio del *Secondo Trattato sul governo*, l'illegittimità del potere politico di limitare la proprietà dei sudditi senza il loro consenso è paragonata ai limiti del potere assoluto della disciplina militare che può spingere i superiori a ordinare qualsiasi cosa, e persino di togliere la vita in caso di disobbedienza, ma mai di limitare la proprietà³⁷.

³² Losurdo (1987 b, 104 ss.; 2011, 620 ss.).

³³ Losurdo (2020, 59).

³⁴ Losurdo (2016, 146-48; 352-55).

³⁵ Losurdo (2011, 685-86).

³⁶ Ivi, 309-13, 363-64; Losurdo (2020, *La miseria come questione sociale*, VIII 219).

³⁷ Ivi, 356.

Il motivo di questa subordinazione, e del rapporto che quindi Hegel pone tra economia e politica attraverso la mediazione dello Stato moderno, è la contraddizione che si viene a istituire tra miseria e diritto, tra la miseria estrema e la mancanza di diritti: l'affamato in quanto affamato non ha diritti nel senso che questa negazione dei suoi diritti significa negargli la sussunzione concreta alla categoria universale di uomo. Ecco dunque che la nota critica hegeliana del contrattualismo assume un significato molto diverso da quello attribuitogli da Bobbio quale prova dell'ostilità hegeliana al liberalismo. Essa al contrario rinvia al rifiuto hegeliano di subordinare il politico all'economico, quale si rivela l'indebita applicazione dei fondamenti del contratto economico di diritto privato nella sfera dello Stato, su cui è fondato il contrattualismo. Tuttavia negare il contrattualismo non significa negare il giusnaturalismo, bensì conferire ai diritti naturali, intesi come beni universali e inalienabili che non possono essere oggetto di compravendita e quindi di contratto, il prodotto di conquiste di un processo storico universale che si fa seconda natura. Se quindi alla natura dei diritti naturali si conferisce la determinazione propria dell'uomo, sostanziale e universale, allora l'uomo in sé libero, lo diventa per sé non nella natura, ma attraverso un lungo e complesso processo storico, di cui la rivoluzione francese rappresenta una tappa universale e la rivoluzione degli schiavi di Santo Domingo che decreta prima la eliminazione della schiavitù nelle colonie francesi, e poi l'indipendenza nazionale, la sua universalizzazione concreta. Di fronte a questa storia il richiamo alla natura è piuttosto l'orpello con il quale gli ideologi della reazione, come Burke, chiamano in causa l'ordine naturale che l'idea di *égalité* avrebbe violato e preparano il terreno per il futuro socialdarwinismo liberale³⁸.

Attraverso la questione sociale emerge inoltre un Hegel difensore dell'individuo contro l'anti-individualismo della tradizione liberale che lo pone in una linea di continuità tanto con Rousseau quanto con Marx. La tradizione liberale parte infatti dall'individuo come «proprietario che protesta contro l'intrusione del potere politico nella sua inviolabile sfera privata», mentre Hegel parte dall'individuo «plebeo» che invoca l'intervento del potere politico nella sfera dell'economia affinché gli garantisca il sostentamento, ovvero il riconoscimento del diritto alla vita:

In un caso a essere difesa è la particolarità borghese, o nobile borghese, nell'altro caso è la particolarità plebea, o potenzialmente plebea; e l'universale astratto preso di mira in un caso è lo Stato, il potere politico che potrebbe diventare strumento delle classi non possidenti, nell'altro caso sono le leggi di mercato che consacrano i rapporti di proprietà esistenti³⁹.

Non c'è liberale, tra quelli chiamati in causa da Losurdo, che inorridendo al cospetto di questo intervento non scopra in sé il proprio latente malthusianesimo, ovvero se da una parte invoca lo Stato minimo per ritenere illegittima qualsiasi sua pretesa di limitare la proprietà per sostenere l'affamato; dall'altra chiama questo stesso Stato, non più minimo, a praticare forme ritenute legittime di dispotismo e di limitazione delle libertà private finalizzate a contenere gli effetti della povertà⁴⁰.

Che la vita sia un bene superiore alla proprietà – a tal punto che l'affamato che ruba un pezzo di pane ha diritto a tale azione illegale –, può essere affermato da Hegel, come si diceva, facendo valere sul piano logico-epistemologico il rifiuto del nominalismo antropologico con il quale la tradizione liberale (Locke, Burke) rigetta l'universale umano quale vuota astrazione, nega la storia della sua affermazione, esalta la particolarità e su questa base ogni forma di discriminazione da quella del povero a quella dello schiavo⁴¹. Dal punto di vista logico l'affamato che viola la proprietà esprime un «giudizio negativo semplice» che nega con la sua violazione un pezzetto di libertà: come nel diritto civile si tratta di una violazione del particolare, di questo pezzettino di pane, e non di una violazione assoluta, di un diritto in quanto diritto. Al contrario, la società che con i suoi rapporti di proprietà

³⁸ Ivi, 147.

³⁹ Ivi, 199); Losurdo (2020, 173).

⁴⁰ Riferimenti al divieto per legge del matrimonio tra i poveri o all'obbligo dei poveri di non spostarsi dalla terra, rispettivamente in J. S. Mill e Toqueville: Losurdo (2011, 201).

⁴¹ Losurdo (1996 c, 212-13).

lascia nell'indigenza estrema l'individuo con il rischio di morire, esprime un «giudizio negativo infinito», una lesione infinita della sua esistenza: come nel diritto penale si tratta di un delitto assoluto, perché il crimine non nega il particolare, un diritto di proprietà, bensì l'universale, l'umanità della vittima, la totalità dei suoi diritti, la sua capacità giuridica, privandola di questa sua capacità⁴².

Ne consegue che questo bisogno estremo si configura come un «diritto del bisogno estremo» (*Notrecht*)⁴³, e pertanto lungi dall'essere un retaggio premoderno, mero anelito alla sopravvivenza che potrebbe essere sopperito con la carità, si afferma come un diritto moderno perché il povero rivendica che la sua esistenza esterna corrisponda alla coscienza di sé come essere libero e infinito. Ne consegue ancora che la negazione dell'altro e la violenza sull'altro in quanto soggetto giuridico, lungi dall'essere attribuita all'affamato che salva la sua vita con una limitazione della libertà, è attribuita al proprietario per il quale la vita dell'affamato può essere tranquillamente sacrificata in nome del diritto di proprietà⁴⁴.

Il giudizio negativo infinito può essere pronunciato tanto sul povero, che rischiando la morte per inedia non è riconosciuto come titolare di diritti e cioè come uomo, quanto sullo schiavo, nella misura in cui il negativo, la sua non umanità diventa infinita, piena, perpetua, misconoscimento assoluto («questo non è un uomo»). L'affamato caratterizzato, come lo schiavo, da una totale mancanza di diritti, non ha, come lo schiavo, neanche doveri, ovvero come lui ha il diritto assoluto di violare la proprietà di un altro, ha il diritto assoluto di rendersi libero contro l'ordinamento giuridico esistente, contro il diritto di proprietà⁴⁵.

Al cospetto di questa straordinaria conquista teorica, ha poca importanza se nel *Notrecht* vi sia allusione indiretta di un diritto alla rivoluzione dei poveri che da necessità storica verrebbe intesa da Hegel anche come diritto; e poca importanza hanno le soluzioni politiche proposte da Hegel, per il semplice motivo che la questione sociale rimane, nei suoi scritti, un problema «insoluto»⁴⁶. La modernità della filosofia hegeliana è da ravvisare piuttosto nella consapevolezza che le contraddizioni oggettive richiedano l'intervento mediatore dello Stato, che cioè «i diritti della "persona particolare", che in questo caso sono soprattutto i diritti di una classe particolare» trovino «concreto appagamento» «nell'universalità e oggettività dell'ordinamento giuridico»⁴⁷. La critica di Hegel al luddismo, in quanto reazione incapace di comprendere il significato potenzialmente liberatore delle macchine, si accompagna alla consapevolezza che l'universale favorendo l'introduzione di nuove macchine deve cercare al tempo stesso di mantenere in vita coloro che non hanno più il pane, altrimenti l'universale rimane astratto. Se su queste contraddizioni non intervengono le riforme politiche, è inevitabile lo scoppio della rivoluzione⁴⁸.

L'importanza di Hegel risiede in definitiva nell'aver compreso il conflitto tra i diversi aspetti del diritto e delle libertà, e che il diritto di vivere quindi non è un diritto negativo, ma un diritto positivo, concreto, riempito, che entra in conflitto con lo stesso diritto negativo. Una posizione già presente in Robespierre e Marat, poi in Babeuf, rintracciabile nell'intero arco rivoluzionario fino alla rivoluzione di Luglio che confluirà poi nelle prime istanze socialiste e che Hegel, secondo Losurdo, riflette pienamente⁴⁹. E poi ancora nella rivoluzione del '48 a cui seguirà la reazione liberale che bollerà

⁴² Ivi, 213; Losurdo (2020, 171-72; 2011, 380).

⁴³ Tale diritto, deve precisare Losurdo, nulla ha a che fare con lo *ius necessitatis* (che scaturisce nei casi eccezionali di pericolo), in quanto esso è posto dalle contraddizioni di un determinato sviluppo storico-sociale, dalla concentrazione capitalistica della ricchezza che entra in collisione con gli interessi particolari dell'«esistenza personale in quanto vita», la quale «nell'estremo pericolo e nella collisione con la proprietà giuridica di un altro, è costretta a rivendicare un *diritto del bisogno estremo*», di non morire di fame: Losurdo (2020, 173-75, 219; 2011, 211-12, 358-63, 371-76).

⁴⁴ Losurdo (2020, 172).

⁴⁵ Losurdo (2011, 390; 2020, 129, 369-70).

⁴⁶ Losurdo (2011, 408-12).

⁴⁷ Losurdo (2020, 173).

⁴⁸ Losurdo (2011, 395).

⁴⁹ Ivi, 384-85.

come espressioni di socialismo e dispotismo non solo le rivendicazioni del diritto al lavoro, ma ogni misura legislativa tesa ad alleviare la miseria delle classi inferiori, come ben documentato da Tocqueville.

Riconoscendo questa conflittualità, la filosofia della storia di Hegel mentre legittima pienamente il moderno, a partire dalla critica di esso, non considera per nulla concluso il processo di emancipazione che esso ha sviluppato, e così andrebbe intesa la famosa formula dell'unità di reale e razionale, cioè del processo storico che via via realizza la libertà e l'eguaglianza. È un'eredità che i giovani rivoluzionari tedeschi tradurranno nella messa in discussione della separazione tra economia e politica, e quindi degli istituti politici scaturiti dalla rivoluzione francese che bloccavano il processo di emancipazione ai requisiti di classe; nella necessità di risolvere la questione sociale, affiancando al diritto negativo un concreto diritto positivo⁵⁰.

Invece di espungere l'eredità di Hegel e con lui lo stesso giovane Marx, come accade con accezioni diverse nel marxismo dell'avolpiano e althusseriano, occorre saper leggere la critica dell'idealismo hegeliano del giovane Marx alla luce della considerazione che egli aveva della filosofia classica tedesca come l'unica realtà che in Germania fosse all'altezza dello sviluppo storico moderno⁵¹. La linea di continuità con Marx, e dunque il passaggio da Hegel al materialismo storico⁵², emerge dall'assimilazione dell'affamato allo schiavo, che si traduce nella denuncia della schiavitù salariata e nella critica al carattere formale dell'eguaglianza giuridica, nel rifiuto del paradigma liberale del contratto e del giusnaturalismo, in quanto presuppongono una natura e una libertà nominalistiche, astratte negativamente dal concetto universale di uomo, e fissate sulla particolarità che esclude dalla piena titolarità dei diritti tanto il povero, quanto lo schiavo e lo schiavo salariato⁵³.

Nel rifiuto di questi paradigmi agisce invero l'assimilazione del paradigma hegeliano del riconoscimento (dalla *Fenomenologia* ai *Lineamenti*, passando per la *Logica* e *Le filosofie del diritto*), a cui Marx e Engels imprimono due mutamenti dialettici. Ovvero, i due linguaggi con i quali Hegel sviluppa il modello del riconoscimento – quello della logica sopra descritto, che celebra contro l'affamato e la schiavitù il concetto universale di uomo e l'unità del genere umano sulla base dell'eguaglianza, e quello della dialettica del riconoscersi e del superamento della degradazione che riduce l'uomo a cosa, a non uomo –, si trasformano nel riconoscimento reciproco da parte degli schiavi e degli operai come membri di una classe sfruttata quale preconditione della lotta per l'emancipazione; e si estendono al riconoscimento del rapporto tra i popoli: perché se l'individuo è libero solo quando riconosce l'altro come libero (Hegel), allora nessun popolo è libero se non riconosce l'altro popolo come libero⁵⁴. Una doppia variante dialettica su cui si innesterà il marxismo di Lenin e che dimostra come la tensione universalistica e democratica delle lotte di classe in quanto lotte per il riconoscimento contro le «clausole dell'esclusione», interessi tutto l'ordine sociale e sia incompatibile con la loro riduzione al solo paradigma economicistico e redistributivo, una vulgata diffusa dalla tradizione liberale che limita la lotta di classe al solo conflitto tra borghesia e proletariato.

§3. Lo spazio sacro delle libertà e le clausole dell'esclusione

La tesi secondo la quale la rivoluzione francese da cui scaturisce l'atto storico fondatore delle libertà dei moderni e del conflitto delle libertà, trovi espressione teorica nella filosofia classica tedesca ben più che negli autori liberali del tempo, che invece esprimevano polemica e lotta contro di essa⁵⁵,

⁵⁰ Losurdo (2010, 685-93).

⁵¹ Losurdo (2011, 77 e n); sulla presa di distanza di Losurdo dal marxismo di Della Volpe e Althusser, cfr. l'intervista a cura di Gargani (2010, 1-2).

⁵² Su questo passaggio cfr. Azzarà (2019, 175-78) e Alessandrini, *Lotte per il riconoscimento e universale concreto in Hegel secondo Domenico Losurdo* (Azzarà, 2019, 180-94).

⁵³ Losurdo (2011, 77, 173, 291, 390-94, 685).

⁵⁴ Losurdo (2013, 100-7).

⁵⁵ Losurdo (2011 685); per una ricostruzione esaustiva di questa tesi cfr. Azzarà (2019, cap. II).

rappresenta, nell'itinerario filosofico di Losurdo, la premessa filosofica per penetrare con la massima criticità nel coacervo di contraddizioni e rimozioni che innervano la teoria e la prassi del liberalismo⁵⁶; e di ritorno per concettualizzare una «macrostoria essoterica» delle lotte di classe e della spinta che esse hanno dato alla costruzione dell'unità del genere umano, della comune umanità⁵⁷. Le premesse epistemologico-politiche che hanno consentito a Hegel di categorizzare la faticosa affermazione del concetto universale di uomo e i suoi esiti contraddittori, sono cioè lo stimolo per mettere in discussione l'intera tradizione liberale e la sua autoapologetica identificazione con l'affermazione dei diritti dell'uomo e della democrazia. Nel dimostrare la falsità di questa identificazione – che è nel contempo una trasfigurazione del pensiero e della storia di una tradizione che si autorappresenta come la sola ad aver impresso alla storia il cammino della libertà e della democrazia, e da questa prospettiva si erge a giudice supremo delle altre tradizioni culturali e politiche rigettandole nel calderone del conservatorismo, dell'autoritarismo, per non dire del totalitarismo –, Losurdo non ha mai negato il merito storico della tradizione liberale, che si è concretizzato nella lotta contro il dispotismo monarchico, nell'affermazione della limitazione dei poteri, nella certezza del diritto, come a più riprese non si è stancato di evidenziare anche nella sua critica agli errori dell'Urss.

Sul piano del metodo il liberalismo indagato, nel suo *Controstoria del liberalismo*, è «il movimento e le società liberali nella loro concretezza» ovvero un movimento storico che si esprime tanto in «elaborazioni concettuali» quanto in «determinati rapporti politici e sociali»⁵⁸. Questa tradizione manifesta il suo punto di maggiore vulnerabilità, il suo tallone di Achille, nel suo principio più sacro, la cosiddetta libertà negativa, la libertà da interferenze esterne, la libertà privata, che non riesce a concepire in termini veramente universali. Il dispotismo atroce che gli operai subiscono nelle fabbriche, la detenzione dei poveri nelle case di lavoro, la schiavitù perpetua delle colonie, i contratti di semi schiavitù, la schiavitù del debito, il trattamento inflitto alle minoranze nelle colonie, le pratiche di internamento, fino all'eccidio e al genocidio, non sono infatti violazioni di un diritto positivo; pur chiamando in causa la questione sociale, sono innanzi tutto pratiche di de-umanizzazione rispetto all'universale umano, sono violazione del primario diritto alla libertà negativa. Ecco che allora «il termine “liberale” nasce da un'auto-designazione orgogliosa, che ha al tempo stesso una connotazione politica, sociale e perfino etnica», nasce da «un'autoproclamazione che è al tempo stesso un atto di esclusione»⁵⁹.

Volendo parafrasare la famosa espressione di Marx che troviamo nel *Capitale* secondo la quale quest'ultimo «viene al mondo grondante sangue e sudiciume dalla testa ai piedi, da tutti i pori» (XXIV,7), non da meno il liberalismo si afferma grondando discriminazione, violenza, de-umanizzazione, de-specificazione, dispotismo e stato d'eccezione da tutti i pori. Capitalismo e liberalismo sono due facce della stessa medaglia, in cui si intrecciano «molteplici e contraddittori “rapporti di coercizione”»⁶⁰, fattori progressivi e regressivi, pratiche di inclusione e di esclusione. La chiave di lettura di Losurdo, già in questa ricerca, deve pertanto inevitabilmente marcare la propria distanza e autonomia dal cosiddetto marxismo «volgare», che degrada come fa Della Volpe, nel famoso dibattito con Bobbio del 1954, le garanzie giuridiche a *libertas minor* e rivendica la superiorità della *libertas maior*, cioè dell'eguaglianza materiale e dei diritti sociali quale portato della rivoluzione socialista, contribuendo così alla diffusione di un marxismo indifferente alle libertà civili e alla questione coloniale, che si rivela speculare e funzionale alle analoghe convinzioni dell'ideologia liberale. Di un marxismo che ha profondamente frainteso se stesso⁶¹.

Al contrario, Losurdo calibra la sua critica a partire proprio dal sacro principio liberale della difesa della libertà dell'individuo, della sua autonomia privata e di tutte le garanzie che essa comporta per

⁵⁶ Losurdo (2005).

⁵⁷ Losurdo (2013).

⁵⁸ Losurdo (2005, VIII).

⁵⁹ Ivi, 242, 243.

⁶⁰ Losurdo (2013, 1259).

⁶¹ Gargani (2016, 2); Losurdo (2017, 56-57).

essere tale, per dimostrare che esso è attraversato da una potente contraddizione teorica e pratica, in quanto si afferma e si consolida in un drammatico intreccio di libertà e oppressione, in un nesso paradossale tra emancipazione (dei liberi che si autogovernano) e de-emancipazione (dei non liberi che subiscono il dominio dispotico dei liberi), nel senso che alcuni liberi sono liberi *in quanto e in ragione* del fatto che alcuni non sono liberi. Questo nesso caratterizza le tre rivoluzioni liberali, olandese, inglese, americana, ed è fatto interagire con un dato storico e statistico inconfutabile: «la schiavitù non è qualcosa che permane *nonostante* il successo di queste rivoluzioni, ma conosce con esse il suo massimo sviluppo»⁶².

Conviene soffermarsi brevemente sulle motivazioni storiche che sostengono questo nesso, per lo più rimosso, tra rivoluzioni liberali e schiavitù. L'indipendenza dell'Olanda dal dominio spagnolo, governata da un'oligarchia borghese illuminata, liberale e tollerante, consolida la sua espansione coloniale e il controllo della tratta degli schiavi, prima monopolio spagnolo, fino al 1675. L'Inghilterra, la cui rivoluzione si conclude con la conquista dei limiti del potere del sovrano e il riconoscimento delle libertà civili e politiche dei proprietari, si attribuirà subito dopo il monopolio della tratta, il primato del commercio e del possesso di schiavi; e come evidenzia anche Marx, accelererà la rivoluzione agraria con l'abolizione degli ultimi ostacoli che si frapponevano ancora alle recinzioni a danno dei beni demaniali, grazie a proprietari e capitalisti giunti al pieno controllo del potere; processo che andrà di pari passo con la colonizzazione dell'Irlanda, l'espropriazione sistematica delle sue terre, le pratiche genocide a danno degli irlandesi. Negli Usa che si erano affrancati dal dispotismo del governo britannico per costituire un autogoverno democratico fondato sui diritti di libertà, i pellerossa subiranno la stessa sorte degli irlandesi, mentre gli schiavi restano cose dei loro padroni⁶³.

Sul piano storico ascesa del liberalismo e diffusione della schiavitù merce su base razziale sono allora il prodotto di un «parto gemellare», e questo già inficia di per sé la disinvolta equazione tra liberalismo e amore della libertà, che si rivela «un'equazione metafisica» perché astrae dalla concretezza e dai conflitti di questa storia⁶⁴. Questo parto investe la pratica e investe la teoria, a partire dai classici come Grozio, Locke, Montesquieu, Toqueville, Burke, Constant; investe i protagonisti delle rivoluzioni. Tra chi la giustifica o la pratica, tra chi la rimuove, tra chi prova solo un innocuo imbarazzo.

Spiegare questo paradosso appellandosi ad uno «storicismo volgare», quale sarebbe quello che giustifica l'indifferenza che accomunava americani ed europei verso la questione della schiavitù perché da essi non ancora ritenuta parte della questione sociale o collegata a interessi di classe (Arendt, *Sulla rivoluzione*), significa ancora una volta fare astrazione dalla storia. Questa visione infatti rimuove del tutto il disagio morale ormai avvertito nei confronti della schiavitù, che non volendo risalire a Las Casas, è ben presente nella società civile europea di fine Settecento, nel movimento antiabolizionista inglese, francese e americano, nella corrente del radicalismo francese. Ed è ben presente anche nelle reciproche accuse che si scambiano nel corso della rivoluzione americana i fedeli alla corona e ribelli: i primi dileggiando i proprietari di schiavi che rivendicavano per sé stessi la libertà nei confronti della Corona inglese, i secondi rovesciando sui primi il massiccio protagonismo della Corona inglese nel commercio degli schiavi. Un disagio che è ben presente anche nel dibattito sulla nuovo ordinamento costituzionale, nelle «interdizioni linguistiche» finalizzate a

⁶² Losurdo (2005, 37).

⁶³ Ivi, 16-22.

⁶⁴ Ivi, 39. Molto efficace si rivela la lettura del parto gemellare liberalismo/schiavitù individuato da Losurdo attraverso le categorie dello strutturalismo. Ovvero nel senso del ruolo giocato dalla seconda – in quanto combinazione di fattori che vanno a definire la «de-umanizzazione dell'altro» – «nelle sue metamorfosi storiche (servo, nativo, semischiavo, salariato, vagabondo, povero, etc.) e nel suo cromatismo (schiavo nero, giallo, rosso bianco)» «quale base necessaria e funzionale del primo». Posto in questi termini si può ben comprendere in che misura «il liberalismo contemporaneo sia il frutto adulto della metamorfosi della schiavitù»: Panichi, *In un pomeriggio un filosofo della storia...* (Azzarà, Ercolani, Susca 2020, 117-18).

evitare riferimenti espliciti alla schiavitù, che dimostrano al contrario il ruolo importante giocato dagli interessi di classe dei proprietari di schiavi⁶⁵.

Il paradosso allora non può essere letto nell'ottica di un liberalismo ancora poco consapevole di sé, puro e immacolato nella teoria, i cui crimini storici non intaccherebbero la purezza dei suoi ideali. Contro questo approccio strumentalmente autoassolutorio, Losurdo fa valere in senso pieno la categoria di *totalità sociale*, la relazione tra le contraddizioni oggettive e la dialettica che essa istituisce tra processi di emancipazione e di de-emancipazione – , ma in maniera più conseguente anche rispetto a Marx e Engels. Innanzi tutto l'emancipazione dei ceti economicamente dominanti dalle ingerenze del potere dispotico del monarca consente «la costituzione dell'autogoverno della società civile in nome della libertà e del governo della legge», ma questo potere di autogoverno scatena una doppia delimitazione tra «spazio sacro della libertà e spazio profano della subalternità» o, volendo esprimersi in modo altrettanto efficace, «un doppio procedimento di esternalizzazione del negativo»⁶⁶.

La prima delimitazione è stata quella di escludere la «schiavitù tra noi», nella terra inglese della libertà, per ricacciarla nelle colonie, cioè in quello spazio lontano e profano dove fin dalla conquista spagnola vigeva indisturbata la schiavitù dei cosiddetti “selvaggi”: sulla base del principio che il potere politico non ha il diritto di intervenire sulla rapporto tra servo e padrone, questo poteva continuare a vantare la libertà sul suolo inglese pur rimanendo in vigore la schiavitù nelle sue colonie. La contrapposizione metropoli/colonia, implicando a sua volta l'esclusione di quest'ultima dallo spazio sacro della libertà e della civiltà – dove tra l'altro venivano deportati, oltre agli schiavi neri anche i detenuti delle prigioni inglesi e in genere tutta la forza lavoro coatta –, avvertita dai coloni come «un'esclusione intollerabile» dalla comunità dei liberi, scatena la seconda delimitazione, quella etnica e razziale della comunità dei liberi che conferisce la cittadinanza solo ai bianchi. Gli effetti combinati di inclusione ed esclusione che questa seconda delimitazione produce, sono evidenti nella inclusione dei poveri bianchi, sebbene a un livello inferiore, nello spazio sacro della razza dei liberi, e nella graduale scomparsa della servitù bianca cui corrisponde l'ulteriore de-emancipazione dei neri, la cui condizione schiavistica peggiora ulteriormente anche perché rimane di fatto l'unico sistema di lavoro non libero. Una de-emancipazione aggravata dal fatto razziale, confermato anche dal peggioramento dei neri liberi degli stati del Nord, dove la schiavitù era stata abolita, e dove all'allargamento del suffragio all'interno della comunità bianca corrispondeva sia un'ulteriore spinta alla deportazione degli indigeni, sia come si diceva il peggioramento dei neri colpiti da legislazioni speciali, da un vero e proprio sistema di segregazione e sempre a rischio di essere ridotti in schiavitù, come documenta tra gli altri senza avvertire troppo imbarazzo lo stesso Toqueville⁶⁷.

Il processo di emancipazione degli aristocratici e dei proprietari dal potere del monarca e la loro autodefinizione come liberi, razza eletta, «ben nati» o «ben riusciti» rispetto agli strati popolari, ai poveri, agli schiavi, ai popoli coloniali va a configurare un vero e proprio «Stato razziale [...] articolato in tre caste»: bianchi liberi, neri liberi, neri schiavi⁶⁸, senza tralasciare le differenze nel riconoscimento dei diritti civili all'interno della stessa comunità bianca riguardo ai bianchi poveri, e la condizione dei servi a contratto (*coulies*), cinesi e indiani.

Non molto diversa è la situazione dell'impero inglese dove la funzione degli indiani e dei neri è svolta dalla popolazione irlandese e dall'India, mentre nelle metropoli permangono rapporti servili nelle rigide condizioni di subalternità, soprusi e violenza cui sono sottoposti gli strati sociali inferiori bianchi, poveri, servi, disoccupati, vagabondi, lavoratori salariati, privati delle libertà negative tanto più di quelle politiche⁶⁹. Anche sulla discriminazione censitaria agisce nella tradizione liberale un processo di razzizzazione che rende gli strati popolari «i falliti della vita» estranei ai cittadini attivi e

⁶⁵ Losurdo (2005, 28-31)

⁶⁶ Azzarà (2019, 57).

⁶⁷ Losurdo (2005, 49-54).

⁶⁸ Ivi, 104.

⁶⁹ Ivi, 68-94.

all'élite dominante, particolarmente tangibile nelle metafore con le quali li si priva di moralità e di intelligenza, estranei alla civiltà, fanciulli incapaci di diventare maggiorenni⁷⁰. Analoga considerazione viene fatta per il periodo che abbraccia la cosiddetta età progressista americana, caratterizzata da una serie di riforme democratiche, ma non meno dall'imposizione della *white supremacy* che ricade tragicamente tanto sui neri oggetto al Nord di feroci persecuzioni e al Sud del terrore squadristico del Ku Klux Klan, quanto sugli indigeni già oggetto di pratiche genocidarie, spogliati delle terre residue e costretti a un processo di violenta omologazione culturale⁷¹.

Per decifrare questo sistema politico, Losurdo ha fatto sua la definizione, diffusa dallo storico Van der Berghe e dai sociologi americani Fredrickson e Jennings, di «*Herrenvolk democracy*, cioè di democrazia che vale solo per il popolo dei signori»:

La netta linea di demarcazione, tra bianchi da una parte e neri e pellerossa dall'altra, favorisce lo sviluppo di rapporti di eguaglianza all'interno della comunità bianca. I membri di un'aristocrazia di classe o di razza tendono ad autocelebrarsi come i pari; la netta diseguaglianza imposta agli esclusi è l'altra faccia del rapporto di parità che s'instaura fra coloro che godono del potere di escludere gli inferiori. È da aggiungere che l'eguaglianza di cui qui si tratta è in primo luogo una netta linea di demarcazione rispetto agli esclusi, è quella cioè espressa dal motto [agitato dai coloni ribelli] che presiede la rivoluzione americana: "Non vogliamo essere trattati come neri!"⁷².

Si spiega così l'indissolubile intreccio presente in quest'ultima rivendicazione che abbraccia la libertà in nome dell'eguaglianza con gli aristocratici e i proprietari inglesi, ma sulla base della superiorità con i neri e i pellerossa, quindi in nome della diseguaglianza⁷³.

Questa democrazia per il popolo dei signori si estende poi a livello planetario con l'espansione coloniale dell'Occidente che vede protagonisti soprattutto i paesi liberali: l'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti, il miglioramento della condizione degli strati popolari, l'estensione del suffragio nell'Occidente capitalistico ridefinisce la delimitazione dello spazio sacro dei liberi, anche se certo non ancora tutti liberi allo stesso modo, da quello profano delle popolazioni colonizzate a cui si impongono rapporti di lavoro servili o semiservili e sulle quali si scatena un potere assoluto e totalitario condito di pratiche di de-umanizzazione e despecificazione, sfruttamento, schiavitù, sterminio, genocidio. Le tre caste sono ormai diventate due, al governo della legge nelle metropoli corrisponde il dispotismo totalitario e atroce delle colonie dei vari imperi, interne o esterne che siano⁷⁴. L'assoggettamento alla democrazia *Herrenvolk* infatti significa per alcuni lavoro coatto e servile, per altri annientamento e morte, come nel caso dei pellerossa americani.

Nella contemporaneità post guerra fredda, la dialettica tra spazio sacro e spazio profano assume nuove forme nel rapporto che l'Occidente e gli Stati Uniti istituiscono col resto del mondo, laddove il principio della limitazione del potere non viene rispettato in modo coerente. Tale dialettica continua a dipendere pur sempre dall'autocelebrazione della comunità dei liberi o democratici, che procede di pari passo sia alla rimozione del carattere di *Herrenvolk* della sua democrazia volta a sospendere le garanzie giuridiche e le regole del diritto internazionale per promuovere le sue politiche e guerre di dominio, sia specularmente al negazionismo del suo passato coloniale militare e razzista⁷⁵.

⁷⁰ Cfr. Losurdo (1994, 39-45) e (1993, 24-26). Sul procedimento di inferiorizzazione antropologica delle classi lavoratrici bianche e quindi del ruolo dell'ideologia razzista come reazione al conflitto sociale, cfr. Burgio (2020, 104-115).

⁷¹ Losurdo (2005, 332-36; 1998, 17-18).

⁷² Ivi, 107-108.

⁷³ Ivi, 297.

⁷⁴ Ivi, 216-226.

⁷⁵ Losurdo (2007, 268-69).

§3.1. Lotte per il riconoscimento e processi di apprendimento

Nell'osservare questa storia, Marx ha visto molto lucidamente, ne *Sulla questione ebraica*, che la rivoluzione liberale consiste nella rivoluzione politica di una società civile caratterizzata dal compromesso tra borghesia e aristocrazia terriera; e che essa promuove una dialettica di emancipazione e de-emancipazione. Il potente processo di espropriazione si può infatti consumare a danno dei contadini inglesi e dei popoli coloniali in America e in Irlanda, proprio grazie al dileguare dell'Ancien regime, dei vincoli posti dalla Corona e dalla Chiesa. Quando però Marx contrappone la rivoluzione politica, il cui obiettivo è l'emancipazione politica, alla rivoluzione sociale il cui obiettivo è l'emancipazione sociale e la fine del dominio di classe, secondo Losurdo non conduce quella dialettica fino in fondo, perché non coglie che la rivoluzione politica liberale non ha affatto comportato l'emancipazione politica per alcuni gruppi sociali ed etnici. Sulla base di questa distinzione concettuale, Marx definisce gli Usa come il paese della democrazia compiuta, e nell'*Ideologia tedesca* con Engels l'esempio perfetto di Stato moderno che «assicura il dominio della borghesia senza escludere alcuna classe sociale dal godimento dei diritti politici», come accade invece ancora nella Francia della monarchia di Luglio e in Inghilterra. Pertanto, pur avendo posto con forza la categoria della totalità e perfettamente compreso il rapporto tra sviluppo capitalistico, tratta e colonialismo anche quello a danno dell'Irlanda, tra moderazione del conflitto politico-sociale in Inghilterra e sviluppo coloniale, con la possibilità che ciò offre di integrare larghi strati della classe operaia economicamente e politicamente, e infine il rapporto tra moderazione del conflitto sociale negli Stati Uniti ed emigrazione a Ovest della sovrappopolazione proletaria –, nel caso dell'equiparazione tra Usa e democrazia compiuta la categoria di totalità sociale viene fatta valere da Marx e Engels troppo poco. Poiché la discriminazione censitaria si esprime attraverso quella etnica e razziale, dei pellerossa e dei neri, essi perdono di vista, come Toqueville, il rapporto tra suffragio quasi universale dei bianchi maschi e ed esclusione dei neri e dei pellerossa dai diritti politici e civili; e perdono di vista il fatto che la barriera del censo è più fragile sia per la disponibilità della terra sottratta agli indiani sia per la schiavitù⁷⁶. Essi non colgono in definitiva che «negli Stati Uniti la democrazia emerge prima perché emerge come democrazia *Herrenvolk*»⁷⁷. E proprio perché è l'emancipazione politica dei liberi, la rivoluzione liberale non può, come afferma Marx, essere interpretata come «un grande progresso», poiché con essa si apre il capitolo più tragico della sorte dei pellerossa ed emerge la schiavitù merce su base razziale, peggiora la situazione dei contadini e della popolazione irlandese⁷⁸.

Quando questa delimitazione è stata messa in discussione consentendo al liberalismo di subire sviluppi progressivi – e cioè grazie alle lotte per il riconoscimento ingaggiate dalle «macchine bipedi» o «macchine da lavoro», dagli schiavi e dai popoli colonizzati secondo una linea che giunge sino alla rivoluzione d'Ottobre con il suo appello all'autodecisione dei popoli e alla lotta anticolonialista –, gli sviluppi non sono stati certo lineari e pacifici. Ogni volta che queste lotte hanno messo in discussione le clausole dell'esclusione quali censo, razza e genere, la reazione liberale si è innanzi tutto manifestata in tutta la sua crudeltà pratica e teorica. Appoggiando sul piano teorico di volta in volta il dispotismo dei governi liberali, lo stato di eccezione e la sospensione delle libertà, forme di dittatura di ispirazione romana (Montesquieu, Burke, Maistre, Malthus, Hamilton, Toqueville, Mill), non meno che esaltando letture del ciclo rivoluzionario prima in chiave psico-patologica e poi razziale, e con ciò seminando il terreno del darwinismo sociale e della razzializzazione del conflitto politico-sociale⁷⁹. Sul piano storico, le modalità con le quali le classi dirigenti liberali si sono relazionate tanto con i popoli indigeni quanto con la minaccia rappresentata dai barbari delle metropoli, fanno emergere un dato costante: «Dell'auto celebrazione della comunità dei liberi (e della tradizione liberale) è parte

⁷⁶ Losurdo (1996 b, 98-101).

⁷⁷ Losurdo (2005, 316).

⁷⁸ Ivi, 317.

⁷⁹ Ivi, 180-200, 208-15, 148-53, 257-64, 319.

integrante la contrapposizione fra la custodia intransigente e incondizionata della libertà che essa si attribuisce e l'inclinazione al dispotismo rimproverata agli avversari». Un'inclinazione che si traduce in tre forme di dittatura: «La dittatura dei popoli civili sui barbari delle colonie; la dittatura che nelle metropoli stronca la soggezione popolare; la dittatura che in una situazione di stallo impone dall'alto riforme necessarie»⁸⁰.

Si è detto che la critica di Losurdo non si traduce mai in un antiliberalismo dogmatico e ideologico, al contrario esplicito è il costante riferimento alla «duttilità» e alla permeabilità della società liberale a recepire le istanze di emancipazione. Anche in questo caso tuttavia, tale disponibilità non avviene per partogenesi di una teoria pura e definitiva, per un processo spontaneo ed endogeno di auto-correzione. Il liberalismo si è faticosamente inserito nel processo storico di apprendimento della piena universalità in quanto al suo interno è possibile individuare la compresenza di due idealtipi di libertà: un'idea di libertà intesa come autogoverno della classe e della razza dominante (la società civile egemonizzata dall'aristocrazia feudale e dalla borghesia del XIX sec.); un'idea di libertà più duttile e aperta a trasformare l'avvertito imbarazzo nei confronti dei rapporti di dominio e di oppressione in sostegno alle cause degli esclusi⁸¹. Questo antagonismo tra i due liberalismi è diventato cosciente soprattutto grazie al conflitto con le forze antagoniste e alla sfida rappresentata dalle gigantesche lotte per il riconoscimento combattute dagli esclusi; è l'urto delle lotte ad aver consentito al liberalismo di liberare la sua componente più progressista. Ed è, l'antagonismo interno al liberalismo, l'intrecciarsi e lo scontrarsi dei due liberalismi, una tensione mai risolta, un'eredità permanente del liberalismo che si trasmette al Novecento, con la sua dialettica di emancipazione/de-emancipazione e suoi impliciti pericoli regressivi e reazionari⁸².

§4. Lotta ideologica e identità comunista

Giunti a questo punto, si può comprendere perché il confronto polemico con il liberalismo attraverso tutta la produzione losurdiana, chiamando in causa tutto il Novecento. Secolarizzare e laicizzare il liberalismo significa, sì, depurarlo dalla propria apologetica autosantificazione per affrancare la storia stessa dalla semplificazione e banalizzazione; ma significa soprattutto far valere la categoria della totalità sociale fino in fondo, per recuperare nella tormentata dialettica di inclusione/esclusione quel dolore del negativo che è al contempo la storia altrettanto tormentata dei movimenti che si sono ispirati alla tradizione marxista, che hanno rovesciato le ideologiche certezze e le clausole dell'esclusione della teoria e della prassi liberale, facendo avanzare il processo di apprendimento della storia universale. Si comprende inoltre come dalla critica del liberalismo si snodino nella ricerca di Losurdo una pluralità di percorsi, di bilanci critici e autocritici, di fenomenologie del potere, rivelatrici di una cultura storica non comune e di una altrettanto non comune capacità di penetrazione della realtà sociale mai smessa di indagare.

Si comprende infine la portata enorme di questo progetto che non poteva non intrecciare vari piani del discorso dato il contesto di crisi epocale in cui la sconfitta del comunismo sovietico andava di pari passo con la controffensiva neoliberale/liberista e la controrivoluzione coloniale, piuttosto che con un mondo che si propagandava come pacificato sotto il definitivo successo dei valori universali dell'Occidente, in particolare del modello liberale e dell'economia capitalistica. Una controffensiva ideologica e reazionaria che mentre organizzava la sua campagna anticomunista volta a cancellare il ruolo propulsivo del movimento comunista mondiale e il suo contributo al concetto universale di uomo, innestava sulle condizioni favorevoli che si erano create dopo la svolta dell'89, la repentina reazione della borghesia capitalistica e finanziaria contro il mondo del lavoro e lo Stato sociale; e rilanciava con la Prima guerra del Golfo la crociata liberale americana e nuove forme di de-

⁸⁰ Ivi, 253.

⁸¹ Ivi, 275 ss.

⁸² Ivi, 340.

emancipazione. Se, in un caso, bisognava contrastare l'ideologia dell'esportazione della democrazia con la quale gli Usa e l'Occidente al suo seguito rilanciavano con prepotenza il proprio dominio economico, militare e politico, in una prospettiva di esaltazione etnocentrica che si erge al di sopra dell'organismo internazionale fondato sull'uguaglianza degli Stati⁸³. Nell'altro caso, la polemica con la reazione neoliberale (Hayek e von Mises, Friedman), e con il suo «tentativo di procedere a una gigantesca epurazione della società liberaldemocratica dagli elementi di democrazia e di democrazia sociale, da ciò che vi hanno introdotto le lotte prolungate del movimento operaio e popolare»⁸⁴, entrava anche nel campo della disputa storica (Nolte, Furet, Fergusson). Qui Losurdo reagiva al tentativo di delegittimare l'intero ciclo rivoluzionario 1789-1917 e di ridurre il giacobinismo e il bolscevismo a nemici della democrazia e dell'universalità secondo una direzione che andava a rivalutare la funzione positiva svolta dal nazi-fascismo contro il comunismo. E procedeva a equiparare nazismo e comunismo sotto la categoria di totalitarismo con un'operazione di mastodontica falsificazione della storia che mette sullo stesso piano vittime e carnefici. Ovvero il paese che avviava il suo feroce progetto colonialista, razzista e classista di fondazione di un impero tendente a disinnescare il conflitto sociale nella madrepatria trasformando i proletari in proprietari terrieri, mediante l'occupazione a est di nuovi territori, e in schiavi i popoli inferiori in nome della superiore razza ariana, con il paese che non solo lo aveva subito, ma anche arrestato⁸⁵. Un accostamento che è al contempo una duplice «colossale rimozione». Rimozione della storia dell'Occidente, come storia di una «democrazia per il popolo dei signori», con la quale si cerca di spostare l'asse di comprensione dei crimini del nazi-fascismo al di fuori della storia coloniale dell'Occidente ovvero al di fuori di quel laboratorio totalitario che, con le sue pratiche razziste di sfruttamento, sterminio, genocidio degli *Untermenschen*, è stato il vero ispiratore del nazi-fascismo europeo. Rimozione poi della forza propulsiva che la rivoluzione d'Ottobre ha impresso al movimento anticolonialista mondiale, alla lotta contro la «democrazia del popolo dei signori», grazie alla svolta impressa da Lenin al movimento comunista⁸⁶.

Le ragioni della debolezza con la quale i comunisti hanno reagito dopo il crollo dell'Urss a questo anticomunismo bigotto e negazionista, sono state lucidamente indagate da Losurdo, sempre nel solco della lezione di metodo intellettuale e morale fornita da Marx e sulla quale è necessario brevemente soffermarsi.

A seguito della disfatta di proporzioni epocali subita dal comunismo, è subentrata tra le fila dei comunisti che continuano a dichiararsi tali l'ossessione di ribadire la radicale estraneità rispetto ad un passato avvertito come ripugnante. Affetti da «autofobia», si ritirano dalla storia, in un atteggiamento di tipo religioso, dalle vette del quale invocano il ritorno al Marx autentico, depurato dai processi storici, finendo così per diventare subalterni all'ideologia liberale⁸⁷. Questo atteggiamento viene ribaltato da Losurdo proprio richiamandosi a quel Marx fenomenologo della storia e del potere da cui si vorrebbe prescindere. Non perdono pertanto di attualità le pagine dissacranti in cui Marx, contro gli sfiduciati come Ruge delusi dalla sconfitta del '48 francese, rispolvera le famose figure della *Fenomenologia*: la «coscienza onesta», che dinnanzi alla mancata realizzazione dei propri ideali si preoccupa soprattutto di ribadire l'onestà e la sincerità della propria intenzione interiore, e la più nota «anima bella» che dinnanzi alla durezza del reale che non è riuscita a trasformare, si ritrae inorridita nella propria autocommiserazione rispetto a un mondo che non sarebbe all'altezza delle sue aspettative⁸⁸.

⁸³ Cfr. Losurdo (2007 e 2016).

⁸⁴ Losurdo (1994, 19; 1993 cap. VII)

⁸⁵ Losurdo (1996 a, 3-25); su questa potente mistificazione cfr. Losurdo (2003).

⁸⁶ Losurdo (1998, 3-13); per la critica della categoria di totalitarismo e la sua genesi individuata da Losurdo nella guerra, che non è possibile qui approfondire, cfr. Losurdo (1998, 35-62; 2003 e 2017, 104-112).

⁸⁷ Losurdo (1999 b, 17-19).

⁸⁸ Losurdo (2011, 592-94).

Una seconda lezione altrettanto importante ci ricorda invece che «la memoria storica è uno dei due terreni su cui si sviluppa la lotta di classe a livello ideologico»⁸⁹. Con i suoi interventi dopo la sconfitta della Comune di Parigi, Marx apostrofava una borghesia che, non accontentandosi del massacro compiuto, infamava i comunardi sconfitti per aver cospirato contro la civiltà, bollandoli come assetati di sangue, usurpatori criminali; questa stessa borghesia gridava allo scandalo per le violente esecuzioni degli ostaggi compiute dai comunardi, quando era stata proprio essa a reintrodurre questa pratica brutale nel '48. Marx sapeva così distinguere il «vandalismo di una difesa disperata» dal «vandalismo del trionfo», delle calunnie⁹⁰. È una lezione fondamentale di metodo intellettuale e morale con la quale Losurdo ci ricorda come agisce l'egemonia ideologica della borghesia nel contesto contemporaneo («Le idee della classe dominante sono in ogni epoca le idee dominanti»). Essa, scrive Losurdo, opera contemporaneamente su due piani ovvero mentre deride e dileggia ogni visione che tenti di cambiare lo stato delle cose esistenti nella prospettiva di una società postcapitalistica, procede ad un'operazione di trasfigurazione degli eventi della storia che hanno colpito o tentato di colpire il dominio della borghesia e a una demonizzazione dei protagonisti e delle vittime di quegli eventi. In questo modo, «la classe dominante consolida il suo dominio privando le classi subalterne non solo della prospettiva di un futuro ma anche del loro passato. Le classi subalterne sono chiamate ad accettare o subire la loro condizione, per il fatto che ogni volta che hanno tentato di modificarla avrebbero prodotto solo un cumulo di orrori e macerie»⁹¹.

Ecco allora in che senso il rapporto con il passato comunista deve essere recuperato nella prospettiva di un bilancio autocritico che fa i conti con la propria storia sulla quale si è scatenata la lotta ideologica, secondo un atteggiamento opposto all'autofobia che «è sinonimo di capitolazione e di rinuncia ad un'identità autonoma», mentre «l'autocritica è il presupposto della ricostruzione dell'identità comunista»⁹². Che è tale solo se però non si appaga della critica, se sostituisce alla fuga dalla storia l'analisi del «movimento storico che si sta svolgendo sotto i nostri occhi», per usare un'espressione del *Manifesto*, sappia indicare le lotte reali che i comunisti sono chiamati ad assecondare, ponendosi il problema delle alternative percorribili e della costruzione di un blocco storico alternativo a quello dominante⁹³.

§5. Tra bilanci, autocritica e ricostruzione del materialismo storico

Combattere questa lotta ideologica non ha mai significato smettere di interrogarsi sulle ragioni e le debolezze teoriche di fondo e sugli errori concretamente compiuti che hanno condotto il regime nato dall'Ottobre a perdere di vista il legame tra emancipazione economica ed emancipazione politica⁹⁴. Anche questa autocritica è parte integrante della necessità, da Losurdo avvertita come urgente, che il marxismo compisse il passaggio dall'utopia alla scienza, nel senso hegeliano di riconoscimento della modernità come fondamento storico dell'affermazione del concetto universale di uomo, della critica alle sue contraddizioni e degli sforzi concretamente compiuti dalla tradizione comunista per elevare

⁸⁹ Losurdo (1999 b, 120).

⁹⁰ Ivi, 119. Scrive Marx «Tutto questo coro di calunnie che il partito dell'ordine, nelle sue orge di sangue, non manca mai di lanciare contro le sue vittime, prova soltanto che i borghesi dei nostri giorni si considerano successori legittimi del barone di un tempo, che trovava legittima nelle sue mani ogni arma contro il plebeo, mentre nelle mani del plebeo ogni arma era per sé un delitto» (1974, 123).

⁹¹ Losurdo (1999 b, 118).

⁹² Ivi, 19.

⁹³ Losurdo (2017, 166).

⁹⁴ Neanche quando lo sforzo autocritico sulla propria storia ha significato spingersi sul terreno proibito che ha maggiormente condizionato una lettura oggettiva e laica della storia sovietica, sul terreno di una ricerca che ha l'indubbio merito di confutare la lettura psicopatologica delle rivoluzioni e dei suoi personaggi, e soprattutto l'accostamento strumentale di hitlerismo e stalinismo (Losurdo, 2008, 2014 b). Su questo punto *cfr.* Alessandrini, *Oltre demonologia e agiografia: la questione Stalin* (Azzarà, 242-251) e Giacomini, *Losurdo e il dibattito su Stalin* (Azzarà, Ercolani, Susca, 2020, 347-361).

quel concetto ad un livello di maggiore compiutezza, nella consapevolezza però che si tratta di un processo di apprendimento che ha dovuto fare ogni volta i conti con condizioni oggettive sfavorevoli, ma anche con alcuni limiti concettuali.

Valorizzando il Marx fenomenologo del potere in quelle pagine fondamentali de *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte*, in cui egli osserva come in periodi di crisi i regimi rappresentativi (Prima e Seconda Repubblica in Francia, Inghilterra liberale) si trasformino agilmente in dittature militari e siano sospese le libertà costituzionali, Losurdo ci offre una testimonianza di come quelle analisi siano ancora calzanti per la comprensione delle democrazie occidentali, e tuttavia nel contempo abbiano rappresentato, per la tradizione marxista, un ostacolo alla teorizzazione dei limiti del potere e dello Stato. Riguardo all'attualità di Marx, Losurdo sviluppa la dialettica di emancipazione/de-emancipazione attraverso una fenomenologia contemporanea del politico con la quale analizza le crisi e le reazioni conservatrici delle società liberali e delle democrazie occidentali nel corso degli ultimi due secoli, fino ai giorni nostri. Da una posizione di vera e propria critica dell'ideologia, Losurdo spiega come le democrazie occidentali e capitalistiche sotto l'influenza del modello americano, reagiscano alle fasi di conflitto acuto riproducendo clausole più sofisticate di esclusione, intrecciando forme di «bonapartismo *soft*» e populismo, aggirando la mediazione dei partiti attraverso la doppia figura del capo carismatico e della «moltitudine bambina». Il monopolio dei mass media e della sua capacità manipolatrice da parte della grande ricchezza, le clausole elettorali di sbarramento, il contenimento del sistema elettivo proporzionale e del pluralismo partitico, il de-finanziamento pubblico dei partiti, proposte di riforma costituzionale presidenzialiste finalizzate ad accentuare i poteri dell'esecutivo, sono tutte formule politiche che segnano processi di de-emancipazione rispetto alle grandi conquiste della democrazia costituzionale e sociale. E prefigurano con acuta precisione l'ideologia del «monopartitismo competitivo» che caratterizza la crisi delle democrazie e l'indebolimento della rappresentanza delle classi subalterne, del suffragio universale e dei diritti sociali⁹⁵.

Come si diceva, le analisi di Marx e Engels sul bonapartismo e più in genere sulle molteplici ragioni che spingono le classi dominanti liberali a fare a meno della limitazione del potere e delle libertà costituzionali, per Losurdo rappresentano però anche il limite teorico che ha condotto la tradizione marxista a liquidare come formale la libertà democratico-borghese per contrapporre la libertà sostanziale e il mito dell'estinzione dello Stato, privilegiando una lettura selettiva delle oscillazioni presenti in Marx.

La tradizione liberale ha esplicitamente rifiutato la libertà formale-negativa ad alcuni gruppi sociali ed etnici, e non ha compreso compiutamente che in determinate condizioni materiali di vita, come aveva capito Marx al di là di una certa soglia, la diseguaglianza materiale inficia la libertà giuridico-formale⁹⁶. Infatti, quando Marx nel *Capitale* denuncia i processi che stanno dietro l'accumulazione originaria, quando Engels denuncia l'orrore delle case di lavoro in cui erano internati i poveri, quando il *Manifesto* denuncia il dispotismo militare a cui sono sottoposti gli operai delle fabbriche, di fatto rivendicano la libertà negativa⁹⁷. Quando formulano la tesi secondo cui non può essere propriamente libero un popolo che ne opprime un altro in riferimento all'indipendenza dell'Irlanda e della Polonia, stanno di fatto facendo professione di anticolonialismo; quando Lenin denuncia la guerra imperialistica e chiama alla rivolta gli schiavi delle colonie, sta dicendo che la democrazia e la libertà non possono essere pensate ed esercitate senza la democratizzazione dei rapporti internazionali, il riconoscimento della pari dignità tra i popoli e gli stati, insomma senza la fine del colonialismo e del dispotismo esercitato sui barbari, di volta in volta ritenuti tali⁹⁸.

Come Losurdo ribadisce a più riprese, lo scontro tra mondo capitalista-liberale e mondo comunista non si configura come la contesa tra la libertà liberale e i diritti economico-sociali, come da posizioni

⁹⁵ Losurdo (1993, 230-316; 1994); per una analisi di Losurdo a sua volta fenomenologo del potere cfr. Prospero (2022).

⁹⁶ Losurdo (2009, 64).

⁹⁷ Losurdo (2019, XVII-XX).

⁹⁸ Ivi, 71.

contrapposte vorrebbero Berlin e Della Volpe, per il semplice motivo che i comunisti hanno combattuto proprio su quel terreno profano degli esclusi, lottando appunto contro l'esclusione dalle libertà civili e politiche dei popoli coloniali, delle classi subalterne, delle donne. Lottando, per dirla in termini hegeliani, per il passaggio dall'universalismo astratto e falso all'universalismo concreto, per la sussunzione dei lavoratori salariati, dei popoli coloniali, delle donne sotto la categoria dell'universale umano.

Tuttavia quello che è accaduto nella prassi non è stato recepito con sforzo intellettuale nella teoria. Questo è un rimprovero che su piani diversi Losurdo muove sia al marxismo occidentale (con alcune eccezioni: Gramsci, Togliatti, Lukács) sia al liberalsocialismo, per aver entrambi operato una serie di riduzionismi e di letture binarie del marxismo e del comunismo che hanno finito per generare, all'interno di questo campo teorico e politico, una frattura dietro l'altra⁹⁹. Nel caso del marxismo occidentale è venuta meno la comprensione della svolta epistemologica di Lenin il quale comprese che la lotta per l'emancipazione contro la disegualianza di classe (socialismo *versus* capitalismo) non poteva essere disgiunta dalla lotta anticoloniale contro le disegualianze tra le nazioni (anticolonialismo *versus* colonialismo). Era una svolta dettata dalla nuova situazione storica che con l'ideologia del socialismo imperiale frammentava la lotta di classe nella cooptazione del proletariato inglese a sostegno dello sfruttamento coloniale e nell'appoggio alla guerra. Entrato quindi in crisi uno dei presupposti della teoria marxiano-engelsiana – la connessione tra rivoluzione proletaria e emancipazione dell'umanità oppressa –, la reazione di Lenin fu quella di deporre definitivamente le lenti della logica binaria e di tradurre in una nuova forma di lotta il nesso individuato da Marx e Engels tra questione sociale e questione nazionale, tra quest'ultima e internazionalismo. Lenin seppe coniugare in un unico quadro le analisi di Marx in merito alla complicazione di capitalismo, colonialismo e schiavitù con quelle che univano la questione sociale – la liberazione dalla soggezione economica e sociale dell'Irlanda e della Polonia da parte rispettivamente dell'Inghilterra e della Russia zarista –, alla rivendicazione della questione nazionale. La centralità della questione nazionale tuttavia non solo non sottovalutava la rivoluzione proletaria e la lotta di classe nelle metropoli occidentali, ma la integrava in una visione universalista più concreta, in uno sforzo congiunto e duplice che a Occidente doveva realizzare la rivoluzione socialista e a Oriente la rivoluzione anticoloniale. Per «diventare politica», la coscienza della classe operaia doveva andare oltre la consapevolezza della propria condizione di sfruttamento e concentrarsi su tutti i conflitti della totalità sociale, sull'oppressione delle minoranze nazionali, dei popoli colonizzati, degli schiavi, delle donne. I repentini sviluppi della rivoluzione bolscevica dimostravano che l'obiettivo di realizzare un nuovo ordine sociale non poteva essere disgiunto da quello di conseguire l'indipendenza nazionale nei confronti di ogni tipo di colonizzazione¹⁰⁰.

Con questa svolta Lenin seppe tradurre nella concreta realtà storica il doppio mutamento dialettico operato da Marx e Engels, a cui abbiamo sopra accennato, orientandolo sia nel riconoscimento della dignità dei contadini, e quindi nel riscatto dalla loro condizione di sfruttamento disumano ad opera di una ristretta élite aristocratica, riconoscimento che si estende anche agli operai (lotta per l'emancipazione delle classi oppresse); sia nel riconoscimento della dignità di un popolo, del suo riscatto dal giogo coloniale a cui tentavano di sottoporlo le potenze occidentali nel corso della Prima guerra mondiale. È una rivendicazione che accomuna tutto il movimento anticolonialista successivo contro quelle nazioni che sottomettono altri popoli disconoscendo la loro civiltà, la loro autonomia politica e la loro nazionalità (lotta nazionale, anticoloniale e internazionale)¹⁰¹.

La frattura tra comunismo e liberalsocialismo è di conseguenza attraversata dall'equivoco da cui è nato lo stesso liberalsocialismo che ha creduto di sopperire alla presunta sordità del comunismo per l'ideale della libertà, suggerendo una sintesi tra liberalismo e socialismo e identificando il primo

⁹⁹ Per il discorso sulla frattura tra marxismo occidentale e marxismo orientale le cui prime incrinature teoriche e politiche Losurdo retrodata al periodo che va dal 4 agosto 1914 all'Ottobre del '17 *cf.* Losurdo (2017, 3-33).

¹⁰⁰ Losurdo (2017, 34-40).

¹⁰¹ Losurdo (2013, 147-55, 166-68, 184-86).

apologeticamente con la causa della libertà e il secondo in modo riduzionistico con la causa della giustizia sociale¹⁰².

Alla luce di questo quadro storico, la giusta critica che la tradizione marxista ha sollevato nei confronti delle società liberali, denunciando che la libertà negativa o la libertà politica erano un privilegio fondato su una «barbara discriminazione tra le creature umane» (Togliatti); che nella limitazione della sfera della libertà all'ambito puramente giuridico, con la conseguente inviolabilità di quella sfera economico-materiale, affondano le radici della schiavitù; che la borghesia in momenti di crisi possa ricorrere allo stato d'eccezione¹⁰³, non ha ricevuto una risposta all'altezza di una teorizzazione più ricca e dialettica, all'altezza della propria tradizione, scevra dai dualismi della logica binaria e dalla contrapposizione libertà sostanziale versus libertà liberale, tanto più dall'invocazione dell'estinzione dello Stato. E pertanto, «svalutando o liquidando come meramente formale la libertà negativa o la libertà democratico borghese, la tradizione marxista ha in un certo senso frainteso se stessa, dato l'impegno con cui essa ha criticato tradizione liberale e tradizione democratico borghese per la logica dell'esclusione che entrambe le caratterizza»¹⁰⁴.

Il processo di realizzazione della libertà in termini di universalità comporta allora, nel senso di Hegel, conflitti tra libertà talvolta diverse e contrastanti a seconda delle situazioni oggettivamente di volta in volta diverse. Per chiarire tale punto, Losurdo ricorre spesso alle *Lezioni sulla giurisprudenza* di Adam Smith, nel quale il filosofo scozzese osserva che la soppressione della schiavitù sarebbe più facile sotto un governo dispotico che non sotto un governo libero in cui ogni legge è fatta dai padroni degli schiavi che non lasceranno mai passare una misura a loro contraria. Posta in questi termini, nella libertà dell'uomo libero si riconosce la causa della grande oppressione degli schiavi. Con molto scandalo dei liberali, Smith sta indirettamente esprimendo la preferenza per un governo dispotico, il solo che sarebbe in grado di eliminare l'istituto della schiavitù. Nel caso in questione allora, osserva Losurdo, il conflitto non è tra libertà formale o sostanziale, tra libertà liberale o socialista, bensì tra libertà negativa dei neri ridotti in condizioni schiavitù e libertà negativa dei loro proprietari. Che di questo conflitto si tratti, per esempio, nelle discussioni in seno all'Assemblea costituente a proposito della schiavitù nelle colonie francesi, abolita solo dopo la rivoluzione degli schiavi di Santo Domingo, conferma e non smentisce la tesi di Smith e quella di Losurdo. La stessa abolizione della schiavitù negli Stati Uniti presenta una dialettica sorprendente: essa ha prima reso necessaria una guerra sanguinosa, poi non ha potuto evitare la successiva dittatura militare imposta dall'Unione a carico degli Stati secessionisti e schiavisti. Lincoln utilizzò metodi giacobini e tribunali militari, ma quando l'*habeas corpus* e l'autogoverno locale furono ripristinati, i neri non solo furono privati dei diritti politici, ma sottoposti ad un regime di apartheid che comportava per gli ex schiavi l'esclusione della libertà negativa¹⁰⁵. Se da una parte la semi dittatura giacobina di Lincoln non intendeva svalutare o liquidare la libertà formale ma al contrario realizzarla per tutti, dall'altra parte ciò ancora non risolveva la potente discriminazione in termini di libertà negativa subita dai neri, tanto meno l'ideologia razzista che la sosteneva¹⁰⁶.

Per comprendere invece il conflitto tra libertà negativa e libertà positiva, si può scegliere di portare alle sue logiche conseguenze la limitazione, posta da Rawls nella sua teoria della giustizia, al primato della libertà sull'uguaglianza, cioè della libertà negativa su quella positiva, laddove tale primato vale solo «al di là di un livello minimo di reddito»¹⁰⁷. Prendere sul serio questa limitazione significa

¹⁰² Losurdo (2021, 93).

¹⁰³ Losurdo (2009, 74).

¹⁰⁴ Ivi, 76.

¹⁰⁵ Ivi, 76-78.

¹⁰⁶ Ivi, 82.

¹⁰⁷ Per chiarezza, conviene citare per esteso il passo di Rawls a cui Losurdo si riferisce: «[Le persone nella posizione originaria] non scambieranno una minore libertà con un miglioramento del loro benessere economico, almeno al di là di un livello minimo di reddito. È solo quando le condizioni sociali non permettono l'effettivo stabilirsi di questi diritti che si può accettare la loro restrizione. La negazione dell'eguale libertà può essere accettata solo se necessaria ad

riconoscere secondo Losurdo che quel primato non può essere valido quanto meno per il Terzo mondo ove si impone la necessità di assicurare ai ceti più poveri la sopravvivenza, e cioè un aspetto positivo ed essenziale della libertà, il quale rimane l'obiettivo primario anche quando dovesse entrare in contraddizione con aspetti negativi e pur sempre essenziali della libertà¹⁰⁸.

Una riflessione, per inciso, che dovrebbe gettare una luce diversa sulla storia e sulle politiche di quei paesi che, come la Cina, hanno decisamente contribuito alla fine dell'«epoca colombiana» e della «grande divergenza», della disegualianza tra le nazioni conseguente all'espansionismo colonialista e militarista occidentale; e sono impegnate nella realizzazione di quella «libertà dal bisogno» che Roosevelt considerava una delle condizioni per la costruzione di un ordine mondiale fondato sulla pace tra i popoli¹⁰⁹.

Trascurare uno dei termini del conflitto, significa rimuoverlo nel suo complesso e assumere specularmente lo stesso atteggiamento della tradizione liberale, al contrario, «la presa di coscienza del possibile conflitto è [...] la presa di coscienza del carattere essenziale e irrinunciabile delle diverse libertà o dei diversi aspetti della libertà»¹¹⁰.

A incidere sulla debolezza teorica che contrappone le due libertà (liberale e socialista), è stata la lettura talvolta rigida dell'ideologia condizionata dal materialismo meccanicistico che, con la sua tendenza a liquidare la storia precedente come patrimonio della sola borghesia, ha portato a cogliere nell'eguaglianza giuridico-formale solo una forma di sovrastruttura dei rapporti economici. In questo caso la critica dell'ideologia, per dirla con Hegel, non ha saputo riconoscere che la forma non è nulla, ovvero non ha saputo distinguere, nel senso di Gramsci, «tra ciò che è “perituro” nella rivoluzione borghese e ciò che costituisce invece un'acquisizione permanente per l'umanità nel suo complesso»¹¹¹.

A condizionare invece l'utopia acritica dell'estinzione dello Stato, concorrono altri fattori teorici su cui Losurdo non ha mai smesso di interrogarsi, di cui la mancanza di una teoria dello Stato in Marx ovvero l'idea non chiara e lineare dell'estinzione dello Stato, occupano una parte rilevante in quanto vanno ad alimentare l'anarchismo e l'utopismo che quell'invocazione presuppone.

Analizzata dalla prospettiva della situazione storica oggettiva in cui i rivoluzionari si trovarono a decidere ed operare, l'attesa dell'estinzione dello Stato dopo il breve periodo di transizione socialista ha reso difficile o impedito l'elaborazione di una teoria dello Stato e dello Stato di diritto; ma non va sottaciuto che questa fase di transizione è stata pensata sul modello della guerra, e del clima di mobilitazione totale che si è prolungato durante tutto il periodo delle due guerre mondiali, compresi gli anni della guerra fredda che minacciava in ogni momento di esplodere. A partire dallo scoppio della prima guerra mondiale, lo stato d'eccezione con forme di irreggimentazione totale e totalitaria, caratterizzava anche i paesi liberali; ed è proprio la lotta contro tale irreggimentazione a stimolare la riflessione di Lenin e la Rivoluzione d'Ottobre. Sul prolungamento dello stato di eccezione ben al di là di quanto sia avvenuto in Occidente, ha quindi pesato l'aggressione scatenata prima dall'Intesa e poi dal Terzo Reich, nonché il clima di guerra civile permanente. Con la guerra totale, il militarismo socialista e la psicosi del complotto è comparso anche l'universo concentrazionario, un'istituzione totale che non può essere dedotta dalla rivoluzione d'Ottobre, ma è invece un'istituzione dell'imperialismo occidentale (degli spagnoli a Cuba, degli americani nelle Filippine, degli inglesi

accrescere la qualità della vita civile di modo che, a tempo debito, le eguali libertà possano essere godute da tutti» (1997, 441).

¹⁰⁸ Losurdo (2009, 89).

¹⁰⁹ Losurdo (2013, 311-314). Sulla rivoluzione comunista cinese e più in generale sul processo di apprendimento che ha stimolato i dirigenti comunisti a non ripetere gli errori dell'Urss, a promuovere politiche di modernizzazione e apertura al mercato a partire dagli anni '80 per conseguire la piena indipendenza nazionale, uscire dalla povertà e avviare la transizione al socialismo nella costituzione di una società post-capitalista, *cfr.* Losurdo (2013, 201-09, 234-39, 250-59; 2017, 44-47). Ho approfondito questo punto in Fabrizio (2015, 11-14).

¹¹⁰ Losurdo (2009, 82).

¹¹¹ Losurdo (1997, 200).

nel corso della guerra anglo-boera ecc.), che nella seconda guerra mondiale finisce per diventare normale anche all'interno dell'Occidente, anche se con diversi gradi di brutalità¹¹².

Dal punto di vista teorico, ma con importanti conseguenze su quello della prassi, nefasta è stata per Losurdo la saldatura del materialismo meccanicismo con l'anarchismo, che tuttavia in Marx presenta notevoli oscillazioni. Infatti, mentre Marx riconosceva che l'emancipazione politica (suffragio universale, libertà di stampa, associazione, riunione ecc.) era la condizione preliminare dell'emancipazione dei lavoratori, Bakunin lo accusava di aver dimenticato che i diritti politici sono solo ciarpame borghese. D'altra parte, come è noto, in Marx si possono trovare formulazioni simili, come nel celebre passo del *Capitale* (V,3) in cui ironizza sulla sfera della circolazione accostando, quasi fossero sinonimi, «libertà e uguaglianza» a «proprietà e Bentham»; e però nella *Sacra famiglia* troviamo anche l'idea, ereditata dalla rivoluzione francese e da Hegel, per cui la storia universale è scandita dalla progressiva costruzione dell'universalità e dell'unità del genere umano, che giunge al suo stadio più alto nel comunismo¹¹³. E poiché il mercato è, sì, un momento del processo di costruzione dell'universalità e dell'unità del genere umano, ma coesiste con forme di schiavitù e sfruttamento, esso è ben lontano dal realizzare l'*égalité* in questo senso, perché nega ad alcuni la loro la qualifica di uomini, nega l'unità del genere, la comune umanità¹¹⁴.

Quanto alla concezione dello Stato, l'oscillazione presente nei testi di Marx e Engels entra in cortocircuito con la soluzione utopistica della sua estinzione. Nell'*Ideologia tedesca*, lo Stato rappresenta la funzione di controllo sociale e di repressione delle classi subalterne, nella consapevolezza però che questo ruolo non si svolge in forma immediata, attraverso la pura violenza, ma attraverso la forma generale che il potere e l'interesse della classe dominante conferiscono all'organizzazione statale, dunque fa notare Losurdo, Marx attento lettore della *Logica* hegeliana, sa che la forma, la parvenza, esprime pur sempre un livello per quanto minimo di realtà, e costituisce pur sempre un limite all'esercizio del potere della classe dominante. E tuttavia, nella stessa *Ideologia tedesca* troviamo anche la seconda funzione attribuita allo Stato, quale forma di organizzazione attraverso cui gli individui della classe dominante realizzano «la reciproca garanzia della loro proprietà e dei loro interessi». Nel momento in cui Engels parla dell'abolizione dello Stato come conseguenza dell'abolizione delle classi, compie allora il salto logico di dedurre la scomparsa dello Stato dal divenire superfluo di una delle due funzioni, mentre rimane inspiegato perché la scomparsa delle classi dovrebbe rendere superflua l'assicurazione e la garanzia ai singoli membri della comunità senza classi¹¹⁵.

D'altra parte, sia ne *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, che nel *Capitale*, rispettivamente Engels e Marx criticano uno Stato che non interviene a sufficienza nel limitare la libera concorrenza e a regolamentare l'orario di lavoro. E dunque conclude Losurdo,

mentre liberisti borghesi denunciano come statalista il movimento operaio e socialista, quest'ultimo, soprattutto quello di ispirazione marxista, viene a trovarsi in una situazione per certi versi imbarazzante: se per un futuro più o meno remoto agita la parola d'ordine dell'estinzione dello Stato, in sintonia su questo punto con l'anarchismo, per quanto riguarda invece l'agitazione concreta e quotidiana è costretto a rivendicare l'intervento del potere politico nella sfera economica, scontrandosi con le parole d'ordine semi anarchiche degli interessi costituiti, i quali, in nome della libertà del contratto e dell'iniziativa individuale, rivendicano lo stato minimo¹¹⁶.

Per ciò che invece attiene al futuro ruolo che lo Stato dovrà assumere, se Marx, in *Miseria della filosofia*, associa la scomparsa dell'antagonismo di classe a quella del «potere politico propriamente detto», e in polemica con l'antistatalismo di *Stato e Anarchia*, a proposito del dileguarsi dello Stato deve precisare dello «Stato nell'attuale senso politico»; nell'*AntiDühring*, Engels, fa riferimento alla

¹¹² Losurdo (1998, 35 ss.; 2009, 183).

¹¹³ Losurdo (1990 a, 142-43).

¹¹⁴ Ivi, 147-49.

¹¹⁵ Ivi, 203-5.

¹¹⁶ Losurdo (2009, 204).

permanenza di funzioni di governo solo amministrative delle cose e dei processi produttivi. Mentre nella *Critica del programma di Gotha*, e nella tesi qui sostenuta dell'estinzione dello Stato, il tentativo di sfuggire all'accusa di statalismo proveniente sia dai liberali, sia soprattutto da Bakunin, gioca un ruolo preminente¹¹⁷.

In definitiva, le oscillazioni e la scarsa chiarezza su quale sia il corno dell'alternativa da privilegiare (estinzione dello Stato in quanto tale o solo nell'attuale forma politica), insieme alla realistica e istruttiva fenomenologia del potere, hanno condizionato l'utopia acritica dell'estinzione dello Stato. D'altra parte, proprio questa lucida fenomenologia avrebbe potuto offrire diverse conclusioni. La concettualizzazione della labilità dei confini tra democrazia e dittatura, tra istituzioni liberali rappresentative e stato d'eccezione che Marx osservava negli avvenimenti storici del suo tempo, tanto in Francia quanto in Inghilterra, dimostravano che il passaggio alla dittatura è possibile grazie ad un apparato statale apparentemente più libero ma sempre predisposto per lo Stato d'eccezione, tenuto in piedi anche nei periodi di normalità e pronto a intervenire nei momenti di crisi. Ciò non escludeva che ad essere eliminato nel corso del tempo doveva essere non lo Stato in quanto tale, ma il suo apparato repressivo senza con ciò poter fare a meno della sua funzione di amministrazione della società¹¹⁸.

I limiti del materialismo meccanicistico, dell'anarchismo e della tesi dell'estinzione dello Stato sono invece ben chiari a Gramsci, stimato da Losurdo come la punta più avanzata della riflessione comunista sullo Stato. Nella sua monografia su Gramsci, Losurdo analizza sia gli interventi sull'«Ordine nuovo», che le riflessioni dei *Quaderni*. La soppressione degli Stati nazionali capitalistici non implica la soppressione dello Stato come forma concreta della società umana, perché la società senza Stato è pura astrazione. Se dunque anarchismo e marxismo si escludono, al contrario le analogie possono essere rintracciate tra anarchismo e tradizione liberale: l'affermazione critica secondo cui «tutta la tradizione liberale è contro lo Stato» e «la concorrenza è la nemica acerrima dello Stato» sembra riecheggiare la tesi di Engels del 1845, secondo il quale lo stato minimo sarebbe la forma preferita di stato di una borghesia sfruttatrice che appunto non vuole «limitazioni» e «controlli statali» e probabilmente neanche lo Stato in quanto tale. Con la differenza che Engels non comprende, come Gramsci, che anche la società civile può essere luogo dell'esercizio della violenza e del potere più brutale, come dimostra il suo giudizio sugli Stati Uniti nel 1884, come il paese il cui apparato militare e politico della società tendevano a svanire, cioè una situazione in cui i neri venivano ancora privati dei diritti, e dove la debolezza dello Stato del Sud lasciava spazio al regime del Ku Klux Klan. Contrariamente a quello che ritiene la tradizione liberale e anche quella anarchica, il luogo del dominio non è necessariamente lo Stato, ma può ben essere costituito dalla società civile, la quale, in assenza di adeguate istituzioni statali, è in grado di esercitare la sua violenza in modo più immediato e spietato. L'antistatalismo indiscriminato che identifica Stato con costrizione diventa quindi subalterno all'ideologia liberale che proprio su questa base rifiuta ogni ingerenza sulla proprietà¹¹⁹.

Nei *Quaderni*, Gramsci pone il problema dello Stato nei termini di una forma di organizzazione della società che superando l'antagonismo di classe, sappia fare a meno dell'apparato di repressione, ma tale forma di organizzazione è essa stessa una forma di Stato in cui l'elemento della coercizione si può immaginare che si esaurisca man mano che si affermano elementi di società regolata o Stato etico o società civile. Dunque l'avvento del comunismo come passaggio alla «società regolata» non può essere identificato con l'anarchia. In realtà, secondo Losurdo potrebbe qui aver agito l'influenza di Hegel, secondo il quale le stridenti disuguaglianze proprie della società civile-borghese costituiscono un residuo dello stato di natura e dunque la costruzione della società regolata (dell'avvento del comunismo come passaggio dalla preistoria alla storia) andrebbe intesa come superamento di questo residuo¹²⁰.

¹¹⁷ Sugli influssi epistemologici dell'anarchismo, cfr. Losurdo (1993, 311 ss.).

¹¹⁸ Losurdo (1996 b, 101-107; 1197 b, 185-87; 2009, 209-10).

¹¹⁹ Losurdo (2009, 219-21).

¹²⁰ Ivi, 215-19.

§5.1. Lenin, svolta epistemologica ed eredità del marxismo

Non è un caso che le questioni irrisolte, proprio in quanto irrisolte, accompagnino il processo di apprendimento teorico e pratico di Lenin, e trovino in lui significativi ripensamenti. Losurdo innanzi tutto fa dipendere la radicalizzazione della teoria dell'estinzione dello Stato presente in *Stato e rivoluzione*, dal contesto della guerra imperialistica da Lenin lucidamente denunciata, e dal ruolo che in essa svolgono gli Stati di tradizione liberale quali strumenti feroci di costrizione e morte. Questi condizionamenti fanno appiattare il marxismo sull'anarchismo nella comune visione che entrambi avrebbero dello Stato come organismo dispotico e parassitario, e fa retrocedere Lenin al di qua di tutti quegli aspetti dello Stato che con tutte le oscillazioni Marx e Engels avevano individuato: la forma generale conferita dall'ordinamento giuridico alla violenza, la funzione garantista e la distinzione tra potere e amministrazione.

Ma Lenin, che ha vissuto tutta l'esperienza rivoluzionaria come un faticoso processo di apprendimento, seppe comprendere tanto che la lotta per la sopravvivenza rendeva ineludibile il superamento del «collettivismo della miseria» (Gramsci) caratterizzato dal comunismo di guerra – e dunque il passaggio alla politica economica finalizzata al miglioramento della produzione; quanto l'urgenza di apprendere dalla classe borghese espropriata del potere politico e dagli Stati più avanzati dell'Occidente, i mezzi e le tecniche utili alla gestione amministrativa e allo sviluppo economico (*Meglio meno, ma meglio*), se si voleva colmare il ritardo rispetto ai paesi più avanzati e porre le basi materiali per la costruzione del socialismo. La consapevolezza che la dialettica di classe che aveva visto la borghesia avvalersi della collaborazione della classe aristocratico-feudale espropriata del potere ma pur sempre funzionale all'amministrazione e consolidamento dello Stato, doveva ripetersi nel rapporto tra proletariato e borghesia, è parte di quella svolta epistemologica impressa al marxismo che si configura anche come frattura con il marxismo occidentale e come storica resa dei conti di alcuni suoi presupposti ingenui: l'estinzione dello Stato, la fine dell'economia del denaro, la sfiducia nella scienza-tecnologia, una visione restrittivamente sciovinista dell'idea di nazione.

Non c'è dubbio che rispetto a tali questioni – che non possono essere mai astratte dalla situazione oggettiva di guerra permanente che il capitalismo delle società liberali combatteva contro il primo esperimento socialista della storia –, negli sviluppi successivi della politica sovietica abbiano prevalso due fattori tra loro ineludibilmente destinati a interagire drammaticamente.

Da una parte, l'antistatalismo retrace si è precluso la possibilità di assorbire i punti più alti della tradizione liberale e della rivoluzione francese; insieme all'attesa dell'estinzione dello Stato e del dileguare di ogni conflitto, ha reso impossibile la soluzione del problema della trasformazione in senso democratico del regime sovietico, favorendo al contrario atteggiamenti di stato d'eccezione e sovversivismo permanenti, di attesa escatologica propria dell'anarchismo, incapaci di conferire concretezza e stabilità all'emancipazione delle classi subalterne. Mentre lo stato d'eccezione permanente rilanciava l'utopia, e questa assecondava ulteriormente lo stato d'eccezione¹²¹, la classe dirigente sovietica non riusciva a consolidare il processo rivoluzionario esprimendo la «forma politica duratura del suo dominio», come aveva fatto la borghesia nel corso di un intero secolo (1789-1871); non sapeva coniugare pianificazione statale e incentivi economici, né uscire dallo stato d'eccezione e dell'emergenza. Insomma, parafrasando lo Hegel interprete della Rivoluzione francese, non ha saputo far seguire al Terrore che aveva comunque conservato lo Stato, il Termidoro quale necessario passaggio dallo stato d'eccezione alla sovranità della legge¹²².

Dall'altra parte, però, la stessa questione della costruzione dello Stato e della gestione del potere si andava configurando, nella concreta prassi storica, nella ineludibile mediazione tra la questione coloniale e la questione nazionale, ovvero nel riconoscimento del diritto dei popoli oppressi a

¹²¹ Losurdo (1999 b, 94-95).

¹²² Losurdo (2013, 275-76).

costituirsì quali Stati nazionali indipendenti quale presupposto logico-storico dell'emancipazione politica. Il rovescio dell'antimperialismo di Lenin è dunque l'autodeterminazione delle nazioni oppresse con la quale si compie ogni lotta per la democrazia e la sua universalizzazione, e si conducono le popolazioni barbare a quell'emancipazione politica che i colonialisti e i socialsciòvinisti volevano restringere solo alle metropoli capitalistiche. La rimozione di questa grande lezione, che sembrava inizialmente essere stata compresa da Stalin in polemica con l'internazionalismo sciòvinista, produce prima la rottura con il campo socialista (Jugoslavia, Cina) e poi la sua dissoluzione, la cui spinta finale è giunta proprio da quei paesi nei quali il socialismo era stato esportato.

La portata universalistica della questione nazionale-coloniale rimane la più incompresa e rimossa tra le lezioni leniniane, soprattutto dal marxismo occidentale, dalla sinistra nel suo complesso. Su tale rimozione avviene qualcosa di sorprendentemente coerente con la lettura che riduce la contesa tra liberalismo e comunismo a quella tra libertà negativa e diritti economico-sociali, all'indifferenza dei secondi alla prima; e con la lettura binaria e riduzionistica del marxismo a solo conflitto tra libertà negative e giustizia sociale, tra capitale e lavoro.

Si comprende così perché Losurdo non si sia mai stancato di ricostruire nei suoi testi, attingendo da un apparato di fonti critiche e storiografiche di eccezionale ampiezza, il tragico testo capitalista-imperialista dell'Occidente liberale e borghese inaugurato dall'epoca colombiana e dai suoi orrori: dominio della razza bianca con i suoi imperi europei e americani, campi di concentramento, schiavitù e sterminio, dei pellerossa, dei neri, dei popoli africani e asiatici. Una «lezione di fondo» poi assimilata dal nazismo che a essa esplicitamente si richiama per illustrare la costruzione delle «Indie tedesche», la colonizzazione delle terre degli indigeni, gli *Untermenschen* quali sono ora da considerare gli slavi bolscevichi e gli ebrei¹²³. Una contiguità questa tra imperialismo, società liberali e nazismo, su cui Losurdo non aveva ancora finito di scavare, e che ha il merito di trovare ampio sostegno in quella storiografia del nazismo decisamente avversa alla vulgata della follia collettiva o della eccezionalità tedesca¹²⁴. Sconfitto il Terzo Reich seguiranno gli altri colonialismi in Algeria, Vietnam, Kenya, America Latina, Israele, solo per citare quelli che nel corso del Novecento hanno registrato episodi e scenari di particolare orrore e brutalità, nel caso di Israele tutt'ora in corso.

Questo mondo fatto di schiavitù, semischiavitù, discriminazioni, clausole dell'esclusione sancite dalla legge, doppia giurisdizione, dopo aver ricevuto un primo colpo dalla rivoluzione degli schiavi di santo Domingo, che trasformerà la lotta di emancipazione in una lotta nazionale per l'indipendenza e la piena sovranità dell'isola, sarà messo in crisi solo dalla rivoluzione d'Ottobre e dal movimento comunista per azione diretta o indiretta. Sono i paesi che provengono da questa lotta, le forze antagoniste che l'hanno assecondata, ad aver portato il processo di liberazione verso l'«emancipazione politica compiuta», vale a dire verso il superamento della contraddizione tra fruizione dei diritti civili e politici ristretta alla classe di volta in volta dominante e la conseguente discriminazione fondata sul censo, il sesso, la razza. Emancipazione che a torto Marx pensava come interna al processo di maturazione dell'Occidente borghese, ma che esso nel frattempo non sviluppava se non grazie all'apporto delle forze comuniste e antagoniste, cioè di un marxismo che

¹²³ Ivi, 188-92; Losurdo (2007, capp. III, IV, V; 2014 b, 24-27; 2017, 112-117; 2019, cap. VII).

¹²⁴ Mi riferisco in particolare a Chapoutot J. (2016): «La tesi della eccezionalità tedesca non regge. In termini culturali è sufficiente constatare che, tra le idee naziste avanzate dalla NSDAP, solo un'infima parte è di origine "tedesca" certificata: né il razzismo, né il colonialismo, né l'antisemitismo, né il darwinismo sociale o l'eugenismo sono nati tra il Reno e il Memel» (6). Secondo lo storico, dunque, gli elementi costitutivi di quello che definisce il «testo europeo e occidentale» della de-umanizzazione, non erano stati inventati né dai tedeschi né dai nazisti, quest'ultimi vi aderirono tanto più facilmente in quanto tali elementi avevano sortito già i loro effetti in Occidente (Francia, Usa, Svizzera ecc.). Le prescrizioni in esso enunciate erano considerate dall'epoca «luoghi comuni», «difese e messe in pratica anche altrove». La sola trasgressione che i nazisti rivendicano rispetto al testo principale che essi hanno «incrementato, raccolto e radicalizzato [...] con una brutalità e un'intensità inedite», è l'aggiunta della «soluzione finale» (375-76).

metteva a frutto il cortocircuito tra l'accumulazione originaria analizzata da Marx, il potenziamento imperialistico di tale accumulazione a danno delle libertà fondamentali dei popoli colonizzati, sia interni che esterni all'Occidente, e le guerre. Sicché risulta del tutto fondata e conseguente la chiave di lettura di Losurdo, secondo la quale per seguire il decorso storico dell'universalità occorre partire dalle colonie, dove è emerso il potere discriminante più duro subito dalla maggior parte dell'umanità, per concludere che come la rivoluzione francese si universalizza concretamente con la rivoluzione degli schiavi di Santo Domingo e l'abolizione della schiavitù, così il marxismo, che porta avanti questo processo, si universalizza con le rivoluzioni anticoloniali avviate dall'Ottobre bolscevico (Vietnam, Cina, Cuba, Egitto, Algeria, ecc.) e con l'influenza politica esercitata da quest'ultima anche sull'emancipazione degli afroamericani. Finché a occidente i marxisti continueranno a ignorare o trascurare la portata rivoluzionaria ed epocale di questo scenario mondiale, non finiranno mai di convergere, anche se certo da prospettive opposte, con l'ideologia liberale, interessata a diffondere insieme ad un marxismo dimidiato, concentrato solo sulla contraddizione capitale-lavoro e sulla giustizia sociale, l'immagine di un Occidente trasfigurato, al contrario difensore di quelle libertà civili e politiche a cui il marxismo ancora una volta sarebbe indifferente.

§6. «Una bancarotta morale e intellettuale»: imperialismo, negazionismo, guerra

Ho condotto il discorso sul comunismo di Losurdo, con alcune forzature e importanti manchevolezze, nel punto che ritengo di maggiore urgenza e radicalità. Losurdo ha impiegato le sue energie intellettuali e politiche per ricostruire il faticoso percorso verso l'universalità come processo di apprendimento storico e teorico, dalla prospettiva di un materialismo storico consapevole di sé, come ho cercato di argomentare, che fa incontrare dialetticamente la vicenda storica e teorica liberale e borghese-capitalista e le sue tre grandi clausole dell'esclusione (razza, censo, genere) con quella del comunismo, ovvero del marxismo e dei movimenti che a esso si sono ispirati nell'arco di due secoli, come superamento esso stesso non privo di dilemmi, errori, apprendimenti, delle tre grandi discriminazioni. Questa consapevolezza ci pone di fronte a una questione epistemologica ineludibile, perché chiama in causa la più potente contraddizione oggettiva dell'epoca moderna che fa di quest'ultima una totalità storica non ancora conclusa e superata. La critica del capitalismo e della sua violenza, della sua logica astratta e totalizzante non può prescindere dall'analisi della forza brutale dell'imperialismo e delle sue guerre, e dunque della svolta epistemologica impressa da Lenin al marxismo. Non posso qui approfondire la questione cruciale del superamento dialettico della frattura marxismo occidentale/marxismo orientale che Losurdo auspicava in quello che può essere considerato il suo testamento politico¹²⁵, se non per rimarcare che occorre fare propria la profonda verità insita nel suo discorso, ovvero l'esigenza che il marxismo occidentale sia stimolato ad aggiornare la propria epistemologia all'altezza della questione coloniale-nazionale, come parte integrante della lotta di classe, che in contesti storici extra-occidentali si presenta oggettivamente come unica possibilità per raggiungere l'emancipazione politica e quindi l'emancipazione sociale.

A partire da tale approccio scientifico, si tratta per Losurdo di far agire nel profondo anche la vocazione anti-eurocentrica del marxismo, e in genere di quella tradizione culturale europea che nei suoi momenti più alti ha saputo fare esercizio riflessivo di autocritica riuscendo così ad accedere all'alterità in forme di pieno riconoscimento degli esclusi. Sotto questo aspetto la posta in gioco rimane sempre quella dell'equilibrio tra critica del moderno e sua legittimazione, dell'esercizio critico contro tutte le tendenze nichilistiche interne della stessa cultura europea, e di essere all'altezza della ritraduzione di una stessa eredità¹²⁶.

Anche a voler tracciare solo per sommi capi lo spaccato di crisi successiva alla svolta degli anni 1989/91, dal comunista Losurdo colto con sorprendente acutezza e completezza, con le sue guerre

¹²⁵ Per un approfondimento di questo punto rinvio a Fabrizio (2017).

¹²⁶ Losurdo, *Il nemico principale si trova nel proprio continente?* (2019, 229-30).

neocoloniali, le diseguaglianze crescenti, la crisi delle democrazie, non può essere eluso che, in assenza di un blocco storico capace di aggredirlo o contenerlo, questo passaggio storico ha dato nuova linfa all'imperialismo americano, all'ideologia della *pax americana* quale estensione della dottrina Monroe su scala planetaria, del suo dominio economico, militare e politico con il suo linguaggio dell'impero ("operazioni di polizia internazionale", "guerra umanitaria", "interventismo democratico"), con la sua manipolazione moralistica dello scontro internazionale come lotta tra democrazia e autocrazie, con le sue guerre per procura, le sue operazioni di *regime change*, con il suo disprezzo del ruolo dell'Onu e delle sue risoluzioni, dei vincoli sanciti dal diritto internazionale percepiti come rigidi limiti alla propria missione. L'osservazione dei fatti e la loro collocazione entro una nuova fase della lotta di classe quale è quella che la reazione neo-colonizzatrice ha scatenato contro lo straordinario sviluppo dei paesi emergenti (innanzi tutto la Cina) ovvero contro il superamento della «grande divergenza» tra le nazioni, non impedisce a Losurdo, avversario acerrimo della riduzione economicistica del marxismo, di indagare sempre il nucleo ideologico-simbolico che agisce nei nuovi meccanismi di dominio. Se pertanto «l'ideologia "umanitaria" ed "etica" attraversa in profondità la storia della tradizione coloniale e imperiale, la storia del dominio in quanto tale»¹²⁷, e se in passato ricorreva alla contrapposizione tra lo spazio sacro della civiltà e quello profano della barbarie rappresentato dalle popolazioni colonizzate, ora per legittimarsi l'esercizio della «sovranità dilatata» si appella a un'«ideologia più sottile»¹²⁸. Senza rinunciare alla delimitazione etnocentrica tra civiltà e barbarie, ne ha modificato i termini distorcendo la morale dei diritti umani quale vincolo superiore alla norma di diritto internazionale che sancisce l'invulnerabilità degli Stati e la loro eguaglianza. Il paese o la civiltà che ritiene di rappresentare la causa morale di quei diritti, avoca a sé il ruolo di giudice e protettore, spargendo morte e distruzione, in spregio del *rule of law* e della giustizia internazionale. È un etnocentrismo la cui esaltazione è inversamente proporzionale al conclamato disconoscimento dell'eguaglianza tra le nazioni e dei popoli, della lotta per un autonomo sviluppo economico intrapresa dai paesi che si sono liberati almeno sul piano politico dal giogo coloniale. Un etnocentrismo che proclama un giudizio negativo infinito ogni volta che un embargo, bombe "intelligenti", punizioni collettive si scatenano sulle popolazioni civili¹²⁹.

L'ultima guerra genocidaria che Israele sta commettendo a Gaza e in Cisgiordania con l'attivo supporto militare, economico-politico e ideologico degli Stati Uniti e dell'Occidente al suo seguito, davanti agli occhi inorriditi e impotenti del mondo, e soprattutto delle nuove generazioni, si nutre ed è espressione di questo contesto, lo presuppone e lo alimenta. Essa fa certamente cadere ancora una volta l'ultima maschera del mito che identifica la causa della democrazia con quella della pace, mito consacrato dalla nuova ideologia americana della guerra¹³⁰; e conferma il ruolo giocato dal tritico capitalismo-imperialismo-guerra, ma non meno la prassi di un empirismo assoluto, di un nominalismo antropologico e suprematista che non si accontenta neanche più di ricorrere all'ideologia più sottile. Esso, infatti, consacra la propria particolare empiria proclamandosi unico detentore del diritto di esistere e nessun diritto di resistenza al proprio altro, sul quale si scatena «l'uso terroristico della categoria di terrorismo», che proprio in Palestina «tocca il suo apice» da circa un secolo, persino se ai bambini che lanciano le pietre l'esercito israeliano è chiamato a reagire con metodi che vanno dalle punizioni corporali all'uccisione¹³¹. Tale particolarismo assoluto si erge al di sopra delle convezioni internazionali mai rispettate, ed è a sua volta un nominalismo assoluto che non si relaziona con nessun vincolo posto dalla storia universale, se non quello dell'uso strumentale della Shoah per affermare il proprio autoreferenziale suprematismo e la propria immunità alla punibilità e responsabilità del crimine. Finanche il proprio suprematismo del dolore e del male subito, come se la tragedia immane caduta sugli ebrei possa fungere da relativizzazione e quindi deumanizzazione del

¹²⁷ Losurdo (1999 a, 188).

¹²⁸ Losurdo (2016, 229 ss.).

¹²⁹ Losurdo (2007, 13; 2016, 291-318).

¹³⁰ Losurdo (2016, 269 ss.).

¹³¹ Losurdo (2007, 41), per l'uso strumentale e ideologico del termine terrorismo *cfr.* 3-42.

dolore degli altri. Tale nominalismo assoluto stabilisce il confine tra spazio sacro dei signori e spazio profano dei barbari spostando di giorno in giorno la “linea rossa” che definisce la legittimità dei massacri, fino dove sia da estendere la categoria dei terroristi che meritano di essere soppressi e al contrario sia da restringere quella dei democratici legittimati a sopprimerli. La paradossalità di questa delimitazione escludente e razzista giunge a forme inaudite di esclusione che coinvolgono persino gli ebrei israeliani o della diaspora che criticano il sionismo o le sue attuali degenerazioni, in un reciproco scambio di accuse con le quali i sionisti tacciano di antisemitismo gli ebrei antisionisti, mentre questi ultimi tacciano di vero antisemitismo i primi. Rimane il fatto che tali pratiche richiamano un potere che sovraneamente decide sempre in base alla stessa logica denunciata da Lenin, secondo la quale le potenze coloniali non hanno mai presentato le loro spedizioni come guerre di aggressione, in ragione del fatto che vige a monte un disconoscimento preventivo dell’umanità degli oppressi¹³².

Nella questione palestinese e nelle reazioni che negano non solo il genocidio in corso, ma l’intero sistema di apartheid documentato da organismi internazionali¹³³, movimenti e associazioni per la pace¹³⁴, intellettuali e storici di alto profilo accademico, da illustri personaggi come Jimmy Carter o Mandela richiamati alla memoria quali paladini della democrazia e della libertà ma poi puntualmente ignorati nelle loro accorate denunce dell’apartheid israeliano, –, in queste reazioni si inverte ancora una volta la questione epistemologica che lega il discorso sulla «democrazia del popolo dei signori» con il colonialismo e le clausole dell’esclusione.

Nel 2009 Losurdo giustamente rimarcava che sebbene la Ue giochi un «ruolo ignobile» al cospetto della tragedia palestinese, quest’ultima «non può essere pensata senza l’imperialismo americano e il colonialismo israeliano»¹³⁵. Israele come gli Usa, un’equazione che più che ripetere una stessa identica storia, evoca però una stessa rimozione: il paese che si autoproclama “la più antica democrazia del mondo” e il paese che si autoproclama “unica democrazia del Medioriente” esercitano lo stesso silenzio rispettivamente l’una sul genocidio delle popolazioni indigene e sulla schiavitù dei neri, l’altra sul misconoscimento delle libertà di tutti palestinesi, di Cisgiordania e Gerusalemme Est, di Gaza, dei residenti in Israele, dei rifugiati espulsi dalle varie Nakba. Tale silenzio, nota Losurdo, è «tipico dei miti di fondazione degli imperi»¹³⁶; in entrambi i casi, le libertà degli esclusi dallo spazio sacro della limitazione della legge e della certezza del diritto, non sono prese in considerazione, ovvero la ragion d’essere delle libertà degli inclusi va di pari passo con la violenza indiscriminata a danno degli esclusi¹³⁷.

Siamo di fronte ad una reiterata forma di «negazionismo», categoria che giustamente Losurdo ritiene debba essere usata per la politica o la pubblicistica che nega, rimuove o giustifica gli olocausti coloniali, e tutte le pratiche di sospensione delle garanzie giuridiche, i trattamenti inumani, le torture delle centinaia di detenuti così a Guantanamo come in Iraq, in nome di una guerra al terrorismo che ripete in forme diverse l’ideologia ufficiale del colonialismo e delle sue vittime¹³⁸. E oggi, dobbiamo aggiungere, nega e quindi giustifica il genocidio in corso.

Il negazionismo degli Usa e dell’Occidente «vuole per l’appunto rimuovere il carattere *Herrenvolk* della democrazia», «affinché possa continuare a legittimare una politica di guerra e di dominio». Esso agisce anche nel caso del conflitto israelo-palestinese laddove la ragione del sostegno a Israele vorrebbe giustificarsi invocando la sua definizione di “unica democrazia del Medioriente”, ma questo

¹³² Ivi, 42.

¹³³ Mi riferisco innanzi tutto al primo Rapporto della Commissione ESCWA a cura di Richard Falk e Virginia Tilley, *Israeli Practices towards the Palestinian People and the Question of Apartheid*, del 2017, ritirato appena dopo la pubblicazione su richiesta di Israele; a cui sono seguiti quello di Human Rights Watch del 2021 e di Amnesty International del 2022.

¹³⁴ Jewish voice for peace, B’Tselem, Parents Circle – Families Forum, Yesh Din – Volunteers for Human Rights, BDS - Boycott, Divestment, Sanctions, solo per citare le più note.

¹³⁵ Losurdo (2019, 228).

¹³⁶ Losurdo (1999 a, 192).

¹³⁷ Losurdo (2007, 269).

¹³⁸ Ivi, 262, 265.

sostegno altro non rivela che una potente mistificazione: «il silenzio sul fatto che a poter godere di essa è soltanto il popolo dei signori fa sì che il richiamo agli ideali della democrazia serva non a mettere in discussione bensì a legittimare la tragedia inflitta al popolo palestinese»¹³⁹.

E allora tale negazionismo è tanto più terribile e deumanizzante nel perpetrare una forma di colonialismo classico, quale è quella del colonialismo di insediamento di una «democrazia per il popolo dei signori», ovvero una etnocrazia che pratica espropriazione di terre, limitazioni della libertà di movimento, controllo nell'accesso alle risorse basilari, detenzioni amministrative anche su minori, umiliazioni, uccisioni indiscriminate¹⁴⁰. E lo è tanto di più perché viene sostenuto e incentivato nel mentre avanza il processo di emancipazione degli oppressi e della decolonizzazione che ha caratterizzato il '900, e con esso il principio di autodeterminazione dei popoli, le regole del diritto internazionale, le Convenzioni di Ginevra, che rimangono nelle loro aspirazioni pur sempre avanzamenti storici, spazi di neutralizzazione dei brutali rapporti di forza in direzione dell'universalità e del riconoscimento di popoli e persone. Tanto più terribile e deumanizzante è quel negazionismo che si autoperpetua mentre l'accesso alle analisi storiche che rovesciano l'autorappresentazione dominante è sempre più possibile; mentre si diffonde l'informazione attraverso l'attivismo di intellettuali, movimenti, associazioni, attraverso le testimonianze scioccanti dei protagonisti o degli obiettori di coscienza dell'esercito israeliano, le indagini giornalistiche dei media più indipendenti, e la lista potrebbe continuare fino all'ultima inchiesta della Corte internazionale di giustizia. Ciò che accomuna questi sforzi della società civile è il tentativo di neutralizzare il rovesciamento delle parti tra oppressi e oppressori, tra gli occupanti e gli occupati, che Losurdo definiva «parte integrante dell'ideologia coloniale» con la sua perenne «trasformazione della vittima in minaccia incombente», come è successo ai pellerossa, ai neri, ai cinesi, quali sono ora i barbari orientali che da vittime di un'occupazione diventano “terroristi” e “antisemiti”¹⁴¹, con una gradualità che passo dopo passo ha raggiunto l'apice della de-specificazione.

Mentre accade tutto ciò, e le carneficine vengono riprese e diffuse in diretta dai social media, l'Occidente liberale (Usa, Israele e Ue) reagisce con tutti i crismi di una forza imperialista: rimozione della storia e del colonialismo, negazionismo dell'apartheid e del genocidio, repressione delle proteste, violazione delle libertà costituzionali, maccartismo, manipolazione dei mass media, censura, denigrazione, emarginazione e interdizione dallo spazio sacro della dialettica politica di intellettuali, giuristi, storici che da decenni denunciano con le loro ricerche i fondamenti etnocratici del regime politico israeliano, le pratiche di «sociocidio», «etnocidio», «pulizia etnica» di cui l'ultima guerra è solo l'ennesima manifestazione¹⁴².

Il sospetto di antisemitismo per ogni posizione di critica assunta verso Israele, lungi dal rompere con l'antisemitismo dimostra piuttosto la continuità con il razzismo coloniale¹⁴³, mentre

¹³⁹ Ivi, 269.

¹⁴⁰ A descrivere Israele come una democrazia *Herrenvolk* è stato innanzi tutto Kimmerling: «Dal 1967 Israele governa direttamente, e dal 1994 indirettamente, su milioni di residenti arabi a cui mancano tutti i diritti civili e i diritti umani più elementari. Poiché questa situazione è stata istituzionalizzata. Israele ha cessato di essere uno stato democratico ed è diventato una democrazia *Herrenvolk* – un regime in cui i cittadini godono di pieni diritti e i non cittadini non ne hanno alcuno. Le leggi di Israele sono diventate le leggi di un popolo padrone e la moralità israeliana la moralità dei signori della terra» (2002).

¹⁴¹ Losurdo (2007, 186, 241-243).

¹⁴² Nel 2014, nel pieno dell'operazione “Margine protettivo”, Nurit Peled, nota per le sue ricerche accademiche nel campo della costruzione razziale della israelicità, scrive un appello indirizzato all'Unione Europea nel quale usa i termini «genocidio», «pogrom», «massacro» (*Genocide in Gaza, pogroms and massacres in the West Bank*) per rappresentare i crimini israeliani (2014 a). Nel settembre dello stesso anno tiene un discorso al Parlamento europeo in cui usa parole cadute nel vuoto, ben consapevole da linguista quale sia il loro peso e significato: «Questa non è una guerra. È un sociocidio, la distruzione di tutta una società- è un etnocidio, la distruzione di un gruppo etnico intero- e per i palestinesi è un olocausto» (2014 b).

¹⁴³ Del tutto condivisibile è l'analisi storica e filosofica con la quale Losurdo confuta la tesi della linea di continuità tra giudeofobia religiosa e antisemitismo razziale, la cui genesi va piuttosto rintracciata nel razzismo coloniale e in particolare nella sua forma anticamitica. *Cfr.* Losurdo (2007, cap. IV, in particolare 146 ss.; 1999 c).

l'indifferenza al trattamento inflitto al popolo palestinese è la prova del collasso culturale e politico della coscienza critica occidentale. Il rifiuto pregiudizievole della parola e della pratica di genocidio per decifrare i crimini commessi nel corso della guerra – proposta tanto dai capi d'accusa del Sud Africa quanto dalla Relatrice speciale Onu Albanese nel suo ultimo rapporto sul genocidio in corso – da parte di intellettuali e politici che dichiarano di ispirarsi ai valori della sinistra, è un altro sintomo di un tempo decisamente perverso. Giustamente in prima linea nel denunciare l'autoritarismo delle nuove destre populiste al potere in Italia e in Europa, le politiche discriminatorie sui migranti, il trattamento inumano inflitto loro nei centri di detenzione amministrativa, la selezione e l'interdizione al loro ingresso nello spazio sacro europeo soggetto a meri calcoli di produttività economica, essi poi tacciono, negano o rifiutano esplicitamente di riconoscere la realtà dell'apartheid o dello stesso genocidio, termini da cui Israele dovrebbe essere risparmiata per una sorta di immunità sacrale. Assistiamo alla replica, ad un livello ancora più grave e disumanizzante, della «bancarotta morale e intellettuale» della sinistra, denunciata da Losurdo a proposito delle guerre coloniali post-guerra fredda¹⁴⁴.

La radice del sostegno ai crimini di Israele è ancora una volta chiara. Michèle Sibony ha chiarito molto bene che essa va cercata nella negazione del contesto che li rende possibili: «la pervicace negazione del contesto coloniale in cui nasce il 7 ottobre è essa stessa una reazione coloniale»¹⁴⁵. È una testimonianza molto istruttiva, di un'ebrea dell'esilio che denuncia la rimozione ideologica del passato colonialista, mai veramente conosciuto ed elaborato, e potremmo aggiungere punito, condannato da una Norimberga coloniale capace di rendere giustizia ai popoli colonizzati e di inchiodare alla memoria storica le pratiche di deumanizzazione perpetrate dall'Occidente liberale di volta in volta in cerca del proprio “spazio vitale”. Tanto più necessaria per rovesciare quella memoria selettiva che ha finito per gerarchizzare le vittime, all'apice delle quali vi sono quelle ebreo-europee e a fronte delle quali tutte le altre sono relativizzate o cancellate. Tutto ciò, sostiene Sibony, «a beneficio della giustificazione del sionismo e di tutte le sue azioni». Ovviamente non si tratta di proporre un'operazione di rovesciamento della gerarchia e di relativizzazione dell'ebraicidio, ma di declinare la memoria della Shoah in senso universalistico, pieno e conseguente.

La reazione coloniale al genocidio in corso ci restituisce allora un negazionismo perpetuo; mentre nega il colonialismo (Israele unica democrazia del Medio Oriente) lo potenzia, mentre entra in contraddizione con l'universalismo reagisce con più colonialismo, più apartheid, più sterminio. Siamo decisamente testimoni di un *unicum* nella storia contemporanea, senza poter vantare alcuna innocenza.

Per comprenderlo e combatterlo, occorre sbarazzarsi delle letture in chiave naturalistica o razziale del conflitto e portare avanti quello che Losurdo chiamava «recupero laico della storia». Esso implica lo sforzo di abbandonare anche il mito delle identità immobili e perenni, del confine eterno tra oppressi e oppressori che non si lascia definire una volta per sempre da una linea etnica; non c'è infatti un popolo o un gruppo etnico o razziale, siano essi i neri o gli ebrei «che sia martire in modo permanente e sotto ogni aspetto»¹⁴⁶. È con questo metodo che egli ha indagato con estrema cura¹⁴⁷ anche la lunga storia della cooptazione degli ebrei nello spazio sacro della comunità e civiltà bianca (greco-romana-ebraico-cristiana), di cui il risarcimento morale dell'orrore della Shoah è certamente il momento risolutivo, sebbene tale cooptazione sia andata «di pari passo con l'esclusione degli islamici». Anche in questo caso quindi il processo di inclusione si intreccia con quelli di esclusione:

¹⁴⁴ Losurdo (1999 a, 189; 2014 a). Non è questa l'occasione per controbattere puntualmente alle varie prese di posizione di Settis, Di Cesare, Habermas, per citare le più note; nel frattempo se ne può sempre auspicare il ravvedimento.

¹⁴⁵ Sibony (2024).

¹⁴⁶ Losurdo (2007, 179, 184).

¹⁴⁷ Ivi, cap. IV.

l'inclusione di Israele nell'ambito dell'Occidente e dell'autentica civiltà è l'altra faccia della medaglia della permanente esclusione a danno degli arabi. Affacciatosi al tramonto del Medioevo, ben prima dell'antisemitismo razziale propriamente detto, il razzismo coloniale continua a essere un passato che stenta a passare¹⁴⁸.

Alla luce della storia di Israele, e dell'evoluzione del conflitto da arabo-israeliano a israelo-palestinese avvenuto con la Guerra dei sei giorni del 1967, la categoria di «arabi» si rivela forse troppo larga. Israele è diventata la versione mediorientale della «democrazia del popolo dei signori», da quando il suo progetto coloniale è potuto convergere con la sostituzione degli Stati Uniti al dominio coloniale britannico e francese in Medio Oriente. Come ci viene illustrato da una prospettiva di economia politica e di classe, gli interessi dell'imperialismo americano nell'area per il controllo del petrolio, resi più complicati dalle rivolte anticoloniali a partire dall'Egitto di Nasser, poggiano su due pilastri, quello israeliano a partire dalla vittoria conseguita nella Guerra dei sei giorni, e quello delle monarchie del Golfo¹⁴⁹. L'alleanza tra Usa e Israele, ovvero il sostegno economico e militare dei primi al secondo in funzione di baluardo a protezione degli interessi americani nella regione, in cambio del quale esso riceve incondizionato sostegno al proprio colonialismo di insediamento, è dovuto passare, come ci viene spiegato, per la normalizzazione delle relazioni commerciali e diplomatiche di Israele con gli stati arabi e il suo sviluppo economico su scala globale. Vengono indicati due svolte storiche importanti: gli accordi di Oslo, che lungi dal configurarsi come favorevoli alla pace e alla libertà dei palestinesi, hanno al contrario consentito di portare avanti il progetto di espansione avviato con la guerra del '67; e gli ultimi accordi di Abramo¹⁵⁰.

Ancora una volta il nesso capitalismo-imperialismo-colonialismo-guerra rivela tutta la sua brutalità e ci restituisce in tre eventi la gradualità della cooptazione, quanto meno economica, di una buona percentuale del mondo arabo che probabilmente nell'immediato futuro potrebbe essere allargata alla componente saudita, ma da cui sono esclusi tanto i palestinesi ciclicamente massacrati, quanto l'Irak e l'Iran. Il primo, possiamo aggiungere, disintegrato con la Seconda guerra del Golfo, il secondo assunto a nemico assoluto dell'Occidente sul quale incombe la minaccia dell'attacco israeliano. Ed ecco ritornare in azione, in questo scenario di disorientamento quasi nichilistico, la metamorfosi dell'ideologia più sottile che rovescia i baluardi degli interessi americani in baluardi della democrazia. La guerra dell'aggressore coloniale e del suo leader, accusati di crimini contro l'umanità e sotto i quali si cela il baluardo americano nella regione, viene consacrata quale guerra della democrazia e della civiltà, contro Hamas e l'Iran.

L'autore sopra citato ci invita a non perdere di vista il motivo del sostegno americano e bipartisan a Israele e alle sue guerre criminali, il rafforzamento che il colonialismo israeliano ha conferito all'imperialismo americano, ma anche il «relativo declino dell'influenza politica, economica e militare degli Stati Uniti nella regione», nonché «la crescente interdipendenza tra gli Stati del Golfo e la Cina/Asia orientale». Infine, il ruolo che la lotta palestinese può svolgere nel cambiamento politico del Medio Oriente, il suo legame con le «altre lotte sociali progressiste nella regione», che la pongono in una situazione centrale nella lotta contro gli interessi imperialistici in Medio Oriente¹⁵¹.

Per quanto si debba prescindere dalla naturalizzazione del conflitto, nel caso del Medioriente, osservava Losurdo, fa parte integrante dell'ideologia dominante il «mito dell'antisemitismo universale e perenne» che si rivela effettivamente come il maggior ostacolo alla comprensione della verità storica, del colonialismo di insediamento e della sua carica brutale. A poco serve denunciare la

¹⁴⁸ Ivi, 201, 234 ss., 272.

¹⁴⁹ Hanieh (2024).

¹⁵⁰ «La prigionia a cielo aperto che è oggi Gaza è essa stessa una creazione del processo di Oslo: un filo diretto collega i negoziati di Oslo al genocidio a cui stiamo ora assistendo» (Ivi). Il quadro che qui viene ricostruito ci sembra molto coerente con la tormentata storia dei tentativi di pace guidati dalla *pax americana*, ovvero con la progressiva marginalizzazione della questione palestinese: Aruri (2013).

¹⁵¹ Hanieh (2024, Pensare al futuro)

carica discriminante insita nell'equiparazione tra antisemitismo e antisionismo o critica di Israele, che rovescia una categoria di condanna della gerarchizzazione dei popoli nella protezione esclusiva e privilegiante dalla critica concessa a uno solo¹⁵². Anche in questo caso, un materialismo storico all'altezza del proprio tempo, e che voglia incidere nel tortuoso cammino verso l'universalità, avrebbe tutti gli strumenti per aggredire questo costruito senza mai perdere di vista l'analisi storica e filosofica, una visione della totalità politica e delle sue contraddizioni con cui intercettare tutte le discriminazioni, le loro reciproche interconnessioni e i possibili scenari di lotta.

BIBLIOGRAFIA

- Andreozzi G. (2021), *Hegel dopo Losurdo: libertà e ontologia dell'essere sociale* in «Materialismo Storico», 1, X: 83-117.
- Azzarà G. S. (2019), *La comune umanità*, Napoli: La Scuola di Pitagora.
- , Ercolani P., Susca E. (2020), (a cura di), *Domenico Losurdo tra filosofia, storia e politica*, Napoli: La Scuola di Pitagora.
- Aruri Nasser H. (2013), *Un broker disonesto. Gli Stati Uniti tra Israele e la Palestina* (2003), tr. it. Milano: Il Ponte
- Burgio A. (2020), *Critica della ragione razzista*, Roma: DeriveApprodi
- Cerroni U. (1970), *Il marxismo in Italia*, in «Rinascita», XXVII, 28: 21.
- Chapoutot J. (2016), *La legge del sangue. Pensare e agire da nazisti* (2014), tr. it., Torino: Einaudi.
- Colletti L. (1975), *Materialismo e dialettica*, in *Intervista politico-filosofica*, Bari: Laterza, 63-113.
- (1980), *Contraddizione dialettica e non-contraddizione*, in *Tramonto dell'ideologia*, Roma-Bari: Laterza, 87-161.
- Fabrizio E. (2015), *Orientarsi nel labirinto della lotta di classe*, in «Dialettica&Filosofia», 9: <https://www.dialetticaefilosofia.it/archivio-1.html>.
- (2017), *Il marxismo occidentale. L'ultimo libro di Domenico Losurdo*, in «Marxismo Oggi on line»: <https://www.marxismo-oggi.it/recensioni/libri/205-il-marxismo-occidentale-l-ultimo-libro-di-domenico-losurdo> [ultima visualizzazione 20/06/2024].
- Fistetti F. (2006), *La crisi del marxismo in Italia. Cronache di filosofia politica*, Genova: il Melangolo.
- Gargani M. (2016), «Una teoria generale del conflitto sociale». *Lotte di classe, marxismo e relazioni internazionali. Una intervista a Domenico Losurdo*, in «Filosofia italiana», XI, 1: 1-12 <https://filosofia-italiana.net/>.
- Kimmerling B. (2002), *A matter of conscience: Israeli democracy's decline*, in «International Herald Tribune», April 3: <https://www.nytimes.com/2002/04/03/opinion/IHT-a-matter-of-conscience-israeli-democracys-decline.html?smid> [ultima visualizzazione 30/05/2024].
- Hanieh A. (2024), *Why the fight for Palestine is the fight against U.S. imperialism in the region*, in “Mondoweiss”, 14 giugno: <https://mondoweiss.net/2024/06/why-the-fight-for-palestine-is-the-fight-against-u-s-imperialism-in-the-region/> [ultima visualizzazione 18/06/2024].
- G. W. F. Hegel (2020), *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale* (1989), a cura di D. Losurdo, Napoli: La Scuola di Pitagora.
- Losurdo D. (1986), *Lukács e la distruzione della ragione*, in Losurdo D., Salvucci P., Sichirollo L. (a cura di), *György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, Urbino: QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici): 135-161.
- (1987 a), *Contraddizione oggettiva e analisi della società. Da Kant a Marx*, in G. Cazzaniga G. M., Losurdo D., Sichirollo L. (a cura di), *Marx e i suoi critici*, Urbino: QuattroVenti (Istituto

¹⁵² Losurdo (2007, 151).

Italiano per gli Studi Filosofici): 7-22.

- (1987 b), *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Milano: Guerini e Associati.
- (1989), *Vincenzo Cuoco, la rivoluzione napoletana del 1799 e la comparatistica delle rivoluzioni*, in «Società e storia», XII, 46, 1989: 895-921.
- (1990 a), *L'égalité e i suoi problemi*, in Burgio A., Losurdo D., Texier J. (a cura di), *Egalité/Inégalité*, Urbino: QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), 139-150.
- (1991), *L'engagement e i suoi problemi*, in Cazzaniga G. M., Losurdo D., Sichirolo L. (a cura di), *Prassi. Come orientarsi nel mondo*, Urbino: QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici): 105-130.
- (1993), *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (1994), *La Seconda Repubblica. Liberismo, federalismo, postfascismo*, Torino: Bollati Boringhieri.
- (1996 a), *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Roma-Bari: Laterza.
- (1996 b), *Fenomenologia del potere: Marx, Engels e la tradizione liberale*, in A. Burgio-D. Losurdo (a cura di), *Autore Attore Autorità*, Urbino: QuattroVenti (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici): 83-107.
- (1996 c), *Realismo e nominalismo come categorie politiche*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 2, giugno: 211-223.
- (1997), *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Roma: Gamberetti.
- (1998), *Il peccato originale del Novecento*, Roma-Bari: Laterza.
- (1999 a), *Panama, Irak, Jugoslavia: gli Usa e le guerre coloniali del XXI secolo*, in «I Quaderni. Trimestrale dell'Istituto Gramsci Marche», *Interpretazioni della guerra, politiche per la pace*, 33-34: 187-198.
- (1999 b), *Fuga dalla storia? Il movimento comunista tra autocritica e autofobia*, Napoli: La Città del Sole.
- (1999 c) *L'ebreo, il nero e l'indio nella storia dell'Occidente*, in «Giano. Pace ambiente problemi globali», 33, maggio-agosto: 103-56.
- (2001), *Ipocondria dell'impolitico. La critica di Hegel ieri e oggi*, Lecce: Milella.
- (2003), *Per una critica della categoria di totalitarismo (2002)*, in Ceretta M. (a cura di), *Bonapartismo, cesarismo e crisi della società. Luigi Napoleone e il colpo di Stato del 1851*, Firenze: Olschki, 167-196.
- (2005), *Controstoria del liberalismo*, Roma-Bari: Laterza.
- (2007), *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*, Roma-Bari: Laterza.
- (2008), *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Roma: Carocci.
- (2009), *Marx e il bilancio storico del Novecento (1993)*, Napoli: La scuola di Pitagora.
- (2010), *Hegel, Marx e l'ontologia dell'essere sociale*, in «Critica Marxista», 5: 40-49.
- (2011), *Hegel e la libertà dei moderni (1988)*, Napoli: La scuola di Pitagora.
- (2013), *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Roma-Bari: Laterza.
- (2014 a), *La sinistra assente. Crisi, società dello spettacolo, guerra*, Carocci: Roma.
- (2014 b), *Stalin e Hitler: fratelli gemelli o nemici mortali?*, in «Historia Magistra», 15: 15-29.
- (2016), *Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*, Roma: Carocci.
- (2019), Introduzione e Nota biografica a Marx K., Engels F., *Manifesto del partito comunista*, (1999), tr. it., Roma-Bari: Laterza, VII-LIII.
- (2017), *Il marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere*, Roma-Bari: Laterza.
- (2019), *Imperialismo e questione europea*, a cura di E. Alessandrini, Napoli: La Scuola di Pitagora.
- (2021), *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*, a cura di G. Grimaldi, Roma: Carocci.

- Marx K. (1974), *La guerra civile in Francia*, a cura di P. Togliatti, Roma: Editori Riuniti.
- Peled N. (2014 a), *Lettere dall'entrata dell'Inferno*, tr. it. a cura di AssoPacePalestina:
<https://www.assopacepalestina.org/2014/07/18/lettera-dallentrata-dellinferno-di-nurit-peled-el-hanan/> [ultima visualizzazione 20/06/2024].
- (2014 b), *Discorso al Parlamento europeo*, tr. it. a cura di AssoPacePalestina:
<https://www.assopacepalestina.org/2014/11/19/discorso-di-nurit-peled-elhanan-al-parlamento-europeo/?fbclid> [ultima visualizzazione 20/06/2024].
- Petrucciani S. (2022), *Pensare con Marx. Interpretazioni e letture*, Roma: Carocci.
- Prospero M. (2022), *Democrazia, bonapartismo, populismo*, in «Materialismo storico», 1, XIII: 24-29.
- Rawls J. (1997), *Una teoria della giustizia* (1999), tr. it., Milano: Feltrinelli.
- Sibony M. (2024), *Come possiamo resistere?*, in “rproject-anticapitalista”, 11 giugno:
<https://rproject.it/2024/06/come-possiamo-resistere/> [ultima visualizzazione 20/06/2024].
- Sichirolo L. (1998), *Hegelian*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 53, 3: 547-556.

Dal rifiuto dell'universalità hegelomarxista alla frantumazione postmoderna delle identità: sputando troppo su Hegel si finisce prima o poi per sputare anche su Diotima

Stefano G. Azzarà, Università di Urbino, giuseppe.azzara@uniurb.it

Abstract

Differentialist feminism has recently expressed concerns about the "gender fluid theory" and the claims of the "LGBT avant-gardes", who even contest the use of the word "woman" in the name of a non-binary conception of gender relations. According to Cavarero, these movements strengthen patriarchy and erase the history of feminism, reducing women to "containers" in the procreation industry and undermining two centuries of struggles. The thesis exposed in the essay is that we are here in the presence of a sort of "nemesis of postmodernism", which – part of the neoliberal counter-revolution – has systematically deconstructed historical emancipatory identities and alliances, privileging individualism and difference. This procedure also influenced feminism, which moved from the request for equality to that of valorising sexual difference. As Domenico Losurdo noted, there is an objective contradiction between equality and difference in every emancipationist movement. The claim for égalité transforms at a certain point, in the context of every radicalization dynamic, into a proud claim for identity differences, thus risking naturalizing them and hardening the boundaries between groups. This discourse, although it has its own logic that must be recognized, if taken to the extreme can compromise the idea of universal equality and the construction of an inclusive democracy. Exasperated nominalism is in fact the epistemological counterpart of the political inability to build a unitary project of emancipation. A dialectical understanding of political-social dynamics, however, helps to hold together the recognition of differentialist claims and the search for common ground of universal political action.

Keywords

Feminism; Gender Theory; Postmodernism; Equality; Difference.

Premessa

In un'intervista rilasciata al giornale liberista-conservatore "Il Foglio", la filosofa Adriana Cavarero – una delle maggiori teoriche italiane del femminismo della differenza sessuale – ha espresso di recente le sue preoccupazioni per gli sviluppi della «teoria del gender fluid» e per le rivendicazioni politiche maturate in seno alle «avanguardie lgbt»¹. In questa composita «galassia», dice, è emersa via via una profonda «polemica» nei confronti del femminile e persino una volontà di censura «verso l'uso della parola donna». Nella «neolingua» che questo movimento va proponendo – con un'arroganza rafforzata dalla sintonia con le dinamiche linguistiche di stampo terrorista del "politicamente corretto" oggi dominante –, sarebbe «vietato dichiarare che i sessi sono due» e sarebbe vietato soprattutto – appunto – «l'uso della parola donna». La quale «non può essere detta né scritta», perché implicherebbe la cancellazione escludente, repressiva e genocidaria (non dissimile da quella operata dalla «destra», dai «conservatori» e dai «neocattolici») della sussistenza di una pluralità indefinita e cangiante di distinti orientamenti «intersex» e delle rispettive autopercezioni di genere, ciascuna con la propria legittimità e i propri diritti (in primo luogo il diritto alla genitorialità, tramite quella pratica che dai fautori viene chiamata "gestazione per altri" mentre dai detrattori è denigrata come "utero in affitto").

Ecco, perciò, che queste frange «vogliono che non si dica che le donne partoriscono, ma che "le persone con utero" partoriscono», e così via. E si propongono di rompere, mediante i loro divieti

¹ Tavella (2023).

morali, la «gabbia teorica» che sarebbe sottesa a quella visione binaria del mondo che si attarda a nominare i “maschi” e le “femmine” e della quale il femminismo sarebbe appunto complice.

Nel respingere al mittente tali accuse, Cavarero scava nel significato filosofico di queste posizioni. Le quali non solo attesterebbero il proposito “consumeristico” e “ultracapitalistico”, da parte degli Lgbt, di trasformare in diritto ogni desiderio (anche momentaneo), ma costituiscono a suo avviso una vera e propria «operazione metafisica», in quanto a sua volta «fondata sulla cancellazione della realtà e della percezione», ossia sulla rimozione di una «fattualità» attestata anche dalla «scienza biologica»: «il fatto... della differenza sessuale»; il fenomeno «per cui gli esseri umani, come gli altri animali, sono divisi in individui di sesso femminile e maschile»; il «funzionamento del genere umano e animale», contestato ora in nome di un'eccezione o di una serie di eccezioni elevate a «paradigma regolativo». Inoltre, Cavarero sottolinea il significato politico complessivo di questa operazione, rivendicando la battaglia di lunga durata per l'emancipazione femminile e i suoi meriti oggi messi in discussione: «dopo duecento anni di lotte delle donne per avere una soggettività politica femminista», dice, con questa mossa «si elimina il soggetto che ha compiuto questa rivoluzione». In nome dell'indeterminatezza soggettiva, tale operazione di «cancellazione del femminile», in realtà, «neutralizza la differenza sessuale» e cela dietro artifici linguistici come lo “schwa” una sostanziale vendetta del patriarcato, dato che questa desinenza cacofonica è «un neutro universale che è in verità maschile».

Sbaglia, in questo senso, chi anche dall'interno del movimento femminista si associa a queste posizioni: in apparenza avremmo qui «avanguardie sovversive» impegnate in discorsi «rivoluzionari» che mirano ad abbattere un ordine conservatore; di fatto, però, abbiamo «un rafforzamento del patriarcato», tramite una serie di interdetti concettuali e linguistici che «cancellano la storia del femminismo». Ecco che in ossequio al «principio individualista neoliberale moderno», che è «funzionale al mercato globale» e alla sua invasione di tutti i mondi della vita, la donna torna ad essere una semplice “portatrice empirica di utero” e cioè di un «contenitore». Una sorta di “forno” animato che però «appartiene al padre», come una sorta di capitale biologico, e può pertanto essere affittato e sottomesso all'«industria della procreazione»; con una totale distruzione della soggettività della donna effettivamente gestante e partorientente e di quella del bambino o della bambina.

Si tratta per tanti aspetti di un vero e proprio “tradimento”, perché questa operazione viene messa in atto proprio da quei «movimenti delle minoranze sessuali» con i quali il femminismo è stato sinora alleato e che aveva aiutato a emergere, ad affermarsi contro i pregiudizi prevalenti e a ottenere visibilità e diritto di parola.

Non ho le competenze per entrare troppo nel merito dell'evoluzione del femminismo e dei complicati rapporti di continuità e rottura tra le sue diverse componenti, nonché di quelli tra le correnti femministe e le posizioni delle altre soggettività emerse più di recente sulla scena pubblica: il rischio dell'equivoco e di comportarsi come un elefante in una cristalleria – o come un teologo *in munere alieno*, per dirla meglio – è in questi casi sempre dietro l'angolo. Per questa ragione, senza esprimermi troppo nello specifico, vorrei sviluppare qui alcune considerazioni generalissime, le quali possono essere comunque utili perché valgono per una serie di fenomeni anche molto diversi ma che hanno tutti che fare con la rivendicazione delle identità di gruppo; fenomeni che hanno un effettivo rilievo filosofico in quanto chiamano in causa la contraddizione tra universalità e particolarità e la questione della produzione delle identità e del loro conflitto con le strutture sociali e con le dinamiche di subordinazione, dominio ed emancipazione, di misconoscimento e riconoscimento.

In questo senso, va detto che non si tratta affatto, qui, di una semplice competizione tra gruppi esclusi, i quali – gli ultimissimi contro gli ultimi o i penultimi e viceversa – provano a scavalcarsi a vicenda in una spirale competitiva infinita al fine conquistare la centralità nel dibattito pubblico a difesa dei propri interessi, ma di qualcosa di più profondo e significativo; qualcosa che ci parla di come siano cambiate le grandi categorie politiche e la loro percezione dal momento in cui il marxismo degli anni Settanta è esploso in mille direzioni. I tormenti di Cavarero e gli odierni roveli del femminismo differenzialista mi sembrano condivisibili sul piano filosofico generale, perché il rischio è in effetti quello di obliterare per sempre anche questo momento fondamentale della lotta di classe, e

cioè la lotta delle donne, nella frantumazione delle politiche postmoderne delle identità (le quali vengono distinte per essere poi erette a ipostasi metafisiche e/o naturalistiche, per quanto fluide queste vengano ritenute); e tuttavia mi sembra che questi tormenti – condivisi da un'altra importante esponente della medesima corrente, Luisa Muraro² – non siano pienamente in grado di cogliere la genealogia del fenomeno, né tantomeno di ricostruirla in una chiave che sia critica ma anche autocritica.

§1. *Svolta neoliberale e esplosione del separatismo delle differenze*

Sintetizzando un discorso molto complesso e dando per scontata la contestualizzazione storica, si può dire che la lunga stagione postmoderna – che a mio avviso è tuttora in corso perché tuttora attivi sono i suoi fondamenti filosofici – abbia rappresentato una componente imprescindibile di quella contro-rivoluzione neoliberale che, dopo una lunga fase di ascesa dei movimenti di emancipazione, del socialismo e della democrazia moderna, dagli anni Ottanta del Novecento in avanti ha preso il comando “spirituale” della nostra epoca. La vittoria neoliberale, che ha coinciso con la riscossa delle classi dominanti, ha sconfitto infatti le classi e i gruppi subalterni sul terreno economico e su quello politico ma nondimeno su quello culturale. E lo ha fatto, in primo luogo, destrutturando le identità storiche e le forme di coscienza da questi costruite in un arco di conflitto che nasce con la Rivoluzione francese e arriva alle grandi rivoluzioni del Novecento, dopo averle a lungo delegittimate in quanto “olistiche” e “totalitarie” e dopo averle via via sostituite con l'esaltazione nietzscheana e poi heideggeriana – ma ripresa da Deleuze e da numerosi altri intellettuali gauchisti –, della “differenza” e del primato dell'individuo nella sua irripetibile singolarità³. Frantumando in tal modo i fronti e le alleanze dell'emancipazione e della democrazia moderna e facendo venir meno il presupposto stesso della capacità dei subalterni, e cioè dei più deboli, di manipolare i rapporti di forza: la faticosa unità da essi conseguita in un complicato processo di riconoscimento reciproco e di apprendimento.

L'impressione è però che in questa dinamica di separatismo e continua secessione delle soggettività, che ha assunto le forme di ciò che Gramsci chiamava «rivoluzione passiva» – e nella quale un notevole ruolo ha svolto la capacità dell'ideologia dominante di appropriarsi delle parole e dei concetti del fronte dei subalterni per “detourmarle” (Debord), depotenziarle e renderle funzionali alla propria egemonia –, lo stesso movimento femminista novecentesco abbia finito per farsi trascinare e travolgere, assieme ad altri movimenti legati a istanze analoghe. Così che i suoi attuali travagli sono in parte anche la conseguenza di un errore teorico di fondo che oggi gli si ritorce contro.

L'evoluzione del femminismo da movimento emancipazionista che rivendicava l'eguaglianza delle donne a movimento che da un certo momento in avanti ha preso a sottolineare sempre più, invece, la loro differenza sessuale e a rovesciare in separazione programmaticamente perseguita l'antica subordinazione patriarcale – un'evoluzione nella quale Cavarero è stata ed è coinvolta in prima persona come una delle principali esponenti teoriche e militanti, proprio come Muraro –, tra i tanti meriti accumulati nell'individuare e nel denunciare non poche strutture di dominio reali, sia materiali che simboliche, si è via via caricata di una contraddizione di fondo. L'assolutizzazione metafisica della differenza e della *haecceitas* femminile in contrapposizione alle opposizioni dialettiche (in contrapposizione, cioè, agli antagonismi di classe: l'esser donna è politicamente più significativo di ogni altra contraddizione sociale e anche di quella tra subalterni e dominanti, dato che tra gli stessi subalterni vige il patriarcato) ha innescato una spirale di moltiplicazione nominalistica delle differenze stesse, che alla lunga ha reso pressoché impossibile qualsiasi discorso teorico di comprensione unitaria della realtà e delle sue linee di frattura ma anche qualsiasi discorso politico di costruzione di un

² Autrice di un libro fondamentale per il femminismo differenzialista pubblicato a suo tempo dalla casa editrice del PCI, Muraro (1991), la filosofa ha fatto uscire qualche anno fa, presso una casa editrice cattolica, un testo dal titolo assai indicativo che, dalla denuncia della mercificazione del corpo femminile a quella del nesso desiderio-capitalismo, è assai vicino alle posizioni di Cavarero: Muraro (2016).

³ Ricordo a questo proposito un testo fondamentale sul nietzscheanesimo di sinistra: Rehman (2021).

progetto coerente di trasformazione del mondo. Una cosa è la sacrosanta contestazione dell'universalismo patriarcale in quanto si tratta di un universalismo fasullo, dato che l'emancipazione del proletario non sempre coincide con quella della proletaria; una cosa molto diversa e molto meno condivisibile è invece il rifiuto particolarista e simil-operaista⁴ di ogni idea di universalità in quanto tale, compresa l'idea di una universalità concreta come universalità costruita in un percorso condiviso dalle donne e dagli uomini in nome di comuni ideali politici e di emancipazione democratica nei quali rientri anche la comprensione e il superamento della subordinazione femminile. Proprio questo slittamento dall'universale al particolare, parallelo al passaggio dal paradigma dell'uguaglianza e dalla ricerca dell'emancipazione collettiva (attraverso il conflitto ed entro un movimento più vasto) a quello della differenza e poi dell'*empowerment* individuale caro al femminismo liberale oggi dilagante, ha in questo senso parecchio a che fare con le vicende dei nostri giorni.

È un'impostazione, questa, che viene tuttora e nonostante tutto rivendicata da Cavarero, con un'argomentazione che ribadisce tale e quale questo errore epistemologico e che è perciò tanto più significativa in quanto si dimostra incapace di riconoscerne le conseguenze divisive e persino autolesionistiche. Il movimento *gender-fluid*, dice, rivendica l'«inclusione» come bene assoluto», mentre l'«esclusione» sarebbe «il male». E però la novità del femminismo differenzialista rispetto a quello del periodo precedente (il femminismo ancora in gran parte legato all'idea di eguaglianza, come in Rosa Luxemburg o persino in Simone de Beauvoir, ad esempio) va collocata esattamente nella contestazione del «concetto di inclusività». In effetti, «nella storia politica cui appartengo», continua, «il termine inclusione era assente, perché rimanda a una pretesa universalità».

Proprio questo è a mio avviso il cuore del problema, come ho cercato di dire: inclusione è sinonimo di eguaglianza ma per Cavarero eguaglianza è sinonimo di universalità e universalità è a sua volta sinonimo di «dominio» e di «volontà di dominio», come avviene in primo luogo con «la parola "uomo": una parola che ha sempre preteso di valere come universale e di includere l'intero genere umano», inglobando e dunque neutralizzando e annientando la differenza femminile. Il femminismo post-egualitario, il femminismo che rifiuta la categoria di eguaglianza perché la ritiene repressiva, a queste «parole inclusive» ha inteso contrapporre programmaticamente, invece, «parole che sottolineano la differenza» e «la pluralità», ovvero «la parzialità reale delle donne che rivendicano un ordine simbolico e un immaginario per il loro sesso». In tal modo, però, simultaneamente all'emergere delle rivendicazioni di numerosi altri gruppi sociali e di altre minoranze, questa mossa ha istituito il paradigma che ha innescato una catena nominalistica di scissioni a catena; la cui conseguenza è, come si diceva, l'esplosione postmoderna delle identità e l'impossibilità di costruire qualsiasi discorso e piattaforma politica comune.

Il nominalismo e il relativismo dei movimenti attuali, insomma, è stato anticipato dal nominalismo promosso dallo stesso femminismo differenzialista che oggi ne paga le conseguenze. Così che si può dire, un po' provocatoriamente, che sputando troppo su Hegel – il riferimento è al celebre libro di Carla Lonzi che ha dato avvio in Italia (e non solo) alla teoria della differenza sessuale⁵, anticipando posizioni che per altre vie sarebbero state elaborate anche da autrici come Luce Irigaray⁶ – si finisce

⁴ Il riferimento è alla teoria operaista proposta da Tronti (1966), nel quale viene rivendicata la parzialità assoluta e irriducibile della classe operaia di contro al marxismo "sintetico" e universalistico di ispirazione hegeliana. Da queste posizioni, poi profondamente rielaborate dallo stesso Tronti, sarebbero partiti i percorsi, a loro volta diversi, di Massimo Cacciari e Toni Negri.

⁵ Lonzi (1977, 23): «La differenza è un principio esistenziale che riguarda i modi dell'essere umano, la peculiarità delle sue esperienze, delle sue finalità, delle sue aperture, del suo senso dell'esistenza in una situazione data e nella situazione che vuole darsi. Quella tra donna e uomo è la differenza di base dell'umanità [...] Il mondo dell'uguaglianza è il mondo della sopraffazione legalizzata, dell'unidimensionale; il mondo della differenza è il mondo dove il terrorismo getta le armi e la sopraffazione cede al rispetto della varietà e della molteplicità della vita. L'uguaglianza tra i sessi è la veste in cui si maschera oggi l'inferiorità della donna» (20-21); «Il rapporto hegeliano servo-padrone è un rapporto interno al mondo umano maschile, e ad esso si attaglia la dialettica nei termini esattamente dedotti dai presupposti della presa del potere».

⁶ «Ma succede che, dal mondo inferiore, delle forze si sollevino minacciando la comunità, forze divenute ostili perché private del diritto di espandersi in piena luce. Minacciano di metterla sottosopra. Rifiutando d'essere la terra inconscia

prima o poi per sputare anche su Diotima (eponimo della soggettività femminile finalmente autocosciente e autonoma e ispiratrice della raccolta-manifesto che ha segnato l'attecchimento del femminismo differenzialista in Italia nonché della comunità militante che ad esso si è ispirata⁷). Temo, oltretutto, che non sia finita e che anche chi oggi è sulla cresta dell'onda, e cioè il movimento LGBTQ+, domani potrà essere messo in un angolo da nuove e ulteriori avanguardie del post-umano, le quali troveranno la strada ampiamente spianata non nel rivendicare le proprie differenze – cosa che può essere legittima e utile – ma nell'assolutizzarle.

§2. Uguaglianza e differenza, universale e particolare: Losurdo

Per cercare di orientarci in questo ginepraio può essere d'aiuto, a questo punto, ricordare un vecchio intervento di Domenico Losurdo, poco conosciuto ma tra i più significativi del suo percorso teorico⁸. È un saggio del 1998 che è prodromico a testi più noti come *La lotta di classe* e *Il marxismo occidentale* e nel quale Losurdo rifletteva – con un magistrale esercizio di ragionamento dialettico e in uno dei suoi primi tentativi di abbozzare una ricostruzione del materialismo storico ridefinito come teoria generale del conflitto – proprio sulla contraddizione eguaglianza-differenza.

«Uguaglianza», «universalità» e dunque inclusione, spiegava Losurdo, erano state le parole d'ordine principali dei movimenti emancipazionisti e rivoluzionari sin dal 1789 come rivendicazione «dell'uguale dignità di ogni essere umano», mentre a contestare queste categorie in nome della storicità e della peculiarità di ogni situazione particolare, ossia della “differenza”, era stato nel medesimo periodo anzitutto il fronte reazionario insorto a difesa del particolarismo feudale (Burke, De Maistre). Nel corso del tempo, però, la situazione cambia radicalmente e fa emergere la complessità della contraddizione universale-particolare. Se già l'espansionismo napoleonico aveva messo in luce i rischi di un universalismo che sapeva farsi «aggressivo» nella sua pretesa di imporsi immediatamente sulla realtà e di affermare gli interessi francesi dopo averli ammantati degli ideali della Rivoluzione – così che, nella misura in cui è espressione di autodeterminazione dei popoli e delle nazioni, anche «la rivendicazione della peculiarità e differenza» poteva assumere «un significato progressivo» –, nella seconda metà del Novecento il quadro sembra ormai del tutto ribaltato. A un certo punto, ad esempio, nelle riflessioni che accompagnano il processo di decolonizzazione e nel movimento di emancipazione dei neri «la rivendicazione dell'*égalité* cede il posto... all'orgoglioso sbandieramento della *négritude*» e da quel momento, man mano che si prende consapevolezza della dialettica immanente all'illuminismo, lo stesso fenomeno può essere osservato per «tutti i gruppi a vario titolo passati attraverso la discriminazione e l'oppressione», come «le donne, i gay, le lesbiche».

Si tratta di un fenomeno generale, dunque, che secondo Losurdo ci fa capire come «il passaggio dalla rivendicazione dell'uguaglianza all'affermazione della propria differenza» sia «in primo luogo il sintomo del processo di radicalizzazione di un movimento di emancipazione». Un movimento, cioè, che ad un certo punto rifiuta l'«autofobia», «la cooptazione» o le forme ipocrite di assimilazione imposte dai “bianchi” (o dai maschi) ed «esige il riconoscimento del gruppo oppresso o subalterno in quanto tale». Accentuando pertanto sino all'estremo la propria differenza – quella differenza sino a quel momento deplorata dai dominatori come lo stigma di un'inferiorità naturale: il colore della pelle oppure la presunta passionalità o debolezza fisica femminile... – e rivendicandola con orgoglio e persino in maniera provocatoria, fino addirittura a spingersi ai limiti del «separatismo» di gruppo.

nutrice della natura, la femminilità rivendica allora per se stessa il diritto al piacere, al godere, e perfino ad una attività effettiva; e così facendo tradisce il suo destino universale. Ma, peggio ancora, pervertisce la proprietà dello stato facendosi beffe del cittadino adulto occupato soltanto dal pensiero dell'universale»: Irigaray (1975, 209).

⁷ Cfr. Cavarero e altre (1987). Sulla comunità filosofica Diotima v. Diotima (s.d.); sull'esperienza della storica Libreria delle donne di Milano – ma anche per farsi un'idea delle rotture e delle divisioni del movimento femminista in Italia – v. il breve ma significativamente polemico testo Libreria delle donne (2017).

⁸ Losurdo (1998, 55-65).

Nonostante queste intenzioni progressive, è chiaro per Losurdo il rischio insito in questa dinamica: il rischio di de-storicizzare, irrigidire e persino naturalizzare queste differenze, confermando come un dato di fatto l'opposizione bianco/nero, o uomo/donna, e ribaltandone semplicemente le gerarchie di valore interne rispetto agli stereotipi precedentemente dominanti. Così che, ad esempio, se il patriarcato opponeva alla razionalità maschile l'emotività femminile (come il suprematismo bianco opponeva la razionalità occidentale alla istintualità dell'uomo nero), il femminismo differenzialista finisce per far propria questa medesima configurazione in chiave ribaltata; e identifica ora nell'«umanità maschile» il «pensiero calcolante» e la «volontà di potenza», responsabile di tutti gli orrori della storia e di tutte le guerre, di contro a un'identità o a un'essenza del femminile la cui definizione – parimenti eternizzata e irenizzata come era già avvenuto per la *négritude* – viene eretta a improbabile emblema della pace e dell'armonia universale (come se le donne fossero di per sé immuni dall'esercizio della violenza e non fossero state esse stesse coinvolte in prima persona o come entusiaste sostenitrici nella storia del colonialismo o delle guerre o dello sfruttamento di classe). Assistiamo così a uno slittamento da una negazione determinata che si concentra sulla storia, sulla cultura e sul «conflitto tra società maschilista e donne» – un conflitto che è anzitutto il rispecchiamento di una precisa divisione sociale del lavoro in via di superamento o già divenuta obsoleta nello sviluppo delle società industriali – a una negazione indeterminata e assoluta; una negazione astratta che comporta un'immediata contrapposizione tra «uomo e donna» in quanto tali e addirittura tra una presunta «essenza o natura maschile (il disvalore)» e una non meno presunta «essenza e natura femminile (il valore)».

È chiaro, inoltre, come la contestazione femminista della «categoria di uomo in quanto tale» – di «uomo nella sua universalità», poiché essa «avrebbe il grave torto di ignorare la differenza di genere, di rimuovere il fatto che l'umanità è essenzialmente costituita di uomini e donne» –, nella misura in cui si riferisce non a un'insufficiente concezione determinata dell'universalità (l'uomo come sinonimo di maschio e dunque l'uomo come termine inadeguato a indicare il genere umano nella sua interezza e unità tendenziale) ma si scaglia contro l'universalità in quanto tale, ritenendola sempre e comunque colpevole, conduca a un nominalismo radicale. Il quale è però epistemologicamente fallace e «filosoficamente ingenuo»: «differenza e uguaglianza si implicano reciprocamente», infatti, così che «il cogliere l'uno e l'altra comporta pur sempre un processo di astrazione» dal quale nemmeno le femministe differenzialiste possono esimersi, per quanto siano attente alla dimensione della pluralità o della singolarità, nella misura in cui colgono «nelle donne caratteristiche comuni» dovendo al tempo stesso «fare astrazione da tutte le altre differenze (di classe, di razza, di età...)».

In queste condizioni di «estrema particolarizzazione delle diverse identità» e con una loro «definizione in termini tendenzialmente naturalistici», ecco che «l'idea di eguaglianza» diventa priva di senso ma priva di senso diventa la stessa «idea di libertà» intesa come libertà moderna, e cioè come quella «uguale *libertas*» che supera le *libertates* particolari premoderne. E priva di senso diventa, soprattutto, la costruzione di un'idea di soggetto umano dotato di «uguale dignità, indipendentemente dal censo, dalla razza, dal sesso», ovvero sia l'idea stessa di democrazia moderna come superamento di queste gigantesche discriminazioni storiche. Priva di senso, in una parola, diventa l'idea di una possibile «unificazione del genere umano» e la «lotta per realizzare concretamente l'uomo» – l'essere umano, possiamo dire meglio oggi – «in quanto ente generico (*Gattungswesen*)».

§3. Crisi dell'idea di eguaglianza e crisi della democrazia moderna

Non c'è dubbio che questo atteggiamento abbia molto a che fare con la crisi della sinistra: come abbiamo già visto, proprio «questo nominalismo estremo», suscettibile di modificarsi e moltiplicarsi all'infinito (come l'attuale conflitto tra *Gender Theory* e femminismo differenzialista attesta), «costituisce il *pendant* epistemologico dell'incapacità politica di costruire un progetto generale di emancipazione» e cioè la premessa teorica della frantumazione di ciò che così faticosamente era stato unito in due secoli di lotta di classe. Tuttavia, poco utile sarebbe, per Losurdo, accentuare ancora di più questa frantumazione rafforzando la contrapposizione che la innerva sino a giungere a un muro contro

muro, nell'illusione di risolvere la contraddizione a favore di una delle due parti; mentre molto più utile, sul piano politico come su quello epistemologico, è il tentativo di trovare un comune terreno di intesa e una nuova forma di unità possibile.

Per un filosofo e storico che considerava la dialettica come lo sforzo di comprendere la totalità e dunque di trovare un elemento di verità anche nelle ragioni degli altri – un filosofo e storico che non ha mai contrapposto struttura e sovrastruttura, i diritti economici e sociali ai diritti individuali e civili, la *libertas maior* alla *libertas minor*, mostrando semmai il nesso inscindibile tra i due poli – si tratta perciò di capire le ragioni di queste dinamiche a partire dalla logica immanente del conflitto politico-sociale (che è in primo luogo un conflitto per il riconoscimento) e dal suo insediamento storico determinato. Prendendo atto che «storicamente, non c'è movimento di emancipazione che abbia conseguito la sua maturità senza passare attraverso una fase “infantile”», e cioè una fase «di estremismo e unilateralità»; così che anche l'estremismo differenzialista e il «contro-sessismo» – e oggi il *gender fluid*, possiamo aggiungere noi –, e cioè la particolarità e la rivendicazione delle peculiarità, «hanno una parziale legittimità storica», la quale va riconosciuta e alla quale non sarebbe giusto negare una altrettanto parziale dimensione progressiva. Al tempo stesso, però, si tratta per queste posizioni di uscire prima o poi da questa fase estremistica. E di capire che l'universalità non è affatto necessariamente sinonimo di dominio, perché essa – rettamente intesa e praticata – *richiede* semmai il particolare ed è effettivamente e compiutamente universale proprio in quanto si dimostra capace di riconoscere il particolare e di comprenderlo.

È esattamente questo, in fondo, ciò a cui, pur nella sua ingenuità nominalistica e pur in maniera inconsapevole, lo stesso differenzialismo o separatismo aspira. Per il materialismo storico, spiega Losurdo, «l'ideologia è il conferimento della forma dell'universalità a contenuti e interessi empirici determinati che ne risultano in tal modo trasfigurati». E però, continua, questo non significa negare l'universalità in quanto tale, dato che la «denuncia della pseudo-universalità», essendo una denuncia «del potenziamento arbitrario e surrettizio a universale di un particolare determinato e spesso vizioso», non può che richiamarsi a propria volta «alla categoria di universalità» e cioè di una universalità più piena. Ecco che la protesta per il misconoscimento di un individuo o di un gruppo – i neri, le donne, i gruppi LGBTQ... – è al tempo stesso la richiesta di un riconoscimento della eguale dignità umana e cioè una richiesta di inclusione, per quanto spesso inconsapevole. Ed è per questo che

A ben guardare, i diversi movimenti che si ispirano alla cultura della differenza tuonano contro l'astrattezza della categoria di uomo in quanto tale ma criticano in realtà l'eccessiva “concretezza” di cui risultano storicamente cariche le Dichiarazioni dei diritti, le quali, nel definire il soggetto titolare di diritti inalienabili, non hanno saputo condurre sino in fondo l'astrazione dalla razza, dal censo e dal sesso; quei movimenti credono di celebrare la differenza, di fatto fanno appello in primo luogo all'universalità, un'universalità cui però giustamente richiedono che sia in grado di sussumere le differenze.

In altre parole, la strada per l'estensione dei diritti e del riconoscimento non può fuoriuscire dal terreno dell'universalità nemmeno volendolo: «non è possibile mettere in discussione una determinata ideologia universalistica senza far ricorso ad una meta-universalità, ad un'universalità più ricca e più vera». Ed è una fortuna che sia così, perché l'alternativa sarebbe la dissoluzione definitiva di ogni progettualità emancipativa e, ancor prima, la dissoluzione nominalistica dei concetti e del linguaggio, con la conseguente impossibilità di ogni comunicazione e dunque di ogni condivisione di un percorso umano prima ancora che politico.

È un estremo rischio che si accompagna a quello della subalternità ideologica, nella quale anche il femminismo differenzialista rischia suo malgrado di incorrere. Il giornale che ha raccolto le parole di Cavarero, “Il Foglio”, non è una testata come le altre ma, come si diceva, un'agenzia ideologica che è al tempo stesso neoliberalista e conservatrice. E cioè fautrice di un progetto che promuove la più sfrenata libertà del mercato in misura non minore di come la promuovano i settori *liberal* e i liberal-democratici; ma che al tempo stesso si divide da questi ultimi sul terreno culturale e conduce una battaglia contro la cosiddetta mentalità *woke* perché è interessata ad accompagnare e puntellare questo

neoliberalismo estremo (e i sacrifici che esso comporta per i ceti medi) con massicce dosi di rassicurazione tradizionalista. “Il Foglio”, per capirci, è un giornale nel quale solo pochi anni fa è stato possibile trovare articoli intitolati *Perché la laurea delle donne è una causa del declino demografico*, oppure *Le donne migliori sono quelle che non pensano*⁹. Se persino il raffinato femminismo differenzialista, con la sua storia di lotte e i suoi quarti di nobiltà accademici, finisce per lasciar incorporare il proprio discorso nella strategia egemonica di chi vorrebbe vietare l'aborto – e se finisce persino per invocare la castrazione nei confronti del maschio stupratore, come potrebbe fare un qualsiasi esponente dell'estrema destra¹⁰ – come stupirsi per la deriva socialsciovinista di quei settori un tempo legati alla sinistra di classe che di fronte ai fenomeni migratori parlano oggi di “esercito industriale di riserva” e si associano apertamente alla richiesta sedicente “sovranista” di chiusura delle frontiere e di protezione del lavoro bianco dall'invasione e dalla “sostituzione etnica”?

È la conferma del fatto che la confusione culturale e ideologica postmoderna che ha investito le diverse tradizioni filosofico-politiche è molto profonda. E che, se non saremo capaci di ricostruire un minimo di orientamento concettuale, oltre che di organizzazione politica, sarà molto difficile diradarla.

BIBLIOGRAFIA

- Cavarero A. e altre (1987), *Diotima. Il pensiero della differenza sessuale*, Milano: La Tartaruga.
- Dante E. (2023), *La provocazione di Emma Dante: «evirare gli stupratori», la Repubblica online*, 22 agosto, https://palermo.repubblica.it/cronaca/2023/08/22/news/la_provocazione_di_emma_dante_evirare_gli_stupratori-411965297/ [20/05/2024].
- Diotima. Comunità filosofica femminile (s.d.), *Presentazione*, <https://www.diotimafilosofe.it/chisiamo/presentazione/> [20/05/2024].
- Irigaray L. (1975), *Speculum. L'altra donna*, Milano: Feltrinelli; ed. orig. *Speculum. De l'autre femme*, Paris: Minuit 1974.
- Libreria delle donne (2017), *Chi ha fondato la libreria delle donne di Milano?*, <https://www.libreria.delledonne.it/puntodivista/contributi/chi-ha-fondato-la-libreria-delle-donne-di-milano/>.
- Langone C. (2016a), *Perché la laurea delle donne è una causa del declino demografico*, *Il Foglio*, 29 gennaio.
- (2016b), *Le donne migliori sono quelle che non pensano*, *il Foglio*, 14 maggio.
- Lonzi C. (1977), *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milano: Manifesto di Rivolta Femminile (prima ed. 1970).
- Losurdo D. (1998), *Uguaglianza, universalità, differenza*, «Critica Marxista», 4: 55-65.
- Muraro L. (1991), *L'ordine simbolico della madre*, Roma: Editori Riuniti.
- (2016), *L'anima del corpo. Contro l'utero in affitto*, Brescia: La Scuola.
- Rehman J. (2021): *Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault: eine Dekonstruktion*, Kassel: Mangroven Verlag.
- Tavella P. (2023), *Mai dire donna. La filosofa femminista Adriana Cavarero contro la neolingua che parla di “persone con utero”*, *Il Foglio*, 16 agosto.
- Tronti M. (1966), *Operai e capitale*, Torino: Einaudi.

⁹ Langone (2016a); Lancone (2016b).

¹⁰ Mi riferisco alla presa di posizione della regista teatrale Emma Dante, celebrata a sinistra per la sua raffinatezza e originalità espressiva e per la sua capacità di mettere in scena il punto di vista femminile, dopo un tragico delitto di stupro di gruppo avvenuto a Palermo: Dante (2023).

Tutta la potenza di Marisa. L'attualità dell'approccio politico di Marisa Rodano in un discorso *ante litteram*

Leonardo Masone
Università degli Studi di Bari «Aldo Moro», leonardomasone@yahoo.it

Abstract

Marisa Rodano was one of the undisputed protagonists of the Italian left and of the post-World War II political scene in general. President of the UDI since 1956, the following contribution immortalizes the communist Catholic intellectual in a speech to the Parliament in 1958, through which central topics in the political discussion of the following decades are anticipated, and one can glimpse not only the political and philosophical sophistication of the Roman thinker, but also the incredible topicality of the topics discussed both from a doctrinal point of view and the active militancy of one of the greatest representatives of the Women's Movement in Italy.

Keywords: Marisa Rodano, Parliamentary speeches, women's movement, Italian First Republic, Udi.

Premessa

Maria Lisa Cinciari, meglio conosciuta come Marisa Rodano, ha avuto un ruolo dirimente per l'avanzamento della teoria e della pratica del movimento delle donne, sia all'interno del Partito comunista italiano e della sinistra nel suo complesso, sia per l'intero Paese. Per vari motivi: perché è stata una figura fondamentale della collettività di donne che dal secondo dopoguerra in avanti ha avuto il coraggio e la determinazione di immaginare un'altra società possibile, nella quale "l'essere donna" non avrebbe dovuto più soccombere all'essere dell'uomo e al suo secolare protagonismo assoluto; perché nella sua lotta all'interno e all'esterno della comunità politica di cui faceva parte era rappresentata una visione altra e rivoluzionaria, piattaforma sulla quale venivano a essere declinate le sue battaglie ideali quotidiane; perché l'attività militante di Marisa Rodano e di altre donne, principalmente afferenti all'Unione delle Donne Italiane, è stata pionieristica e a tratti visionaria per le conquiste del femminismo anche dopo gli anni '60, quando una nuova ribellione faceva il suo ingresso nella storia. Senza velleità storiografiche, dopo un rapidissimo excursus sulla gioventù politica della nostra protagonista, il presente intervento ha l'obiettivo di mostrare brevemente la stringente attualità teoretica di un discorso che Marisa Rodano ha tenuto alla Camera dei Deputati nel 1958 sui temi riguardanti la figura della donna nella storia e la connessione con la coeva situazione nel vicino Oriente. In ricordo della profondità politica di una donna e di una pensatrice del '900.

§1. Dalla Liberazione ai primi anni '50

La formazione politica della Rodano nella prima adolescenza fu segnata da una serie di eventi nazionali e internazionali che contribuirono a un'embrionale critica nei confronti del regime fascista. Tuttavia, è la conoscenza dei cattolici antifascisti, tra i quali Adriano Ossicini, don Paolo Pecoraro e Tonino Tatò che indussero Maria Lisa Cinciari a una partecipazione più attiva alla vita politica. Figure che assieme a Franco Rodano alla fine del 1939 avevano dato vita al Partito cooperativista sinarchico¹. Il medesimo gruppo di attivisti cattolici nel 1941 elaborò il Manifesto del Movimento Cooperativista con il quale, oltre a confermare l'impegno dei cattolici nella costruzione di un fronte

¹ Cfr. Casula (1976, 15-80); Antonetti (1976, 91-106). Per un ricordo di Franco Rodano, di recente, Masone, (2021, 207-230), con annessa bibliografia.

antifascista, si tentava anche di conciliare marxianamente i concetti di proprietà e di libertà, in una sorta di socialismo umanitario². Nel 1942 il PCS si tramutò nel Partito comunista cristiano, il cui organo di stampa di riferimento era il giornale clandestino *Pugno chiuso*. La stessa formula di comunismo cristiano conteneva un compito specifico: coinvolgere i credenti sul terreno della lotta antifascista e trasformare la religione cattolica da strumento della reazione a motore di iniziative rivoluzionarie.

La guerra, la resistenza e il ruolo giocato proprio dalle donne divennero un'occasione per guadagnare il centro della scena e, in virtù di tale protagonismo, per poter rivendicare successivamente quello spazio che era stato a esclusivo appannaggio degli uomini: senza la partecipazione alla lotta di liberazione nazionale, non si sarebbe potuta sviluppare un'associazione come l'Udi, nata ufficialmente a Firenze nel 1945, la quale, sin dalle sue prime battute, aveva puntato a diventare «radicata e interclassista»³.

Il 18 aprile del 1948, dopo un'aspra campagna elettorale, il numero di donne elette nei due rami parlamentari aumentò sensibilmente rispetto alle precedenti elezioni del 2 giugno 1946: 49 su 978 componenti, di cui 45 alla sola Camera. Tra esse con il Fronte Popolare all'età di 27 anni fu eletta anche Marisa Rodano. Il rapporto tra fede cattolica e politica è motivo di costante riflessione per la nostra pensatrice. Nel 1949, va in Francia ospite di Françoise Leclerc, conosciuta a Parigi al primo congresso della Fdif di quattro anni prima⁴. Nel 1951, la Rodano si reca a Praga come rappresentante dell'Udi per il Congresso dell'Unione delle Donne cecoslovacche e nel 1952 diviene consigliere comunale a Roma e l'anno successivo è rieletta per la seconda volta in Parlamento fino al 1958.

§2. Il '56 di Marisa

Fondatrice sin dalla nascita dell'associazione, Marisa Rodano diventa presidente dell'Unione Donne Italiane nel 1956. È l'anno del XX congresso del PCUS e del rapporto segreto di Krusciov, dei carri armati a Budapest, ma anche dello scioglimento del Cominform. Già prima che il rapporto del leader sovietico venisse reso pubblico, Togliatti aveva lanciato la tesi del “sistema policentrico” nel movimento comunista internazionale⁵. Le nuove informazioni relative ai crimini di Stalin produssero confusione e talvolta smarrimento tra i militanti e i quadri del PCI: sul piano delle alleanze nazionali, infatti, tra i primi contraccolpi del rapporto segreto risultò la rottura del patto di unità d'azione con i socialisti, che dal 1934 regolava la collaborazione fra i due partiti⁶.

Marisa Rodano ebbe modo di verificare i primi effetti della pubblicazione del rapporto durante uno dei 213 congressi locali del suo partito che si tennero proprio nel 1956. Fu inviata a seguire quello della sezione Salario a Roma, nel quale si fronteggiavano da un lato i militanti tenacemente convinti dell'infallibilità dell'Unione Sovietica e dall'altro chi guardava con attenzione l'appello dei 101⁷: con tale documento numerosi intellettuali comunisti esprimevano il proprio comune dissenso verso la posizione assunta da Togliatti e dal gruppo dirigente del PCI sui fatti d'Ungheria⁸. Marisa Rodano ebbe modo di esporre la propria posizione al congresso provinciale della Federazione romana, alla presenza del leader comunista:

la sostanza era che, quanto a crimini, la borghesia aveva fatto e faceva anche di peggio. Non era un grande argomento, ma occorreva, mi sembrava, decidere da che parte stare. Tra la barbarie degli oppressi

² Si veda Ossicini (1999, 143)

³ Rodano, 2010, 17. *Per una storia dell'Udi*, cfr. Gabrielli, (2004); sull'Udi, inoltre, come importante fonte di ricerca storica, si veda Betti (2015, 485-509).

⁴ Sul tema delle delegazioni dell'Udi fuori dall'Italia, cfr. Cioci (2019, 37-58).

⁵ Santarelli, 1986.

⁶ Giusti (1976, 1-5).

⁷ Cfr. Chiarotto (2022, 177-191)

⁸ Si veda Höbel (2006, 121-126).

e dei diseredati e quella degli oppressori, sceglievo quella degli oppressi. Credevo ancora allora senza incertezze che la storia comportasse inevitabilmente nel suo procedere violenza e crimini. Qualche dubbio lo conservo ancora [...] vi erano anche preoccupazioni più immediate: dalla rivolta ungherese sarebbe potuta discendere una deriva che avrebbe messo in forse il processo di distensione e modificato gli equilibri raggiunti: se non ci fossero state truppe sovietiche a Budapest, la Nato sarebbe rimasta a guardare?⁹

Esclusa dal comitato federale, fu però delegata al Congresso nazionale, assieme ad altre pochissime donne compresa Nilde Iotti, eletta a sua volta nel Comitato Centrale¹⁰.

§3. La potenza teorica di Rodano: un esemplare discorso in Parlamento

Nel 1957, la situazione interna al PCI si faceva ulteriormente tesa. Le reazioni ai fatti d'Ungheria avevano determinato l'allontanamento di un discreto gruppo di dirigenti, fra i quali l'italianista Natalino Sapegno, il pittore Domenico Purificato, Antonio Giolitti; amici con i quali Marisa Rodano aveva condiviso l'esperienza della Resistenza¹¹.

Proprio, le questioni internazionali erano centrali nelle riflessioni della deputata comunista che nel 1958 fu rieletta per la terza volta. Nel suo primo intervento nel luglio di quello stesso anno, esprimendo contrarietà al tacito sostegno dato dall'Italia agli attacchi militari americani e britannici in medio Oriente durante la crisi libanese poi sfociata in guerra civile¹², Marisa Rodano accusava il presidente del consiglio Fanfani di non essersi speso per la realizzazione dei diritti costituzionali delle donne:

Signor Presidente, onorevoli colleghi, mi è accaduto di pormi nel corso di questo dibattito una domanda: [...] come mai, nella esposizione che l'onorevole Fanfani ha fatto alle Camere non si trova nulla, non ci sia nessun riferimento, ove si eccettui un fugace accenno, alla parità di retribuzione tra lavoratori e lavoratrici, alla questione viva, aperta nel paese, della realizzazione dei diritti che la Costituzione garantisce alla donna italiana? Questa assenza di ogni riferimento a tali questioni stupisce a prima vista [...] perché la questione femminile, la questione dei diritti costituzionali delle donne, si sono imposte ormai con vigore nella stampa e nella pubblica opinione. La concessione, ad esempio, di una pensione di invalidità e vecchiaia alle donne di casa [...] E neppure si può ora affermare che il desiderio di vedere finalmente realizzata la Costituzione in questo campo venga manifestato soltanto dalle masse femminili che seguono il nostro partito o che si richiamano allo schieramento di sinistra. Non a caso infatti [...] una grande organizzazione femminile e unitaria, l'UDI, ha fatto pervenire all'onorevole Presidente del Consiglio designato ed a tutti i parlamentari un preciso elenco dei provvedimenti che sono dalle donne italiane ritenuti più urgenti per garantire anche alle donne diritto al lavoro, per una giusta valutazione del lavoro femminile nell'industria, nel commercio e nell'agricoltura, per il riconoscimento del valore sociale del lavoro della donna casalinga, per permettere alle donne di assolvere il doppio compito di lavoratrici e di madri, per la tutela della loro salute, per una adeguata istruzione e preparazione professionale, per il rinnovamento e la difesa dell'istituto familiare. [...] Oggi esiste ormai, nelle grandi masse femminili, una coscienza vasta dei diritti che la Costituzione garantisce alla donna, esiste l'aspirazione profonda ad una vita diversa che salvaguardi ad un tempo lo sviluppo della personalità individuale della donna, i più cari valori della sua vita familiare, il bene supremo della pace. Le donne lotteranno per queste cose, strapperanno i loro diritti, strapperanno diverse condizioni di vita, continueranno a mantenersi fedeli al loro giuramento di difendere la pace. [...] La verità è che voi siete incapaci di esprimere questa politica, perché voi accettate il sistema sociale italiano quale è oggi e non volete accorgervi degli squilibri profondi di tale sistema. Non volete accorgervi che esso si regge sullo sfruttamento, sull'oppressione di larga parte della economia e della vita del paese; sulla storica miseria

⁹ Rodano, (2008, 180).

¹⁰ Sul rapporto tra Iotti e la sinistra cristiana, si veda Buscemi (2021, 79-108).

¹¹ Si veda Höbel (2022, 146-147); Chiarotto (2022, 186-187). Per uno sguardo più generale sulle intellettualità del marxismo italiano nei primi dieci anni del secondo dopoguerra, *cf.* Montanari (2023, 13-89).

¹² Sul tema, tra gli altri, *cf.* Massoulié (1997, 138 ss.).

meridionale, che non si risolve certo con gli ispettori per le zone depresse; sulla campagna in crisi, sulla quale si sta per scatenare l'aggravante delle conseguenze dell'entrata in vigore del mercato comune, sulla quotidiana oppressione di grandi masse femminili che vengono private dei loro diritti [...]. È necessaria infine a garantire un'organica attuazione dei diritti femminili, una politica estera di pace: una politica estera profondamente diversa da quella che ci è stata enunciata. [...] Quaranta anni fa, a Versailles, i franco-inglesi volsero a loro profitto la lotta degli arabi per la loro indipendenza contro l'impero ottomano. Gli arabi avevano creduto - come scriveva con fiorito linguaggio il colonnello Lawrence - di creare una nazione nuova, ristabilire un'influenza decaduta, dare a 20 milioni di semiti la base sulla quale costruire un ispirato palazzo di sogni per il loro pensiero nazionale. Furono ringraziati cortesemente per aver contribuito alla vittoria dell'Intesa, ma fu loro fatto comprendere che erano andati nel fuoco a migliaia, incontro alla peggiore delle morti, non per vincere la guerra comune ed ottenere l'indipendenza, ma per permettere ai colonialisti europei di appropriarsi del grano, del riso, dei petroli della Mesopotamia! Oggi è iniziata la seconda ondata. Oggi sale un'altra volta, come Lawrence aveva previsto, la marea dei popoli arabi. E questa volta, di nuovo; si dovrebbe inutilmente spargere sangue solo per permettere all'America di sostituirsi all'Europa nel dominio del medio oriente e nel possesso di quel petrolio, di quel grano, di quel riso? E noi italiani, noi, popolo libero, rinnegando ad un tempo le nostre tradizioni, i nostri ideali, i nostri interessi e la nostra sicurezza, dovremmo restare insensibili al grido di dolore e di indipendenza che da Algeri a Damasco, da Cipro a Beirut, da Aden ad Amman, risuona nel Mediterraneo e nel Medioriente? In questi 40 anni costante preoccupazione delle vecchie classi dominanti europee colonialistiche è stata quella di soffocare il moto di indipendenza iniziato a quel tempo. Oggi la vecchia Europa paga il prezzo della sua politica; oggi, comunque, essa viene cacciata dal mondo arabo ed è l'imperialismo americano che si assume il compito antistorico ed infame di cercare di arrestare il moto degli arabi verso l'indipendenza e l'unità. Sappia il nostro Governo, onorevoli colleghi, apprendere la lezione degli avvenimenti. Il mondo nuovo che sorge vicino a noi richiede che anche l'Europa e l'Italia si rinnovino; che si abbandoni la vecchia, decrepita e ormai sconfitta e letale politica colonialista del conservatorismo e del centrismo europeo tanto cara all'onorevole Pacciardi; questa politica che ci trascina impotenti - e contro i nostri interessi - nel baratro dell'avventura e della guerra per conto di altri. Occorre che ci si distacchi dalla sudditanza alla politica di oltre oceano, che di questo vecchio conservatorismo europeo sottilmente e abilmente si serve per giocare la carta di un nuovo, più penetrante e più grave imperialismo, foriero di una tragedia forse molto maggiore di quanto non siano stati in passato i conflitti nel medio oriente. Ma se è vero, come è vero, che il moto di indipendenza del mondo arabo, che i fatti nuovi nel Mediterraneo richiedono che l'Italia sia capace di opporsi al colonialismo ed all'imperialismo, nel suo interesse stesso, nell'interesse della pace del Mediterraneo, nell'interesse della conservazione della pace mondiale, si rende urgente non solo un mutamento radicale nella nostra politica estera, ma un rinnovamento profondo di tutta la politica del nostro paese.

E concludeva il suo intervento con un coerente pensiero rivolto alle donne arabe

che nel nord dell'Africa e nel Medio Oriente lottano a un tempo per liberare sé stesse dalle catene della schiavitù e dell'inferiorità in cui erano costrette dai vecchi regimi feudali e per conquistare al proprio paese dignità di libere nazioni! A quelle donne, che gettano il velo e si ribellano alla poligamia e lottano con tutto il loro popolo contro l'intervento economico e militare dello straniero, contro l'oppressione coloniale e contro l'imperialismo¹³.

Riflessioni conclusive

In questo lungo estratto è possibile rinvenire la sostanza di una filosofia politica autentica che ancora è capace di stimolare nuove riflessioni. Rodano è esplicita nel ricondurre il fallimento delle politiche conservatrici operate dalla Democrazia Cristiana all'errata impostazione dottrinale del partito ormai saldamente al potere. L'approccio dottrinario chiaramente marxista della pensatrice romana trova spunto proprio dalla denuncia delle pessime condizioni salariali nel Paese e dello sfruttamento di

¹³ Rodano, (1958, 394-398).

classe, che visti i rapporti di forza politica e sociale pesano ulteriormente e in maniera paradigmatica sul lavoro femminile. La minore retribuzione delle donne sembra non interessare i dirigenti democristiani, non rispettosi dell'architettura politica della Costituzione repubblicana, solido faro filosofico per le digressioni della deputata cattolica e comunista. La mancata concessione della pensione di invalidità o di un reddito per il lavoro domestico svolto principalmente dalle donne rappresenta un'ulteriore tara delle azioni politiche dei gruppi dominanti nel governo, ma soprattutto nel Paese. Tuttavia, Rodano è ben consapevole della potenziale dinamica egemonica e dunque della leva di potere sulla vita delle donne che sarebbe potuta scaturire dalla concessione del salario per il lavoro domestico senza adeguati strumenti di qualificazione connessi a tale istituto¹⁴. Ed è per questo elemento ideologico che la nostra protagonista avanza nel discorso alla Camera, ritenendo ancora più urgente elaborare delle politiche attive per garantire il diritto al lavoro alle donne e la giusta valorizzazione della fragile occupazione nel settore industriale, commerciale e agricolo. Alle donne deve essere riconosciuto il maggiore valore sociale del proprio lavoro dentro e fuori dalle mura domestiche. L'impianto filosofico-politico riguarda, quindi, il ruolo femminile nella direzione del sovvertimento dello stato capitalistico la cui più plastica espressione è rappresentata dall'*élite* italiana dominante arroccata intorno ai propri interessi di parte. Gruppi dirigenti che in barba ai dettati ideali della carta costituzionale non promuoverebbero la pace, ma delegano irresponsabilmente la propria politica estera alle potenze straniere. E individua proprio nelle campagne militari mediorientali la testimonianza più autentica di tale sudditanza. Naturalmente, i costi maggiori in termini politici e sociali di queste iniziative belliche ricadono sulle donne arabe: il vero senso di giustizia condurrebbe la politica di un Stato realmente democratico a sostenere la doppia lotta che conducono quotidianamente quelle donne, autentico perno delle comunità di appartenenza, sia contro l'occupante, sia contro la repressione interna che si manifesta con l'imposizione del velo e di tradizionali pratiche feudali e autoritarie. Solo la pace può essere un viatico per una vera liberazione, dei singoli individui e delle comunità nel proprio complesso. In questo, secondo Rodano, gli interessi delle donne sono comuni in tutto il mondo.

¹⁴ Anticipando di anni le riflessioni in seno alla filosofia femminista internazionale che negli anni '70 si spenderanno contro il giogo del salario percepito per il lavoro domestico considerato, appunto, una leva del potere; cfr., tra gli altri, Castiglia Del Pino (1974, 53-71). Per una sintesi sulla questione filosofica femminile nel trentennio finale del secolo scorso, cfr., tra gli altri, Seroni (1977).

BIBLIOGRAFIA

- Antonetti, N. (1976), *L'ideologia della sinistra cristiana. I cattolici tra Chiesa e comunismo*, Milano: Franco Angeli Editore.
- Betti, E. (2015), *Gli archivi dell'UDI come fonti per la storia del lavoro femminile nell'Italia dell'age d'or (1945-1975)*, in S. Chemotti, M. C. La Rocca (a cura di), *Il genere della ricerca storica. Atti del VI Congresso della Società Italiana delle Storiche (Padova-Venezia, 12-14 febbraio 2013)*, I, Padova: Il Poligrafo: 485-509.
- Buscemi, M. (2021), *Nilde Iotti e i cristiani di sinistra: confronti di idee, momenti di storia*, in C. Giurintano (a cura di), *Nilde Iotti. Declinazioni di un'esperienza politica e istituzionale*, Napoli: Editoriale Scientifica: 79-108.
- Castiglia Del Pino, C. (1974), *Il "ruolo" femminile*, in C. Donati (a cura di), *L'Alienazione della donna e altri saggi*, Milano: Feltrinelli: 53-71.
- Casula, F.C. (1976), *Cattolici-comunisti e sinistra cristiana. 1938-1945*, Bologna: Il Mulino.
- Chiarotto, F. (2022), *Il Manifesto dei 101. Abbozzo prosopografico*, in F. Chiarotto, A. Höbel (a cura di), *Il 1956. Un bilancio storico e storiografico*, Torino: Biblioteca di Historia Magistra: 177-191.
- Cioci, G. (2019), *Delegate in viaggio. L'Udi oltre i confini*, in *Storia e problemi contemporanei*, 82/2019: 37-58.
- Gabrielli, P. (2004), *La pace e la mimosa: l'Unione Donne Italiane e la costruzione politica della memoria (1944-1955)*, Roma: Donzelli.
- Giusti, G. (1976), *Comunisti e socialisti (1934-1948)*, Roma: I quaderni della FIAP.
- Höbel, A. (2006), *Il Pci e il 1956. Scritti e documenti dal XX Congresso ai fatti d'Ungheria*, Napoli: La Città del Sole.
- (2022), *Le «tempeste internazionali» e il rilancio della via italiana: Togliatti e il Pci*, in F. Chiarotto, A. Höbel (a cura di), *Il 1956. Un bilancio storico e storiografico*, Torino: Biblioteca di Historia Magistra: 127-159.
- Masone, L. (2021) *Franco Rodano. Un pensatore cattolico negli ambienti comunisti*, in «Materialismo Storico», 2/2021: 207-230.
- Massoulié, F. (1997), *I conflitti del Medio Oriente*, Firenze: Giunti.
- Montanari, M. (2023), *En attendant Marx. Il marxismo in Italia dal 1945 al 1989*, Milano: Biblion Edizioni.
- Ossicini, A. (1999), *Un'isola sul Tevere*, Roma: Editori Riuniti.
- Rodano, M. (1958), *Atti parlamentari. Camera dei deputati, III Legislatura. Discussioni, seduta pomeridiana del 17 luglio 1958*, Roma: Camera dei Deputati: 394-398.
- (2008), *Diario minimo. Del mutare del tempo. Volume secondo. L'ora dell'azione, la stagione del raccolto (1948-1968)*, Roma: Edizioni Memori.
- (2010), *Memorie di una che c'era. Una storia dell'Udi*, Milano: Il Saggiatore.
- Santarelli, E. (1986), *Togliatti e il '56. Che cosa è stata l'idea del policentrismo*, in *L'Unità-Dibattiti* del 2 novembre 1986.
- Seroni, A. (1977), *La questione femminile in Italia. 1970-1977*, Roma: Editori riuniti.

RECENSIONE
a cura di A. Bernardeschi



Michael Heinrich, *La scienza del valore. La critica marxiana dell'economia politica tra rivoluzione scientifica e tradizione classica*, a cura di Riccardo Bellofiore e Stefano Breda, tr. it. di Stefano Breda, Pgreco edizioni, Milano 2023, pp. 559, € 26,60.

Per troppi anni in Italia non sono circolati adeguatamente gli importantissimi studi che si basano sulla nuova edizione critica delle opere di Marx ed Engels (Mega²). Una significativa rottura di questo assordante silenzio vi fu nel 2001 con la pubblicazione da parte di Roberto Fineschi di *Ripartire da Marx*, di cui recentemente è uscita un'edizione aggiornata intitolata *La logica del capitale* (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2021). Sempre Fineschi ha curato la pregevole nuova edizione del primo libro del *Capitale* includente un volume di apparati che documenta importanti varianti fra le varie edizioni. Naturalmente vi sono stati altri saggi in materia di autori italiani, ma la prima traduzione importante di un'opera di uno studioso straniero mi pare sia il quasi introvabile *Dialettica della forma di valore*, di Hans Georg Backhaus (Editori Riuniti, Roma 2009). C'è pertanto da salutare con soddisfazione l'uscita, verso la fine del 2023, della traduzione di un grande lavoro di Michael Heinrich, la cui prima edizione in tedesco risale al 1991, poi rivisitata notevolmente in successive edizioni: *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Breda ci avverte opportunamente che la traduzione di *Wissenschaft* con *scienza* non dà conto completamente del significato originale e potrebbe indurre il lettore a un accostamento alle scienze esatte, mentre il termine tedesco è usato per indicare in generale attività sistematiche per la produzione di conoscenza. Basti pensare – esemplifico – al titolo della grandiosa opera di Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, la nota *Scienza della logica*.

Il libro premette corpose note introduttive a cura di Riccardo Bellofiore, che in realtà costituiscono un saggio nel saggio. Bellofiore si confronta con gli elementi portanti del lavoro heinrichiano, come in un dialogo a distanza. L'elemento più significativo trattato è il rapporto tra denaro, valore e prezzo nella teoria del capitale, con la concettualizzazione del lavoro salariato e della moneta-credito, in linea con diversi altri recenti scritti del co-curatore. Altri aspetti sono la caduta tendenziale del saggio del profitto e le crisi. Non c'è spazio in questa sede neppure per illustrare per sommi capi questi interessanti spunti; mi basta dire che se egli si dichiara “critico simpatetico” del lavoro di Heinrich, altrettanto potrei collocarmi io nei confronti di Bellofiore. In un'altra nota introduttiva, Vittorio Morfino si concentra sul rapporto fra Heinrich e Louis Althusser, e lo fa rivisitando accuratamente vari passi dei più importanti lavori del filosofo francese. Nella nota si sostiene che alcuni concetti althusseriani costituiscono il punto di partenza di Heinrich, che gli permette di individuare un campo

teorico comune ai classici e ai neoclassici (antropologismo, individualismo, astoricità e empirismo), oltre che di cogliere l'importanza della rottura marxiana con questo campo.

Venendo al lavoro di Heinrich, siamo di fronte a un'opera monumentale. La prima parte consiste in un esame critico della teoria economica classica – e della sua ricezione “inadeguata e distorta” da parte di Marx – e di quella marginalista. A proposito dei classici, si sottolinea la discontinuità assoluta tra le migliori acquisizioni del Marx maturo e il “campo teorico” di Smith e di Ricardo, campo che, contrariamente all'opinione del filosofo di Treviri, si sostiene che sia comune a quello dell'economia volgare. Su questo ci sarebbe da discutere, ma non è qui il caso di soffermarci sulla spinosa questione.

La seconda parte consiste in un'accurata ricostruzione dell'evoluzione faticosa del pensiero materialista di Marx, dall'adesione alla sinistra hegeliana e al materialismo incompleto di Feuerbach fino al loro superamento e alla critica dell'economia politica. L'Autore, pur criticando alcuni aspetti dell'interpretazione althusseriana, aderisce alla tesi del filosofo francese, secondo cui saremmo di fronte a una cesura netta dai *Manoscritti economico-filosofici del '44* a *L'ideologia tedesca*, per approdare alla critica dell'economia politica. In questa sezione viene illustrata in maniera convincente la nuova concezione marxiana della scienza. La terza parte entra nel merito della critica dell'economia politica, illustrando preliminarmente sia il piano originario di Marx in sette libri, sia le successive modifiche che hanno determinato la struttura del *Capitale*. In questa corposa parte ci si concentra sulla teoria del valore, giustamente definita “monetaria”, ed evidenziando che, pur essendovi trattato il denaro come merce – la “merce esclusa” –, tale teoria vale anche in assenza del denaro-merce. Altri spunti condivisibili sono l'astrazione del lavoro, l'analisi della forma di valore, la non neutralità della moneta e del denaro, il rapporto fra grandezza di valore e prezzo, l'annosa questione della trasformazione dei valori in prezzi di produzione anche in rapporto alla critica da parte della scuola sraffiana, la critica della teoria quantitativa della moneta, la teoria del capitale, il capitale produttivo di interesse, il credito e il capitale fittizio, la dinamica del modo di produzione capitalistico, la crisi e la cosiddetta legge della caduta tendenziale del saggio del profitto, per giungere infine alla concezione del socialismo. Questa sommaria elencazione non rende conto neppure del ben più articolato indice dell'opera: del resto, a proposito di ciascuno di questi argomenti ci sarebbe da sottolineare l'acutezza dell'analisi heinrichiana e in molti casi l'assoluta sua originalità. Dato lo spazio necessariamente limitato di una recensione, mi limiterò a discutere di alcuni di questi punti.

Per quanto riguarda l'adesione sostanziale alla tesi di Althusser di una rottura fra il giovane e il maturo Marx, la mia opinione è che si sia assistito piuttosto a un'evoluzione per gradi e che con la critica dell'economia politica si sia chiuso il cerchio, coronando sul piano scientifico e – questo sì – più coerentemente materialistico le premesse filosofiche dei *Manoscritti*; in ogni caso, rimane ferma l'idea che il modo di produzione capitalistico contraddica l'umanità. Ora, è vero che l'essenza umana è un'astrazione, ossia è determinabile solo trascurando l'uomo come storicamente e socialmente determinato, in analogia a come è stato trattato il processo lavorativo in generale rispetto ai singoli, specifici modi di produzione; va comunque precisato che tale concetto di uomo deve essere considerato per metterlo in rapporto alla continua ridefinizione, con il processo storico, dell'uomo reale. La posteriore negazione marxiana dell'esistenza di un'essenza umana andrebbe quindi presa come critica al disconoscimento dei diversi stadi dell'umanità determinati dai rapporti sociali. È giusto evitare di inserire nell'essenza umana caratteristiche storiche, analogamente a quanto ha fatto l'economia borghese immettendo, per esempio, il concetto di capitale in quello generico di forze produttive. Si può concordare però, con Heinrich, sul fatto che il modo di produzione capitalistico non contraddica una natura umana in astratto; tuttavia, esso contraddice il concetto di *umano* per come si è venuto svolgendo nella storia anche grazie, paradossalmente, al modo di produzione capitalistico stesso. E Heinrich osserva altresì che il Marx del 1844 ancora non ragiona pienamente in questi termini. Si tratta tuttavia, a mio modo di vedere, più di uno sviluppo, una maturazione di consapevolezza, che di una rottura. Importanti sono poi le notazioni sull'individualismo metodologico prevalente nell'economia politica: concordo con la tesi per cui «non sono semplicemente gli individui a costituire la società, ma piuttosto sono delle strutture sociali a rendere

possibili agli individui determinate posizioni dalle quali essi possono poi porre in essere la loro “azione costituente”». In sostanza, i nessi sociali non si determinano a partire dai comportamenti degli individui: è semmai l'esatto contrario. Per esempio, i capitalisti operano come capitale personificato e se non seguono la razionalità dal punto di vista del capitale falliscono.

Altre importanti notazioni riguardano: l'astoricità, dovuta al fatto che le relazioni di mercato sono reputate la forma sociale naturale come – aggiungerei – i rapporti di produzione capitalistici; e la critica dell'empirismo, il quale implica che l'oggetto sotto osservazione è così come appare e che dunque è sufficiente l'osservazione per conoscerlo. Anche in questo caso l'economia politica borghese si ferma all'apparenza fenomenica senza ricercarne il fondamento. Particolarmente d'accordo sono con la tesi di Heinrich riguardo alla difficoltà di rispettare i livelli di astrazione allo stato puro. Un esempio calzante è il fatto che la legge della caduta tendenziale del saggio di profitto dovrebbe essere sviluppata a prescindere dai problemi di realizzazione del plusvalore; ma Marx ha dovuto svilupparla solo nel terzo libro del *Capitale* perché non si può parlare di saggio di profitto medio in assenza di concorrenza. Quindi non è rilevante se i diversi piani di astrazione in qualche punto si intersecano. Coloro che rigidamente hanno considerato questa legge sulla base della sua collocazione nel terzo libro sono infatti spesso approdati a una teoria che fa dipendere la caduta del saggio di profitto dai problemi di realizzazione, così come per esempio fanno alcuni “marxkeynesiani”. Questa osservazione però viene forzata dall'Autore fino al punto da indurlo a sostenere che Marx non proceda dal più astratto al più complesso, mentre invece è mia opinione che questa sia la via maestra seguita, pur con alcune circoscritte e necessarie deviazioni.

Una perplessità mi desta l'osservazione che «temporalmente, la merce (e con essa anche la grandezza di valore) esiste sempre solo nello scambio; prima dello scambio esistono solo valori d'uso». In realtà, per il possessore della merce che la porta al mercato essa non è un valore d'uso: altrimenti non la porrebbe in vendita. La merce è invece solo valore in potenza, che deve essere validato dal mercato: per divenire valore effettivo deve essere riconosciuta come valore d'uso dal compratore. Solo il lavoro socialmente necessario oggettivato crea valore che rimane latente fino alla sua validazione: esso si può misurare esternamente solo attraverso una somma di denaro, mentre la misura immanente resta il tempo di lavoro. A un successivo livello di astrazione, il mercato stabilisce poi dei prezzi sulla base della domanda, stabilisce cioè in che misura il prodotto è utile alla società: tali prezzi divergono normalmente dai valori, che però rimangono il centro di gravità e mantengono la loro oggettività. Invece, Heinrich mi pare vada oltre la necessità del riconoscimento da parte del mercato che il lavoro venga speso in forma socialmente utile. Considerare che in ultima istanza è il mercato a determinare il valore rischia di costituire un *assist* a chi respinge la teoria marxiana del valore. Oltre alla teoria monetaria del valore, l'Autore sostiene l'esistenza di una teoria monetaria del capitale e ciò costituisce una rottura con i classici: il capitale non consiste in una quantità di beni, ma in una quantità di denaro che è posta sia all'inizio sia alla fine della sua metamorfosi; in sostanza è denaro che si autovalorizza. Grazie anche a quest'acquisizione, Heinrich ci offre un'illustrazione piana e di facile lettura sia del problema della trasformazione dei valori in prezzi di produzioni, sia delle successive critiche di impianto neoricardiano a questo procedimento, sia infine del dibattito innescato da chi respinge questo impianto. Questo fa dire all'Autore che siamo in presenza di un'esposizione del problema della trasformazione in una fase ancora non sviluppata della teoria monetaria del valore e del capitale, ossia di una “rivoluzione scientifica” non ancora matura. Heinrich sostiene questa tesi appoggiandosi a manoscritti marxiani scritti in periodi diversi e che documentano l'evoluzione di questa rivoluzione scientifica. Tuttavia, è mia opinione che sia nella letteratura prevalente sia da parte dello stesso Heinrich venga sottovalutata la consapevolezza che Marx ebbe del problema. Il fatto che esponga la trasformazione partendo non dai valori ma dai *prezzi di costo*, quindi da valori già espressi in termini monetari, non viene sufficientemente sottolineato, mentre alcuni passi marxiani che sottolineano l'errore che si compirebbe partendo invece dai valori vengono letti come una superficiale sottostima di questi errori; per l'Autore, essi sarebbero ritenuti da Marx trascurabili, e non piuttosto l'indice di una più fondata consapevolezza della necessità di doverli evitare.

A proposito del tasso di interesse, l'Autore afferma che nel ciclo industriale si può osservare un movimento del tasso di interesse: basso nei periodi di prosperità, per raggiungere il suo picco durante la crisi; «tuttavia, su quale sia nelle varie fasi il livello medio del tasso di interesse non si può fare alcuna affermazione generale». La mia opinione in proposito non combacia con quest'affermazione. Essendo l'interesse nient'altro che una quota del plusvalore, esso sarà basso quando i profitti sono bassi e viceversa: questa mi pare fosse anche l'opinione di Marx. Importanti e condivisibili sono alcune affermazioni sul denaro-merce e sul ruolo cruciale della moneta fiduciaria e del credito. A tale proposito si sottolinea che solo un denaro-segno è adeguato al modo di produzione capitalistico sviluppato. È condivisibile anche la considerazione che, pur avendo Marx di fronte un sistema monetario e creditizio assai diverso dall'attuale, la sua teoria contiene già tutti gli elementi utili per analizzare anche l'attualità.

Riguardo alla legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, la tesi di Heinrich è che essa, essendo stata formulata in una fase ancora acerba del sistema di analisi marxiano, sia stata accantonata in una fase più matura. Poiché effettivamente i manoscritti per il terzo volume, oltre a essere fortemente incompiuti, si sono fermati a questo livello non sufficientemente sviluppato dell'analisi, e non vi sono trattazioni successive esplicite e sufficientemente elaborate, questa tesi non è dimostrabile: nonostante si utilizzino alcune citazioni che potrebbero costituire un indizio di ciò, esse non equivalgono certamente a una prova. Mi pare invece che non costituisca neppure un indizio la citazione di una nota a piè di pagina che Engels ha ripreso, nella terza edizione, dalla copia a mano di Marx del primo libro. La nota afferma che, se l'ampliamento del capitale è qualitativo, salirà allora il saggio di profitto con una maggiore composizione organica del capitale. Heinrich considera questa annotazione come un ripensamento di Marx, visto che essa è successiva alla stesura dei manoscritti poi pubblicati da Engels come terzo libro. Qui l'Autore cade in un fraintendimento: il capitale con una maggiore composizione organica dovuta all'introduzione di un'innovazione ottiene un extra profitto individuale ai danni dei concorrenti; infatti, si può temporaneamente vendere a un prezzo maggiore del valore individuale del suo prodotto, ma la stessa innovazione fa diminuire il saggio medio quando si generalizza. Viene confuso cioè il confronto fra saggi individuali in un dato momento con il confronto fra i saggi medi del profitto in due successivi momenti, prima e dopo l'introduzione generalizzata delle innovazioni che risparmiano lavoro. Per Marx, il fattore tempo e le ripercussioni nel tempo di un investimento iniziale giocano un ruolo fondamentale.

Al di là dell'esegesi, Heinrich ragiona sul teorema di Marx sostenendone in maniera articolata l'indimostrabilità. Senza entrare nei dettagli del suo ragionamento, si può aderire alla sua affermazione che la dimostrazione di Marx, in quello stadio della sua elaborazione, sia carente. Tuttavia, la mia opinione è che in altro modo la legge possa essere dimostrata partendo da alcuni assunti che fanno parte del corpo della teoria di Marx. Per sommi capi, l'argomento che con l'aumento della produttività si svalutino anche i singoli elementi del capitale costante – senza che noi sappiamo se il suo valore complessivo cresca con le innovazioni che risparmiano lavoro – si presta all'obiezione che l'accumulazione non è solo accumulazione di valori d'uso, macchine, materie prime e forza-lavoro, ma è anche essenzialmente accumulazione di valore: quindi, il valore del capitale complessivo deve crescere, almeno finché una crisi non comporti la distruzione di una frazione dei capitali. Inoltre, avendo il plusvalore ricavabile da un'unica unità lavorativa un limite (estremizzando: le 24 ore giornaliere), la legge è valida purché il valore del capitale per addetto tenda a crescere senza limiti. Mi pare che questa sia anche un'ipotesi che fa parte della strumentazione di Marx: le innovazioni vengono introdotte per risparmiare lavoro e mantenere sempre un ragionevole esercito industriale di riserva. Per Heinrich, non si tratterebbe di una grande perdita rinunciare alla legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, in quanto la teoria della crisi di Marx non dipenderebbe affatto da questa legge. Ancora, «le tendenze del capitalismo alla crisi non si basano su una tendenza alla caduta del saggio di profitto. Ciò significa che anche se la legge della caduta tendenziale del tasso di profitto viene eliminata dalla critica dell'economia politica come una costruzione errata, ciò non significa che sia scomparso un elemento centrale, bensì un elemento di cui si può benissimo fare a meno» (pp.444-5). Ma, si potrebbe obiettare, se ci limitiamo a considerare le altre spiegazioni di Marx, – ossia quelle

legate alla realizzazione del plusvalore –, vediamo solo un lato della medaglia e non il suo rovescio: il fatto cioè che le politiche espansive della domanda confliggono con la tutela dei profitti e viceversa le politiche neoliberiste e le nuove modalità di organizzazione del lavoro sono volte a creare controtendenze alla loro caduta, deprimendo però la domanda. Trascurando l'importanza della legge in questione si darebbe qualche ragione in più a quegli economisti keynesiani che attribuiscono ad errori analitici il ricorso a queste politiche, dimenticando che esso corrisponde invece a interessi di classe ben precisi.

A proposito dell'attualità di Marx, l'Autore giustamente afferma che le crisi capitalistiche affondano anche nel mercato mondiale e che ciò non sia sufficientemente chiaro a Marx. Ma forse ciò è dovuto al fatto che non gli è stato possibile sviluppare l'analisi del mercato mondiale, che faceva parte del piano iniziale del suo lavoro, poi abbandonato. Viene anche affermata, correttamente, l'importanza del contesto storico, comprendente elementi quali la struttura del capitale nazionale, le condizioni istituzionali del sistema bancario, le relazioni tra capitale e lavoro, i modelli di consumo, il ruolo dei sistemi di sicurezza sociale, la disponibilità di fattori produttivi a basso costo ecc. – elementi di cui l'autore del *Capitale* non ha potuto occuparsi a fondo. A mio modo di vedere, rimane il fatto, tuttavia, che gli elementi fondamentali, intesi come i mattoni dell'ossatura di una teoria della crisi che regga, restano più o meno validi, nonostante l'incompletezza e incompiutezza dei testi, anche se non si può che condividere la necessità di sviluppare ulteriormente gli spunti di teoria provenienti dalle categorie fondamentali della critica dell'economia politica. Tuttavia i pochi, anche se non secondari, elementi di disaccordo sopra espressi, sono molti di meno di quelli di consenso: per esempio l'importanza della distinzione tra crisi “minori”, che permettono di rimanere, pur con ristrutturazioni, entro le forme di accumulazione e distribuzione in atto, e crisi “maggiori”, che invece «richiedono proprio una rottura con queste forme e la formazione di un nuovo modello di accumulazione e regolazione»; oppure la buona rappresentazione dell'evoluzione del pensiero di Marx sulle crisi, anche con riferimento alle possibilità di una rivoluzione e agli accadimenti e alle crisi a lui contemporanei; o anche l'incompletezza di diversi manoscritti del terzo libro, tra cui il capitolo quindicesimo sullo «sviluppo delle contraddizioni intrinseche della legge» della caduta tendenziale del saggio di profitto; o il ruolo della distruzione di capitale per il superamento delle crisi e la necessità di affrontare anche il credito per delineare una teoria compiuta della crisi.

Particolarmente d'accordo sono anche sull'osservazione che nella recezione di questa teoria sono stati contrapposti improduttivamente fattori “reali” e fattori “meramente monetari”; e sull'altra, assai importante, relativa alla critica del concetto di equilibrio, frutto dell'immaginazione e dell'astrazione del teorico, per cui non si esce dalla crisi ricostituendo un nuovo equilibrio, dato che con tale uscita vengono create le condizioni favorevoli per un nuovo processo di accumulazione, ma anche messi in movimento gli elementi che portano alla successiva crisi.

Sono molti altri i punti in cui mi riconosco pressoché pienamente con il lavoro di Heinrich, ma non possono essere neppure elencati in questa fin troppo lunga recensione. Mi limito a esprimere il mio favore alla parte della trattazione del capitolo finale in cui si ragiona delle rivoluzioni socialiste reali (in presenza di capitalismi arretrati), delle possibilità rivoluzionarie attuali, della critica del capitalismo e del concetto di socialismo. Qui l'Autore sostiene anche – e come non dargli ragione – che il capolavoro di Marx non si limita a fornire un'adeguata spiegazione del plusvalore, ma ha un risvolto politico consistente nella presa di distanza da una critica morale del capitalismo, qual è quella dei socialisti utopisti. Mi atteggio più criticamente, invece, rispetto alla parte di questo capitolo in cui si prendono le distanze da Marx e dall'Engels dell'*Anti-Dühring*, i quali attribuiscono al mercato il compito di realizzare *a posteriori* i valori già fissati delle singole merci. Il motivo del mio dissenso l'ho già espresso in precedenza, ma in questa sede c'è un risvolto ulteriore. Heinrich biasima il fatto che anche Marx, quando si tratta di abolire la produzione di merci, presupponga una teoria del valore non monetaria. Ma, secondo me, qui non siamo più nel campo dell'analisi del capitalismo: si parla del socialismo. Al di là della praticabilità del calcolo delle ore di lavoro, possibile solo oggi grazie alla potenza di calcolo e di raccolta di informazioni che abbiamo a disposizione, in questo contesto è

possibile trascendere e andare oltre la teoria monetaria del valore che si applica alle economie di mercato.

Concludendo, alcune inevitabili differenziazioni di vedute non scalfiscono la mia convinzione che siamo di fronte a un'opera molto importante di cui si raccomanda la lettura allo studioso o al militante politico evoluto, in modo che possa farsi un'idea propria leggendola.

Per chi voglia seguire dal vivo una delle numerose presentazioni del volume in oggetto, ne elenchiamo qui alcune particolarmente significative.

Disponibili on line ai seguenti link:

- a cura del Centro Riforma Stato: <https://youtu.be/Ls5y44PnuCM?si=0KgRVbZ8Mt7hxq9c>

- a cura della Fondazione Lelio e Lisli Basso:

https://www.youtube.com/watch?v=wao_zAVejH4&t=6961s

- a cura di TCS- Teoria critica della società- Università Bicocca:

1) <https://youtu.be/6JYZms3nysQ?si=D7x6yaj4YkJ4m2-p>

2) <https://youtu.be/0revf1sDoM?si=ZAKhCOmmlfMtSSdZ>

RECENSIONE a cura di A. Della Polla



Sebastiano Taccola, *Categorie marxiste e storiografia del mondo antico. Critica e storia in un dibattito italiano degli anni Settanta*, Roma, Manifestolibri, 2022.

Uno studio significativo dedicato all'evoluzione teorico-metodologica della storiografia del mondo antico è contenuto nel volume: *Categorie marxiste e storiografia del mondo antico. Critica e storia in un dibattito italiano degli anni Settanta*, scritto da Sebastiano Taccola, edito da Manifestolibri.

Per l'autore la ricerca teorica del marxismo italiano non nasceva da motivazioni esclusivamente accademiche e non mirava a una presunta neutralità del punto di vista scientifico. Non si trattava di individuare una soluzione definitiva ad una serie di problematiche unicamente teoriche, che si erano accumulate in più di un secolo di studi, dibattiti e polemiche. Piuttosto, si era convinti che la storia non fosse un oggetto del passato, ma un processo continuo, in cui l'analisi degli eventi precedenti era strettamente collegata alla critica del proprio tempo. Il nucleo originale di un simile progetto storiografico incontrava le esigenze della tendenza storica contemporanea italiana, coniugandosi con specifiche necessità politiche e culturali, sorte nel campo dell'indagine scientifica.

Fin dal primo capitolo Sebastiano Taccola rifiuta di compiere una generica storia delle idee, procedendo invece ad una ricostruzione il più possibile sistematica e ripercorrendo abilmente i nodi cruciali della storiografia economica moderna delle società antiche (rielaborati dai marxisti italiani negli anni Settanta). L'esigenza dell'elaborazione di un paradigma epistemologico adeguato alla ricerca, all'interpretazione e alla ricostruzione delle vicende economiche e sociali delle società precapitalistiche, aveva rappresentato un importante tema di ricerca della storiografia economica moderna. In generale, però, possiamo dire che la storia economica marxista aveva sempre cercato di leggere l'evoluzione storica alla luce di un paradigma fondato sulla successione di modelli sociali, ciascuno dei quali risultante dalla combinazione di categorie astratte quali "modo di produzione", "formazione economico-sociale", "lotta di classe", "forze produttive", etc. Il tentativo, però, di giungere a una ricostruzione il più possibile approfondita di scenari storici particolari, a partire da un modello epistemologico astratto, non era certamente un tratto originale del marxismo. Per l'autore esso è stato, piuttosto, una delle caratteristiche specifiche di tutta la storia economica.

Taccola nel primo capitolo affronta l'aspra disputa intercorsa tra gli studiosi del mondo antico e successivamente passata alla storia come la *Bücher-Meyer Controversy*. In tale dibattito due visioni si sono scontrate nel corso di un secolo, quella tra primitivismi e modernisti: entrambe proponevano uno sviluppo storicistico, teleologico e stadiale delle società antiche. Weber, Finley e Polanyi propongono una metodologia originale per articolare il rapporto tra teoria e realtà storica, fondata su un dialogo internazionale allargato, sulla ricerca di un nuovo statuto epistemologico, frutto del

confronto tra discipline diverse (la sociologia, l'antropologia, la storia, l'archeologia, l'economia, la filosofia), e un metodo comparativo nello studio delle società antiche.

Nel secondo capitolo il campo geografico di ricerca si restringe al caso italiano. Taccola indaga la frammentata situazione della storiografia marxista italiana di fine Ottocento, la corrente di studi legata ai nomi di Guglielmo Ferrero, Corrado Barbagallo, Ettore Ciccotti e Giuseppe Salvioli. Questi autori, infatti, tutti singolarmente aderenti e/o simpatizzanti in maniera diversa del marxismo secondo-internazionalista, hanno spesso trovato nella sperimentazione di metodologie anche molto eterogenee tra loro un *leitmotiv* per contrapporsi all'insopportabile livello di stagnazione storiografica presente nell'Italia del tempo (legato a doppio filo alla diffusione delle mode idealistiche e conservatrici). Tuttavia, dall'altro lato, tali autori erano mossi dalla ricerca di una dimensione etico-politica della storia.

Proseguendo, l'autore descrive la nascita dello storicismo marxista e della sua crisi, tappe importanti per comprendere il dibattito degli anni Settanta. All'indomani del ventennio fascista e della seconda guerra mondiale, per gli intellettuali marxisti e per i membri del Partito comunista italiano (Pci) era necessario avviare una riflessione sul rapporto tra cultura e politica. Attorno a questo bacino di problemi nacquero una serie di riviste e di spazi di riflessione pubblici. I più significativi per la cultura marxista furono «Il Politecnico», «Rinascita» e «Società». Per la particolare attenzione nei confronti della dimensione storica e della riflessione metodologica, oltre che per la critica ai nessi presenti tra politica e cultura, «Società» ha rappresentato l'episodio più ricco e interessante di questa storia (su tale rivista sono intervenuti Luporini, Cantimori, Sereni). Si era sempre più diffusa, nella seconda metà degli anni Cinquanta, una critica che aveva poi progressivamente aperto il campo a forme di sfiducia nei confronti della politica culturale intrapresa dal Pci, di cui veniva rimesso in discussione il tentativo di un passaggio di egemonia dallo storicismo idealistico (di stampo crociano) allo storicismo marxista (fondato sulla genealogia De Sanctis- Labriola- Togliatti).

Taccola ripercorre, poi, i fondamenti della critica anti-storicistica di Cesare Luporini seguendo il confronto teorico che egli intraprese tra la metà degli anni Sessanta e i primi anni Settanta con Emilio Sereni. Il dibattito tra Luporini e Sereni si concentrò prevalentemente su due temi teorici molto importanti, che avrebbero successivamente rappresentato un punto cruciale di riflessione all'interno del marxismo italiano: il concetto di "formazione economico-sociale" e il rapporto tra "logico" e "storico" nella critica dell'economia politica di Marx. Lungo questo *fil rouge* si venivano a definire i lineamenti di fondo di una nuova corrente di ricerca storiografica caratterizzata dalla teoria marxiana, con i suoi diversi livelli di astrazione. Questa prospettiva permetteva di ripensare storicamente il passato a partire dalla critica del presente, e di inserire in questa critica la considerazione storica.

Nel terzo capitolo Taccola approfondisce il dibattito negli anni Settanta, un decennio, quello, particolarmente vivace per la storiografia marxista italiana. Lungo i vettori di sviluppo si incontravano nuovi stimoli derivati dal confronto con i percorsi di rinnovamento battuti dalle varie scuole storiografiche sul piano internazionale o con nuovi ambiti disciplinari nell'universo delle scienze umane. Attorno a questi stimoli vennero a consolidarsi nuove esperienze teoriche, la cui principale testimonianza è rappresentata da un gruppo di studiosi marxisti che nel 1974 diede avvio al *Seminario di Antichistica*, con l'obiettivo di affrontare le principali questioni teoriche riguardanti lo studio delle società antiche. I lavori del gruppo si svolgevano con cadenza regolare presso l'Istituto Gramsci di Roma attraverso il coordinamento di Aldo Schiavone. Dal seminario ne scaturì una discussione sulle questioni metodologiche in parte legate anche alla riscoperta teorica del lascito marxiano. In questo senso la pubblicazione dei *Grundrisse*, e in particolare di quella loro sezione dedicata alle *Forme che precedono la produzione capitalistica* (le cosiddette *Formen*), giocò un ruolo fondamentale. La prima edizione italiana delle *Formen* uscì presso gli Editori Riuniti nel 1964 con una importante Prefazione di Eric Hobsbawm. Fu così che le *Formen* sembrarono un testo di fondamentale importanza: un primo esercizio di storiografia marxista, non ortodossa e volgare, in grado di tenere insieme le complesse dimensioni della critica del presente capitalistico e lo studio delle società precapitalistiche, illuminando allo stesso tempo il rapporto intrecciato tra i modelli

teorici astratti (“modi di produzione”, “formazione sociale”, “struttura economica”, etc.) e le concrete situazioni storiche.

Il seminario gramsciano non fu un caso isolato, considerato che sulle riviste apparvero altri temi affini. Alla già affermata «Studi storici» (la rivista dell’Istituto Gramsci), si affiancarono «Dialoghi di archeologia», una rivista di studi antichi fondata nel 1967 da Ranuccio Bianchi Bandinelli e «Quaderni di storia», rivista fondata da Luciano Canfora nel 1975. Quello che accomuna queste riviste è l’abbandono di uno specialismo ristretto, cui solitamente erano condannate le riviste di antichistica, per diventare un fenomeno di primo piano del rinnovamento storiografico italiano, attirando contributi di diverso taglio scientifico e tematico. Il capitolo si chiude con la testimonianza finale di due volumi rappresentativi per un bilancio complessivo: *L’anatomia della scimmia* di Andrea Carandini e *Funzione e conflitto* di Gian Mario Cazzaniga. Per l’autore questi due libri rappresentano un punto d’unione delle tematiche di fondo, che hanno caratterizzato il dibattito storiografico marxista degli anni Settanta: si trattava di temi strettamente intrecciati con quella lettura di «Marx secondo Marx» (Luporini), che giocò un ruolo importante all’interno del marxismo. A partire da questi, infatti, ci fu la riscoperta dell’importanza marxiana per il sapere storico, al di là di un approccio astratto fondato su una concezione materialistica della storia, che aveva influenzato le ricostruzioni stadiali, lineariste e teleologiche della Terza Internazionale. L’abbandono di quello schema storico costruito sui due sistemi binari e meccanicistici di struttura-sovrastuttura (economicismo) e della lotta tra le classi (politicismo) condusse i marxisti italiani degli anni Settanta a rileggere il passato attraverso la lente della propria contemporaneità.

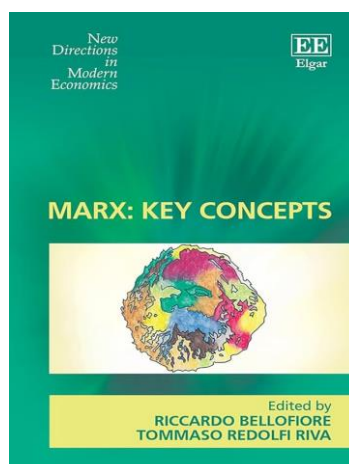
Infine, nell’ultimo capitolo, Taccola affronta l’apice e simultaneamente il rapido declino della vicenda appena esposta. La cosiddetta “crisi del marxismo” nel corso degli anni Ottanta, e la crisi della storiografia stessa (in particolare di quella economico-sociale) di fronte alla svolta neo-liberale e al post-modernismo, che portarono la storiografia marxista verso il declino.

In conclusione, il merito maggiore del libro di Taccola è quello di riconoscere come il dibattito su marxismo e storiografia del mondo antico sia coinciso con una stagione feconda degli studi storici, in cui la costituzione di un nesso critico tra presente, passato e futuro sul tema della “contemporaneità” diventa cruciale. Inoltre, l’autore sottolinea come la fine di quella stagione abbia lasciato il campo ad una prassi storiografica basata sull’empirismo (un accumulo-catalogazione delle fonti storiche) e/o su uno storicismo generico (una ricerca storica basata su se stessa). La vicenda trattata dal volume, nonostante sia diventata oggi un tema tenuto ai margini del dibattito pubblico e relegata soltanto all’ambito specialistico, rappresenta anche un’occasione per tornare a riflettere sulle possibilità e le modalità della trasformazione sociale e politica del presente.

Per chi voglia ascoltare dal vivo la presentazione al volume di Taccola, segnaliamo la risorsa on line a cura di *Laboratorio Critico*, al seguente link:

<https://www.youtube.com/watch?v=eXHTOPkeJrA&t=3952s>

RECENSIONE a cura di A. Esposito



***Marx: Key Concepts*, New Directions in Modern Economics series, Edward Elgar Publishing, Usa-Uk, 2024 Edited by Riccardo Bellofiore and Tommaso Redolfi Riva**

Frutto del lavoro di una schiera di specialisti, *Marx: key concepts* costituisce una importante proposta di ricapitolazione critico-problematica intorno al pensiero marxiano, e rappresenta un solido punto di ancoraggio per la navigazione nel mare sempre più sconfinato e tempestoso della letteratura che trova ispirazione nel filosofo di Treviri.

Per un verso infatti si inserisce nel contesto di un profondo rinnovamento degli studi, dovuto ad un crescente interesse per il pensiero di Marx, che in realtà si è andato manifestando lentamente ma costantemente proprio dopo la crisi del 1989, e che dopo la speculare (e persistente) crisi del 2008, si è posto nuovamente al centro del panorama filosofico; a tutto questo ha contribuito fra l'altro la prosecuzione della nuova edizione critica delle opere di Marx ed Engels (MEGA).

Per un altro verso, l'intento dei curatori e degli autori non è certo solo di fornire una presa d'atto del dibattito, ma anche di contribuire sul piano storico-critico, dato che proprio negli ultimi decenni la fortuna di Marx è stata paradossale – potrei dire canonicamente paradossale. Infatti, nel momento in cui le sue proposte teoriche sono cominciate a sembrare davvero inattuali, come fanno notare i curatori, finalmente lo statuto classico di Marx è divenuto accettabile anche oltre la sfera dell'adesione ideologica – ma tutto ciò non di rado a scapito di coerenza e pregnanza delle riflessioni che quel pensiero hanno voluto considerare. Insomma, come scrisse Borges, il prezzo del successo è sempre il fraintendimento, e come spesso accade, un autore classico diventa «tutto per tutti», o quasi, perdendo la propria specificità. In poche parole, proprio i tratti distintivi e più radicali del pensiero marxiano, come la lotta di classe e l'irriducibile ostilità al capitalismo, sono stati spesso posti in secondo piano: la prospettiva qui proposta invece è quella di un recupero della radicalità filosofica del pensiero di Marx, oltre ogni possibile metabolizzazione da parte della presente civiltà e dei presenti assetti sociali. Se non di rado è stata proposta una lettura quasi riformista di Marx, per lo meno nel senso che la *pars destruens* del suo pensiero è stata recuperata con l'intento di escogitare una strategia per il salvataggio della civiltà neoliberale, *Marx: key concepts* nel suo insieme sembra ribadire che non si può davvero capire il Marx teorico se non si prende atto che è pur sempre il filosofo della prassi, e che tutte le sue riflessioni e ricerche si appuntano un preciso obiettivo politico, cioè l'evasione dal capitalismo – senza che le colossali trasformazioni prodottesi negli ultimi 150 anni abbiano mutato davvero la sostanza di questo problema. Per questo è soprattutto la cassetta degli attrezzi concettuali di Marx che viene presentata nel dettaglio, attraverso una rilettura molto attenta e sofisticata. Da autentico filosofo, cioè pensatore radicale, libero e rigoroso, è attraverso la «fatica del concetto» che Marx intendeva interpretare il reale, per poi proverbialmente cambiarlo, e questo volume intende ribadire questo nesso, con uno sforzo chiarificatore, non solo a vantaggio dell'accademia ma inevitabilmente anche della società civile. Peraltro, come si potrà immaginare, se

non si rivolge solo agli accademici, la lettura è impegnativa, nonostante il grande impegno critico-teoretico si accompagni quasi sempre a una significativa abilità espositiva, per cui tutti i lettori colti e motivati possono giovare dei saggi che compongono la raccolta.

Mi sembra che l'intero progetto ruoti intorno a tre fulcri teorici: radicalità critica, totalità, concretezza. Il pensiero di Marx si presenta infatti come una impresa intellettuale che muove dalla realtà, realtà che cerca di cogliere oltre le mistificazioni idealistiche o ideologiche, in direzione della critica alla totalità di quel sistema in cui viviamo e in cui pensiamo, e che ci fornisce proprio le lenti che ci portano a equivocarne diversi importanti aspetti. Insomma, i concetti chiave di Marx sono lo strumento che impiega per smascherare gli inganni e le aporie che intelaiano la civiltà capitalistica, passo necessario per promuovere una dinamica di emancipazione. Nella sostanza, quello di Marx è un progetto squisitamente filosofico e in questo senso umanistico, teso fra l'altro a smascherare il prestigio (nel senso in cui il termine viene utilizzato nel mondo dell'illusionismo) tecnico che ammantava termini e discorsi in realtà interamente ideologici e politici. In questo senso quello di Marx è anche un progetto scientifico in quanto anti-ideologico, e in quanto anti-ideologico è davvero nella sua essenza un progetto per l'emancipazione umana. La critica al pensiero è via privilegiata per denudare la realtà che produce tale pensiero distorto, e che poi col suo ausilio si riproduce. È perciò che i tre cardini del progetto marxiano, così individuati dal libro, trovano il loro *spin* concettuale, se è permessa questa metafora, interagendo, nei diversi contributi, con i concetti di storicità, struttura e ideologia.

In effetti, mi sembra, tutto l'impegno è rivolto a una sociologia strutturale, che è anche una sociologia delle culture, senza che ci sia un privilegio accordato a una delle due prospettive, dato che esse trovano il loro motore in una logica che è al contempo dentro e fuori della storia, nel senso che non si identifica con nessuna formazione storica ma che nella storia si manifesta, che poi è la logica dell'economia: una logica che, per incarnarsi, diventa logica delle formazioni sociali concrete, considerate nella loro interezza, ma sempre da cogliersi a posteriori, empiricamente e problematicamente. In qualche modo, sebbene come vien fatto notare, la consapevolezza epistemologica di Marx non potesse essere al livello di quella che caratterizza i nostri tempi, la sua si conferma in primo luogo una impresa epistemologico-trascendentale, e merita di essere sempre associata ad alfiere postmoderni come Nietzsche, Foucault e gli altri maestri del sospetto, ben oltre ogni riduzionismo ideologico.

Per esempio, nel primo capitolo Tommaso Redolfi Riva spiega chiaramente come la critica dell'economia politica classica, in Marx, sia diretta essenzialmente a dimostrare come le aporie epistemologiche in cui quel pensiero incappa siano congenite, poiché i concetti dell'economia politica consistono al modo di produzione capitalistico e alle sue contraddizioni - che un pensiero strutturalmente invischiato in quel sistema non solo non può risolvere, ma in cui necessariamente torna a cadere. Come a dire, quindi, che l'economia politica (classica) non è una scienza, ma è una articolazione culturale della politica economica, o meglio ancora: è una espressione del sistema sociale dominato dalla logica del capitalismo, che è ciò che davvero interessava dimostrare a Marx.

Nel secondo capitolo Stefano Breda propone una sintetica ma articolata revisione delle interpretazioni del concetto di materialismo dialettico, la spina dorsale di ciò che chiamiamo marxismo, aiutando il lettore a comprendere, di nuovo, come per Marx denunciare l'inversione dialettica hegeliana servisse a mostrare come in realtà «dialectics tout court is merely the philosophical expression of those specific social relations in which subject and predicate are objectively inverted: capitalist relations» (p.17) per cui ancora una volta, impegno civile e scientifico sono connessi, e Marx mostra come la revisione teorica conduca necessariamente a una revisione critico-politica, e l'epistemologia alla sociologia e viceversa: dimostrare le aporie di un pensiero è semplicemente la via maestra per denunciare le contraddizioni sociali. Inoltre, tale chiarimento serve anche a mostrare al lettore meno esperto, ma anche a molti sedicenti conoscitori, che se si parla di Marx (quel romantico!) e del concetto di materialismo bisogna davvero sempre aggiungere l'aggettivo dialettico e, liberandosi dell'appannaggio engelsiano, capire che il pensiero marxiano non si proponesse come una forma di riduzionismo ma al contrario intendesse smascherare come proprio la società contemporanea capitalista determinasse la reificazione dell'esistenza e delle relazioni, al

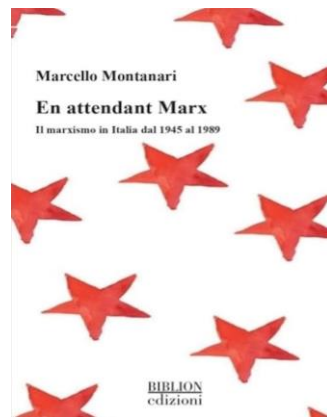
servizio della valorizzazione del capitale – meccanismo ingannevole, cioè dialettico, da disvelare come tale. Qui come altrove è davvero apprezzabile come le argomentazioni proposte consentano anche di sviluppare una conoscenza critica del dibattito e delle questioni sollevate dalla letteratura più e meno recente, da Adorno fino a Heinrich e oltre.

Non potendo comunque fornire un resoconto completo di un lavoro che affronta la traversata di un continente ormai quasi sconfinato, mi limito in questa sede a menzionare l'interessante (soprattutto per chi si occupi di storia delle idee e storia culturale) contributo con cui Bob Jessop, nel capitolo quarto, ripercorre gli elementi che consentono di riconoscere le suggestioni che Marx trasse dalle scoperte scientifiche del suo tempo - e in particolar modo, oltre com'è ovvio dalla teoria dell'evoluzione, dallo studio della biologia cellulare – pur rimanendo, come detto, consapevole dell'inadeguatezza di qualsiasi riduzionismo bio-materialistico (ed è degno di nota come la stessa audacia guidi Frank Engster il quale nel cap. 6 ricorre al concetto di *entanglement* quantistico per trattare del ruolo svolto dalla moneta nella interpretazione marxiana del sistema sociale).

Altri capitoli trattano temi fondamentali come quello della dominazione, dell'accumulazione primitiva e del valore assoluto, ma anche (cap.14) dell'apporto al pensiero di Marx dovuto alle sue letture etnologiche (un tema ben conosciuto, eppure di crescente rilevanza) oppure quello della *social reproduction*, per cui Kristin Munro nel cap.12 con notevole acume e chiarezza integra alla radice, cioè al livello sociologico strutturale, in quanto articolazioni del medesimo sistema di sfruttamento, il problema della riproduzione e quello della valorizzazione del capitale.

Per concludere, *Marx: Key Concepts* si inserisce in un panorama abitato da diverse proposte analoghe, ma ritagliandosi autorevolmente un suo spazio distinto, anche se forse andrebbe accompagnato da letture che affrontino in maniera diretta i temi che caratterizzano il marxismo anche a livello politico-istituzionale (il partito, l'organizzazione della lotta di classe, la dittatura del proletariato, socialismo o comunismo): una osservazione che, considerando l'approccio che informa l'opera, è soprattutto un consiglio per i lettori.

RECENSIONE a cura di L. Masone



Marcello Montanari, *En attendant Marx. Il marxismo in Italia dal 1945 al 1989*, Biblion edizioni, Roma, 2023

In tempi di restaurazione reazionaria parlare del pensiero di Marx o anche solo di alcune delle sue fasi storiche (e geografiche) risulta quasi una sorta di eresia, sebbene molti sono i filosofi, gli storici, gli economisti che analizzano i fatti della contemporaneità con le lenti del marxismo. Ci ha provato Marcello Montanari in *En attendant Marx. Il marxismo in Italia dal 1945 al 1989*, Biblion edizioni, Roma, 2023 che ha dato corpo al tema degli sviluppi tematici nel marxismo italiano seguendo un metodo decisamente chiarificatore. L'autore, infatti, prende in esame dei pezzi della storia del marxismo italiano dal 1945 al 1956 e poi fino al 1989, come per esempio il dibattito critico nei confronti dello storicismo crociano a partire dalle prime posizioni di Cesare Luporini e Delio Cantimori, protagonisti della rivista *Società*. L'obiettivo di questo gruppo di intellettuali era la costruzione di una teoria della storia che «fosse in grado di dedurre dall'analisi della situazione presente le linee dell'azione politica» (p. 15). Emergeva la consapevolezza che fosse necessario un allontanamento teoretico da Croce se si voleva costruire una democrazia nuova capace di superare le disuguaglianze sociali e accrescere la partecipazione dei ceti subalterni al processo storico in atto.

«Il marxismo appare, allora, come l'espressione radicale della coscienza umana che vuole autodeterminarsi; come l'erede del pensiero progressivo e illuministico espresso dalla modernità. E, a sua volta, la classe operaia emerge come la forza risoltrice della crisi della ragione moderna» (p. 30). In quest'ottica agli antipodi con il crocianesimo, l'attenzione di Montanari si sofferma su altre riflessioni all'interno del marxismo italiano chiamando in causa Antonio Banfi e Galvano Della Volpe. Il paradigma banfiano dell'*uomo copernicano*, espressione autentica dell'evoluzione del razionalismo critico effetto dell'egemonia dell'economia e della società borghese di epoca moderna, oggi si trova a respingere quelle idee che pretendono l'uomo come centro del mondo e ogni visione trascendentale della Ragione, sebbene anch'essa storicizzata, al fine di condurci verso una specie di umanità *disalienata*. Con il medesimo obiettivo veniva configurandosi la prospettiva dell'*uomo-lavoro* secondo Della Volpe mediante la critica del concetto cristiano di persona che rappresenta in verità il fondamento del moderno individualismo liberale. Un meccanismo autoreferenziale e contemporaneamente autoestranante che solo il movimento comunista può fermare proprio in virtù della sua forza teorica e pratica. L'*uomo-lavoro*, però, può diventare *uomo-totale*, ossia lo stakhanovista dedito completamente al lavoro. Ma è proprio Montanari a suggerirci i limiti della riflessione dellavolpiana, sia perché essa non chiarisce come le diverse sfere dell'esistenza (affettive o spirituali) si possano risolvere nell'attività lavorativa perdurante, sia perché non è comprensibile se con il concetto di uomo-lavoro Della Volpe si riferisca solo al lavoratore dipendente oppure anche al dirigente intellettuale. Nodo teorico che invece la rivista *Società* ha tentato di affrontare, poiché

proprio con il suo superamento si sarebbe potuta misurare l'efficacia analitica delle dottrine marxiste nel nascente tessuto democratico italiano, «ma, privilegiando i concetti di *uomo copernicano* o di *uomo-totale* rispetto a quello di persona-valore, sia Banfi che Della Volpe si collocano in una posizione speculare (ma ugualmente unilaterale) a coloro che (come Sartre e Vittorini) venivano proponendo una funzione protagonista degli intellettuali» (p. 37).

Dunque, il tratto comune ai diversi orientamenti del marxismo italiano del secondo dopoguerra si esprimeva con l'idea secondo cui le categorie analitiche in seno alle teorie offerte da Marx fossero le uniche capaci di affrontare la crisi di civiltà, poiché riconoscevano nel proletariato la forza storica in grado di risolvere tale crisi. Tuttavia, le delusioni elettorali successive al 1948 spingevano il marxismo italiano verso un arroccamento ideale e una più stretta adesione all'impostazione teoretica sovietica. È, però, negli scritti di Emilio Sereni, di Giuseppe Berti e di Massimo Aloisi che si mostra in tutta la sua evidenza questa chiusura teorica. Secondo il primo di questi pensatori, per esempio, l'esperienza sociale e l'attività politica della classe operaia si oppone fisiologicamente all'attività elitaria dei "dotti", ormai depennata dalla storia: al di fuori del Partito comunista, unica e autentica espressione della cultura operaia, non vi sarebbe stato spazio per una ricerca teorica autenticamente democratica. Da tale postura si scostavano le posizioni di Crisafulli e Matteucci che utilizzavano talune interpretazioni gramsciane per sostenere l'idea dello Stato *pluriclasse*, leggendo il pensatore sardo in funzione antizdanoviana perché egli metteva in evidenza i caratteri della democrazia costituzionale e le potenzialità di auto-riforma delle società moderne: la critica dello Stato e della cultura idealistica, che lo zdanovismo di Sereni intendeva sviluppare, aveva ben poco da condividere con l'analisi della società di massa e dello Stato programmatore presente nei *Quaderni* gramsciani.

Ma il saggio passa in rassegna anche le posizioni critiche sia nei confronti della crisi del marxismo sovietico (Calvino, Geymonat, Guiducci e finanche Alicata) sia dell'esistenzialismo e del pragmatismo: «per costruire una egemonia culturale, diveniva indispensabile elaborare una concezione del tempo storico assai diversa da quella concepita dal materialismo dialettico, il quale schiacciava e misurava la temporalità sulla crescita delle forze produttive e immaginava che tale crescita fosse la causa prima di un processo storico ineluttabilmente destinato ad approdare al socialismo» (p. 58). Tutta la discussione avviata nel fatidico 1956 si soffermava sui possibili sviluppi di una dialettica marxista rinnovata. E su tutti spunta la figura di Eugenio Garin che riteneva necessaria una riflessione più puntuale sui tempi e le forme della riproduzione capitalistica, in modo da comprendere nel tempo storico lo spezzarsi, il frantumarsi e il ricomporsi della crescita produttiva, delle sue crisi cicliche e delle sue trasformazioni. Tempo storico che si comprendeva soltanto partendo dal presente per ritornare al passato e, quindi, componendo la filosofia come arnese indispensabile per il sapere storico, incrociando così il Gramsci che analizza «il rapporto tra filosofia e classi dirigenti per comprendere i processi costitutivi dell'identità della Nazione italiana». Ma non sfugge all'autore la cornice dell'origine della polemica tra Nicola Badaloni e Lucio Colletti sul tema dell'oggettività della contraddizione in seno all'analisi dell'astratto in contrapposizione al concreto, della forma-merce nel dominio dell'accumulazione capitalistica, anche se questa poi avrà effettivamente luogo nel 1962. E tra quest'ultimo e Valentino Gerratana che invece rilevava i limiti della sua concezione dello Stato e del sistema democratico reo di non prendere in considerazione i nuovi sviluppi costituzionali che segnano una necessaria quanto importante tappa intermedia verso la costruzione del socialismo. Ma ancora il confronto a metà degli '50 tra le analisi di Togliatti e i pungoli di Bobbio, fino a Rosario Romeo e i suoi studi storiografici che in polemica con Emilio Sereni, Franco Rodano, Gabriele De Rosa, e Aurelio Macchioro ma soprattutto le tesi gramsciane sul Risorgimento, tentava di smentire l'idea di poter interpretare quel movimento storico ottocentesco come "rivoluzione agraria mancata". La prima parte si chiude con una lunga e significativa digressione sul rapporto tra gli studi demotroponologici di Ernesto De Martino e il marxismo gramsciano.

La seconda parte *Splendori e miserie del marxismo italiano* (1956-1989), si apre con un approfondito ragionamento sull'influenza di Althusser sui successivi studi marxiani (pp. 93-102).

Maturava in quella riflessione il bisogno di ripensare la stessa struttura logica del marxismo, o almeno la riduzione perpetrata da una certa ortodossia stalinista che seguendo una concezione lineare dei processi storici sintetizzava il pensiero di Marx in una mera analisi dell'antitesi tra capitale e lavoro all'interno delle società capitalistiche. Per Althusser, per esempio, i fondamenti teorici per una prospettiva marxista andavano ricercati al di fuori dell'ideologia rivoluzionaria (e operaista) che aveva caratterizzato il periodo staliniano. Egli intende che la dialettica storica non deve essere «concepita come l'opposizione tra due forze (il lavoro e il capitale), di cui è prevedibile la conciliazione in una superiore sintesi, ma come il riprodursi di questa "totalità complessa" secondo la conformazione e la diversa temporalità delle molteplici "regioni"» (p. 96). Intendendo con quest'ultimo concetto la dimensione dell'ideologico, dell'economico e del politico che compongono "l'insieme sociale" per volontà di un soggetto determinato. Anticipando la comprensione della crisi del marxismo, Althusser dunque si rende conto che il 1956 era stato un anno spartiacque che aveva sancito l'esaurimento della politica sovietica e pertanto era divenuto indispensabile elaborare un nuovo pensiero critico. Le suggestioni del programma teorico althusseriano si protraggono nel dibattito nazionale per un lungo periodo di tempo. Negli anni '60 emergono riflessioni nuove nel panorama del marxismo italiano: Toni Negri, Mario Tronti, Raniero Panzeri, Alberto Asor Rosa, Rita Di Leo, Umberto Coldagelli, Gaspare De Caro, teorici dell'operaismo a cui «va certamente riconosciuto il merito di aver richiamato l'attenzione sui mutamenti profondi del capitalismo italiano, che scaturivano dall'intreccio tra sviluppo economico e progresso tecnico-scientifico» (p. 123), a cui si deve aggiungere il pregio metodologico di aver riportato l'attenzione sugli scritti di Marx. Anche il dibattito, nel testo solo accennato, avvenuto su *Rinascita* o sul *Contemporaneo* tra Rossana Rossanda e alcuni eredi di Togliatti come per esempio Luciano Gruppi sulla necessità di ripensare alla cultura marxista al di fuori dell'Italia (De Santis, Labriola), risulta un momento prezioso della storiografia del marxismo italiano. Un lungo ponte teorico, insomma, che conduce l'attenzione dello studioso sulla breccia del '68. Un nuovo gruppo di intellettuali gramsciani si fa strada nel quadro delle riflessioni marxiste di quegli anni che si interroga sul senso degli anni '60 appena trascorsi e i nuovi slanci sessantottini all'insegna dell'unità delle lotte operaie e studentesche: da Ernesto Ragionieri ad Alessandro Natta, da Giuseppe Vacca a Biagio De Giovanni, da Leonardo Paggi a Franco De Felice. Il percorso attraversa la riflessione critica del marxismo in Italia degli anni '70 che mancando una ristrutturazione reale e pianificata mise in crisi l'intero impianto filosofico, per continuare fino al 1989, puntuale nei gangli dialettici di un dibattito mai scontato anche nei suoi momenti più drammatici. Finisce qui la storia? Oppure può ricominciare?

Le recensioni naturalmente obbligano a sintesi notevoli, ma restano, tuttavia, alcune singole perplessità: si ha l'impressione, per esempio, che la costruzione del libro, ad eccezione del contributo di Panzeri, Negri e pochi altri, sembra a tratti delineare l'idea che la grande attività intellettuale del marxismo italiano sia stata legata in maniera quasi esclusiva alla cornice del Partito comunista, la cui influenza certamente è stata enorme, ma che comunque non ha visto esaurirsi al proprio interno la mole di contributi scientifici. La continuità del marxismo in Italia non si può di sicuro collocare totalmente nel gramscismo del Pci e non nello studio di Marx: da Banfi a Della Volpe, da Althusser agli operaisti, molti sono stati i pensatori che hanno sentito l'urgenza di ritornare anche filologicamente sui testi del filosofo di Treviri. Ad ogni buon conto, quello di Montanari è un libro di filosofia e anche di storia, e questo intento viene centrato, ed è proprio la ricerca attenta e costante di questa connessione disciplinare che lo rende un agile strumento di interpretazione di un pezzo del recente presente della vita nazionale.

RECENSIONE a cura di D. Micocci



Ernesto Screpanti, *Liberazione. Il movimento reale che abolisce lo stato di cose esistente*, Tedaliber, Firenze, 2023

Il nuovo saggio di Ernesto Screpanti *Liberazione. Il movimento reale che abolisce lo stato di cose esistente*, edito da Tedaliber, si inserisce nel filone della letteratura scientifica che intende analizzare e proporre una teoria della rivoluzione da non assumere esclusivamente come modello astratto ma da riproporre nella pratica. In tal senso, gli ultimi capitoli del libro sono destinati proprio alla proposta di «un modello utopico di organizzazione sociale, economica e politica che potrebbe oggi realizzarsi in seguito a una rivoluzione liberatrice» (p.18) e che prenderebbe il nome di Libertalia, come la leggendaria comunità anarchica di fine Seicento, fondata da pirati presumibilmente lungo la costa nord-orientale del Madagascar e al cui studio ha dedicato un libro anche David Graeber.

Come si evince già dal titolo, Screpanti focalizza la sua attenzione sui processi di liberazione: in particolare, il saggio è un tentativo di spiegare e «leggere la storia come una successione di regimi d'oppressione e un susseguirsi di lotte di liberazione» (p.9). La prima parte del libro si focalizza proprio su questo aspetto: nel capitolo iniziale vengono trattati i sistemi di oppressione e sfruttamento prendendo in esame soprattutto i rapporti di lavoro, quindi schiavitù, servitù e lavoro salariato, e il rapporto tra i generi, cioè il patriarcato. Per quanto riguarda le prime tre forme di sfruttamento è evidente il riferimento ai modi di produzione già individuati da Marx (antico, feudale, capitalistico); l'ultima invece viene individuata come un sistema di oppressione «sempre presente nella storia dell'umanità, assumendo forme diverse nelle diverse epoche storiche ma senza che venissero mai alterati i caratteri fondamentali del rapporto regolato dal contratto sessuale» (p.15). In questo capitolo che, come detto, tratta dei regimi d'oppressione, viene preso in considerazione anche lo Stato, analizzato in quanto «apparato che legalizza il sistema dell'oppressione e dello sfruttamento» (p.56). In questo senso, sembrano esserci le premesse per arrivare alle stesse conclusioni a cui giungono i primi scritti di Marx, in particolare *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* e *Sulla questione ebraica*, in cui è presente una forte e diretta critica al denaro e allo Stato in quanto cause originarie dei mali contemporanei e a cui bisogna mettere fine tramite l'auto-emancipazione universale dell'uomo, al punto che Rubel arriva a definire Marx come «teorico dell'anarchismo» (M. Rubel, *Marx critico del marxismo*, Cappelli Editore, Bologna, 1981, p. 89).

Il secondo capitolo, invece, si concentra essenzialmente sulle «lotte sociali condotte dagli oppressi nei vari regimi istituzionali» (p.15), venendo prese in considerazione rivolte di contadini, schiavi e operai, senza dimenticare le lotte delle donne contro il patriarcato. In questa sezione del libro di Screpanti, perciò, iniziano ad assumere un ruolo centrale le tematiche della libertà e dell'autonomia,

che permettono ai subalterni di riprendere in mano la loro soggettività e la loro capacità di fare storia attivamente e collettivamente, senza intermediazioni istituzionali.

Al contrario della tradizione socialista e marxista classica, dunque, al centro dell'attenzione non è tanto la lotta di classe in sé quanto piuttosto «il punto di vista degli oppressi», che guida l'evoluzione storica nella direzione dell'«espansione della libertà» in un processo non lineare fatto di brusche frenate alternate a decise accelerazioni. Riprendendo un'interpretazione molto in voga nelle scienze sociali contemporanee, la libertà di un individuo viene intesa anche da Screpanti come «l'insieme delle sue possibilità di scelta, cioè delle cose che può decidere di fare, dati i vincoli cui deve sottostare» (p.11). Proprio in base a questa definizione, spiegare la storia in termini di libertà significa utilizzare un'unità di misura oggettiva, così come i suoi vincoli, calcolabile con buona precisione e perciò confrontabile: in tal senso, anche le lotte socio-politiche si possono valutare tramite lo stesso metodo, che porta ad affermare che «l'espansione della libertà è il senso di molti obiettivi delle lotte sociali» (p.12).

I movimenti di liberazione ed emancipazione degli oppressi, tuttavia, spesso vedono la partecipazione di persone estremamente eterogenee in quanto la libertà stessa in realtà «non è un valore morale universale», pur avendo vincoli oggettivi e pur essendo misurabile: la motivazione che spinge gli individui ad impegnarsi è sempre soggettiva, anche quando l'obiettivo della lotta in cui si decide di prendere parte è oggettivamente la liberazione. A questo punto, perciò, Screpanti introduce il concetto di «bisogni degli individui», fondamentale per spiegare le ragioni particolari del coinvolgimento o meno in un movimento di liberazione, e che porta inevitabilmente anche a ragionare sull'aspetto psicologico della partecipazione alle lotte. Un ruolo centrale, in questo senso, viene ricoperto dal bisogno di autonomia, uno «stato psicologico» (p.13), appunto, che «denota la condizione di un individuo che prende una decisione volontariamente e consapevolmente» (p.149): è importante notare che ancora fino all'Ottocento i termini “libertà” e “autonomia” tendevano a coincidere; tuttavia, a un'analisi più approfondita risulta che «la libertà riguarda tutte le cose che un individuo può decidere di fare, l'autonomia riguarda la decisione di fare una cosa particolare» (p.13). Tale distinzione è fondamentale per spiegare il coinvolgimento soggettivo nelle lotte di emancipazione e l'impatto oggettivo che queste possono avere nella vita delle persone, e perciò nella storia, in quanto «un individuo che può non percepire direttamente la limitatezza del proprio insieme d'opportunità, può tuttavia trovarsi a vivere in uno stato di scontento a causa della difficoltà a soddisfare il bisogno di autonomia». Questa condizione psicologica lo porterà ad impegnarsi in una lotta contro le ragioni del proprio malcontento, che a un'analisi approfondita sono riconducibili a vincoli esogeni e strutturali del sistema capitalista e della società neo-liberista: le cause sociali del proprio malessere porteranno perciò l'individuo ad impegnarsi e a lottare per la liberazione.

L'analisi dei processi psicologici alla base del coinvolgimento o meno nelle lotte per l'emancipazione assume in questo senso un ruolo notevole. In particolare, lunghi periodi di frustrazione possono portare a stati d'animo depressivi che potrebbero sfociare in reazioni rabbiose: se l'oppressione sociale non permette di soddisfare i propri bisogni fondamentali, sia edonici sia soprattutto eudemonici, che riguardano il demone, l'io personale, e che «spingono alla realizzazione delle proprie potenzialità» (p.166), allora si può innescare un processo di reazione rabbiosa collettiva. In questo senso, perciò, è sicuramente rilevante la teoria del flusso sociale, cioè «l'esperienza di flusso che si può verificare entro un aggregato sociale» e che «attiva forti esperienze emotive insieme ad ampie elaborazioni collettive della conoscenza» (p.247). In riferimento al coinvolgimento nelle lotte di liberazione, l'attivazione di una coscienza collettiva e la consapevolezza dell'origine sociale delle proprie sventure portano gli individui a «trovare la forza per superare i sensi di colpa e d'impotenza», aspetti tipici del neo-liberismo e già analizzati anche da altri autori (pensando solo al caso italiano, vedasi C. Capello e le sue ricerche tra i disoccupati di Torino). In tal modo, si riesce a trasformare stati d'animo depressivi in emozioni positive, «necessari(e) per dare efficacia al movimento collettivo» (p.248) di liberazione dai problemi sociali, economici e politici creati dal capitalismo, in un'azione che Screpanti definisce «collettiva rivoluzionaria», da distinguere dall'azione collettiva ordinaria che invece consiste nell'assimilazione dei valori e delle norme sociali.

L'ultima parte del libro, infine, cerca di sviluppare un passaggio ulteriore arrivando ad immaginare Libertalia, un vero e proprio progetto politico ed economico post-capitalistico. Si tratta di «un modello utopico di organizzazione sociale, economica e politica che potrebbe realizzarsi in seguito a una rivoluzione liberatrice» (p.18): pur essendo utopico, a ben vedere si tratta di un progetto potenzialmente attuabile qui ed ora, date le conoscenze tecnologiche esistenti. Politicamente, Libertalia si propone di realizzare la vera democrazia, di cui nel penultimo capitolo Screpanti delinea le caratteristiche teoriche e che fino ad ora non è mai stata realizzata storicamente in nessuno stato. La democrazia diretta affonda le sue basi teoriche sul Teorema di May, che «postula alcune condizioni di equità [...] che sono necessarie per assicurare l'autonomia politica di ognuno»: in tal senso, Libertalia si propone di garantire alcune regole fondamentali al fine di rispettare tale teorema, come ad esempio il vincolo di mandato e un sistema elettorale proporzionale. Sempre da un punto di vista di partecipazione democratica e conoscenza della situazione politica, molto importanti sono le nuove «tecnologie dell'informazione e della comunicazione» (p.19), utili per garantire una reale autonomia politica di tutti in una sorta di e-democrazia.

Infine, da un punto di vista economico in Libertalia assume un ruolo preponderante l'impresa cooperativa, fondamentale per «assicurare l'autonomia decisionale dei produttori e a espandere la loro libertà». L'obiettivo di questo nuovo modello sociale è garantire lo sviluppo equilibrato della struttura industriale, la piena occupazione e il lavoro libero e associato, eliminando lo sfruttamento nella produzione e permettendo ai cittadini «di agire più autonomamente possibile nella produzione e nel consumo». Lo stato continua a mantenere un ruolo assolutamente di rilievo: attraverso leggi antitrust cerca di limitare le forme di sfruttamento derivanti dal potere di mercato; offre beni sociali ai cittadini per soddisfare i loro bisogni; «esercita una forma debole di programmazione che si avvale di vari strumenti di politica economica»; mantiene l'istituzione dell'imposizione fiscale, anche se in questo caso realmente progressiva.

A parere di chi scrive, il modello sociale, politico ed economico di Libertalia è sicuramente interessante, realizzabile «qui e ora» e probabilmente anche più completo rispetto al riformismo rivoluzionario di Rudolf Meidner, che per certi versi si proponeva di realizzare obiettivi simili. Tuttavia, un aspetto che rimane ancora aperto e senza una risposta definitiva è l'analisi del concetto e della pratica rivoluzionaria: probabilmente, per assistere a una «reale inserzione nella storia da parte del mondo popolare subalterno» (E. De Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in «Società», 1949, V, P. 416) è necessario prima di tutto focalizzarsi sul processo rivoluzionario e definire il significato del termine Rivoluzione, di cui ancora oggi probabilmente è complicato fornire una definizione definitiva. In questo senso, la mancata soppressione in Libertalia dell'istituzione Denaro mantiene ancora in vita una forma di rapporto di potere che inevitabilmente limita la libertà e l'autonomia degli individui; non solo, lo Stato continua a mantenere un ruolo decisivo nella società immaginata da Screpanti, garantendo l'espansione delle libertà di ognuno e riconoscendo i diritti di ciascuno: se però seguiamo la logica dei primi scritti di Marx, avere bisogno di un'istituzione che riconosce i nostri diritti e le nostre libertà e autonomia significa, anche inconsapevolmente, riconoscere a tale istituzione un ruolo di potere e di controllo sulle nostre vite. A questo punto, perciò, viene da chiedersi a che punto del processo rivoluzionario e di emancipazione si trovi il pur ammirevole progetto di Libertalia, se alla fine o all'inizio, in quanto raccomanda delle modalità di vita in società che potrebbero creare le condizioni per preparare e avviare l'azione rivoluzionaria piuttosto che concluderla.

L'audio della Presentazione del Testo di Screpanti, curata da R. Bellofiore e R. Mapelli, è scaricabile al seguente link:

<https://archive.org/details/liberazione-il-movimento-reale-che-abolisce-lo-stato-di-cose-esistente-13-02-2024>

RECENSIONE a cura di Elena M. Fabrizio



**Claudio Bazzocchi, "Come se". *Filosofia politica della scuola*, Meltemi, Milano 2023, pp. 249
ISBN 978-885519-916-2**

Il libro che presentiamo sollecita una questione divenuta ormai ineludibile sul ruolo che la cultura assume nella scuola di oggi, se essa possa quanto meno approssimarsi al senso gramsciano di acquisizione degli sforzi compiuti nel passato, degli strumenti critici per criticarlo e per trasformare il presente, per «uscire dal caos», conquistare il «proprio ordine», la «propria disciplina ad un ideale», il «proprio valore storico». In definitiva, se la relazione con la cultura quale medium di costruzione della soggettività non sia entrata in un conflitto perdente con la tendenza alla deculturazione del sapere e alla destorificazione della vita di cui parla Francesco Germinario. Tendenza che le politiche ministeriali degli ultimi vent'anni hanno cavalcato senza sosta con una riforma dietro l'altra, e che di riflesso sembra essersi affermata antropologicamente.

L'analisi di Bazzocchi va al fondo della questione posta chiamando in causa il nesso essenziale tra democrazia e scuola, della crisi e della irrimediabilità che le attraversa, tenendole indissolubilmente intrecciate, perché «la crisi della scuola rispecchia la crisi della politica e della democrazia, e la crisi di quest'ultima si riversa sulla crisi della prima». Nel tematizzare questo nesso, il libro si muove in direzione esattamente contraria, anzi di rovesciamento radicale del modello di scuola politicamente dominante, lucidamente descritto da Gauchet, esplicitamente evocato nel testo, per cui «i saperi non sono più posti come eredità dei beni più preziosi accumulati dall'umanità lungo il suo percorso, ma come set di strumenti di cui ciascuno può appropriarsi secondo i bisogni del momento» per affermare la propria individuale singolarità, come se essa fosse già preconstituita e formata. È un punto dirimente, di cui non si coglie ancora la drammaticità, nella ormai divenuta sterile discussione sulle competenze cosiddette «trasversali», con le quali riforma dopo riforma, direttive, linee guida, introduzione dell'alternanza scuola-lavoro (ora Pcto), delle 33 ore di educazione civica, delle 30 ore di orientamento (conoscenze, abilità, atteggiamenti) «richieste dai nuovi sistemi economici», altro non si intende che non di imporre dogmaticamente un paradigma di apprendimento schiacciato sul mondo reale ovvero sul mondo del lavoro, della occupabilità, della competizione economica, in cui la cultura, che si vuole frammentata, semplificata, è solo mezzo tra altri mezzi. Non è un caso che la parola cultura non compaia quasi mai nelle varie direttive ministeriali, sostituita da una terminologia performativa e pragmatica che è al contempo una forma di vita, un preciso modo di piegare il sapere a tecnica didattica da esercitarsi in tempi e spazi flessibili, incentrata sulle inclinazioni e sulle esperienze degli studenti, pensate a loro volta aderenti ai contesti. Il lettore che voglia trovare in questo libro un'analisi che entri nel merito della mitologia delle competenze, della religione ministeriale, della sua burocrazia totalitaria e paternalistica – quale è quella che vorrebbe

trasformare la scuola in un'istituzione di controllo e induzione permanente delle aspirazioni degli alunni per realizzare obiettivi stabiliti altrove e medium di interiorizzazione di un determinato modello sociale –, rimarrà presto deluso. Il pregio del libro sta nella scelta di un approccio diverso, filosofico e politico, che va a decostruire sia l'idea di educazione come «acquisizione di una serie di strumenti utili alla costruzione di un percorso lavorativo e di vita, inteso come insieme di relazioni sociali in cui scegliere il proprio *brand* personale»; sia quella di scuola come «luogo in cui si acquisiscono saperi per sé stessi, in cui si attinge da un *menù* come nei portali *web*: un insieme di *app*, servizi e *know how* per costruire la propria individualità, il proprio marchio nel mondo del lavoro». Nell'aggredire questo costrutto, Bazzocchi ci restituisce una visione della cultura, dell'umano e del politico radicalmente alternativa.

Vola molto alto il suo discorso, a partire dalla tesi di fondo per la quale la scuola è democratica se è messa in grado di rispondere pienamente alla fragilità e indeterminatezza ontologica dell'uomo, nel senso demartiniano che gli esseri umani hanno innanzi tutto bisogno della mediazione simbolica per rendere abitabile un mondo che sfugge sempre loro. L'elaborazione di una seconda natura culturale, per dirla con Hegel, quali sono i «come se», i «fondali», le «grammatiche» e tutte le mediazioni simboliche, risponde a questo bisogno trasformando il reale, privo di senso nella sua immediatezza, per farlo divenire altro, sottrarlo alla sua possibile nientificazione, alla destorificazione del negativo. Questa idea di cultura è in stretto rapporto con «l'assillo del mistero umano», con gli sforzi delle generazioni passate per rendere conto di questo assillo, per capire il proprio posto nel mondo, «per approntare una forma di compenetrazione tra ordine e libertà, per istituire valori che devono tenere assieme una comunità». Ed è in stretto rapporto con la democrazia a sua volta infondata per definizione, ricerca incessante e problematica, mai definitiva sui propri fondamenti (leggi, valori, costumi, arte), caratterizzata dal limite e dall'autorità che devono preservare provvisoriamente quell'ordine costruito, affinché la libertà, tragica perché in continua interrogazione, non si trasformi in «*hybris* libertaria». Si aprono a questo proposito pagine di profonda e originale riflessione sulla rivoluzione culturale che si è compiuta nel passaggio dalla paideia omerica a quella democratica nell'Atene periclea, «come messa in scena di un fondale di senso», della storia «come studio del proprio farsi cittadini», «della costruzione di un come se a fronte della mancanza di fondamento». Pagine in cui l'ordine che gli uomini costruiscono come polis, con i suoi valori e significati si pensa come risultato di autocreazione, di autopoiesis (direbbe Remotti, mai rigida, cantiere sempre aperto) come autonomo e infondato lavoro sul passato per dare forma all'insensatezza del mondo e della vita, dentro la quale l'individuo percepisce e dà forma al proprio sé, e insieme agli altri costruisce «collettivamente una metafisica civile», produce universi simbolici tramite i quali «procede alla propria autoeducazione». A questa esigenza, la paideia greca rispondeva con la tragedia, di cui Bazzocchi ci restituisce un affresco nel lungo *excursus* sulle Grandi Dionisie, in quanto messa in discussione delle stesse contraddizioni della democrazia, che costringe a farsi autoriflessiva, a vivere il conflitto e le contraddizioni nella consapevolezza di una soluzione sempre provvisoria.

Si può comprendere allora in che senso la scuola è democratica se risponde alle esigenze della stessa democrazia come forma politica, se pone le condizioni per la riproducibilità della interrogazione continua insegnando agli alunni che quella indeterminatezza è anche la loro, e può essere continuamente interpretata e costruita solo a partire dall'apprendimento della storia delle costruzioni simboliche – i come se: grammatiche, sintassi, regole – che permettano loro di creare nuove costruzioni simboliche, nuovi come se. Lungi dal marginalizzare il maestro – ridotto a docente liquido o tutor al quale si chiede di essere facilitatore di pratiche piuttosto che intellettuale aperto alla ricerca permanente –, questa paideia comprende di non poterne fare a meno.

Nelle pagine dedicate al maestro la questione stessa del desiderio, delle inclinazioni personali degli alunni, della fantomatica centralità dello studente, viene magnificamente rovesciata e decentrata. Il maestro è innanzi tutto il mediatore che tramite la propria autorità costringe gli alunni e le alunne ad apprendere quelle storie e quelle grammatiche, dal momento che «non si dà una naturalità umana da disvelare» e assecondare come se gli studenti fossero uomini e donne già formati bisognosi solo di essere accompagnati a scoprire le proprie inclinazioni. È al contempo «portatore dell'assillo», del

bisogno ontologico di problematizzare l'esistente e l'esistenza, quindi di visioni, pensieri, istituzioni, opere che hanno risposto a quella problematizzazione sottraendo il mondo alla sua immediatezza annichilente. Testimone dell'assillo del mistero umano, il maestro costruisce un legame con gli allievi, in cui il desiderio entra in un circolo virtuoso perché a sua volta accende il desiderio degli allievi di essere anch'essi costruttori dei come se. La lezione si configura così come «scena teatrale» in cui si reitera il «rito trinitario» della costruzione millenaria dei sensi culturali che avviene nel rapporto «tra un io e un tu che parlano di un terzo assente o non ancora presente», che sarà costruito culturalmente. Il maestro ripete questa scena all'interno di una seconda scena teatrale che è la classe, perché con la sua parola convoca la rappresentazione di quell'io e di quel tu che parlano dell'esso assente, nelle poesie, nelle opere teatrali, nelle scoperte scientifiche ecc. ma ripetendo questa scena la duplica e la lezione diviene un teatro che «ospita i teatri del passato». Il maestro che ha desiderato approssimarsi al sapere umano, cerca con la sua parola di «approssimare un'approssimazione», attivando negli alunni il desiderio di interpretare il presente e di farsi portavoce di altre scene trinitarie. Infatti la doppia scena potrà espandersi tra gli studenti, nei loro discorsi sulla morte, l'amore, la giustizia la religione, il sesso. Una moltiplicazione delle scene di cui i ragazzi e le ragazze avrebbero tanto più bisogno, in quella particolare fase della loro vita che li travolge con le prime domande e le prime esperienze, e senza le quali il desiderio di comprendere se stessi e il mondo rischia di essere inghiottito nella saturazione del godimento immediato.

Volendo tracciare almeno per linee essenziali le ragioni culturali e politiche, trattate nella seconda parte del libro, dell'attacco pervasivo inferto dalle riforme alla relazione educativa, nell'«illusione pedagogica» che si possa fare a meno dell'autorità dei docenti, è bene precisare per onor di cronaca, la netta distanza del discorso di Bazzocchi da qualsiasi analogia tra autorità e autoritarismo, come è emersa dalle ultime dichiarazioni del Ministro in carica. La cui visione, tra l'altro, è in perfetta continuità con i precedenti ministri nel promuovere proprio quella scuola della formazione personalizzata, dei contenuti essenziali, piegata alle inclinazioni dello studente, che invece si tratta di combattere.

Il nuovo pedagogismo, di cui si vanno a scavare le radici nella pedagogia populistica di Illich, è il riflesso dell'affermazione vittoriosa dell'antropologia neoliberale e della fine del compromesso moderno che ha attraversato i «Trenta gloriosi» della società europea, tra la pedagogia kantiana per la quale vi è un momento negativo, che è l'educazione come disciplina che libera l'uomo dalla sua animalità e lo conduce all'appropriazione della propria ragione, da cui si innalza il momento positivo dell'acquisizione della cultura e dell'autonomia; e l'atteggiamento postmoderno, secondo il quale ogni educazione sarebbe inumana poiché costringe e opprime. La rottura di questo equilibrio segna il passaggio alla post-democrazia che non si accontenta più di essere riflessiva, cioè di indagare continuamente sui propri fondamenti per rimetterli in discussione costruendo nuovi come se, bensì avverte questa seconda natura come oppressiva, falsa, inautentica.

A questa deriva ha contribuito in modo determinante la filosofia postmoderna, con la sua critica dell'intera tradizione storica occidentale e le sue genealogie rovescianti, che hanno condotto ad una vera e propria delegittimazione della modernità, soprattutto dell'organizzazione conflittuale della gestione del potere, dell'idea stessa di emancipazione umana universale. Foucault e Bourdieu in particolare sono molto correttamente chiamati a rappresentare la causa della sussunzione del sapere nell'analisi del potere. Analizzato esclusivamente nella forma Stato in chiave antihegeliana, esso si traduce sempre e solo in violenza e oppressione, diffondendosi nei vari micropoteri che si esercitano nelle fabbriche, nelle caserme, negli ospedali, nelle scuole, come forma di assoggettamento, controllo, personalizzazione. Questo potere come addestramento e coercizione, travolge anche il sapere nella misura in cui i saperi che hanno come oggetto l'uomo nei suoi aspetti particolari (follia, sesso, lavoro, infanzia) sono essi stessi dispositivi di potere e di «violenza simbolica» (Bourdieu). In queste analisi, scrive Bazzocchi, il potere perde il suo carattere di limite, di forza tragica di cui la libertà ha bisogno per uscire dalla propria indeterminazione, per imporsi un limite che va sempre comunque superato spingendo l'uomo a essere più libero in altri limiti che maggiormente corrispondano ai suoi bisogni e ai suoi ideali. Queste visioni riducono in termini banali e volgari i saperi a ideologie e sovrastrutture

che riprodurrebbero i rapporti di classe della società, mentre paralizzano la cultura, per non dire la funzione dell'intellettuale, a mera critica del potere e del sapere, occultando di fatto che ogni esercizio critico ha bisogno di un'eredità da apprendere e da cui attingere strumenti per costruire universi simbolici e materiali alternativi.

Che la cultura possa diventare un'emanazione del potere è chiaramente molto di più di un rischio, e tuttavia dovrebbe essere altrettanto evidente che la paideia democratica, istituzione riflessiva e autoriflessiva, è anche il luogo in cui questo rischio è oggettivato e criticato, sempre che la società e la scuola siano in grado di trasmettere gli strumenti per farlo. Niente di più vero, se pensiamo che gli studenti possono ancora mostrare significative resistenze ad assecondare normative scolastiche giudicate insensate e del tutto incoerenti con il significato che la cultura appresa a scuola dovrebbe rappresentare nelle loro vite. A mettere a rischio la libertà degli studenti sono allora proprio quelle pedagogie che si richiamano all'antropologia neoliberale e libertaria, in quanto rappresentano il campo di battaglia in cui si decide il futuro della cultura intesa sì come eredità dei come se, della complessità dei saperi, e delle contraddizioni della stessa realtà che i saperi rappresentano, bensì anche come elaborazione dei binomi grammaticali considerati sempre più irrilevanti, quali sono la lettura-scrittura, la concentrazione-riflessione, la cognizione-comprensione, l'organizzazione logico-argomentativa e la motivazione dei propri pensieri.

Bazzocchi concettualizza in maniera molto efficace il significato teorico che le sostiene, nella loro tendenza a emulare il pedagogismo pragmatico di Dewey e il cognitivismo di Piaget. In queste prospettive, l'apprendimento deve concretizzarsi nell'esperienza della cooperazione finalizzata a risolvere problemi della realtà e a potenziare le capacità cognitive. La didattica laboratoriale che deve realizzare tali obiettivi, viene organizzata per prefigurare e anticipare «la società come comunità in cui mettere al servizio di tutti le proprie capacità cognitive aumentate» per trovare soluzioni al problema, artificialmente posto, senza costrizioni esterne. Nel criticare questa pedagogia, Bazzocchi individua in tre elementi l'articolazione del suo costrutto epistemologico: il naturalismo, secondo il quale l'organismo vivente si riproduce in un determinato ambiente, superando di volta in volta le tensioni e gli squilibri che quell'ambiente gli impone; il costruttivismo che concepisce l'apprendimento come costruzione di conoscenze partendo da esperienze concrete alle quali il soggetto partecipa attivamente e sulle quali riflette in una dimensione collettiva di interpretazione della realtà; l'induzionismo che stimola l'apprendimento per tentativi ed errori, attraverso la soluzione di problemi che l'alunno deve risolvere per costruire i suoi saperi. Ad accomunare in un unico nodo teorico questi tre fattori è quello di concepire la storia come un processo evolutivo che conduce l'umanità a essere sempre più attrezzata cognitivamente ad affrontare le sfide del suo rapporto con l'ambiente; e l'educazione come acquisizione e potenziamento delle facoltà cognitive della specie che deve mettere l'individuo nella condizione di apprendere autonomamente le conoscenze di cui ha bisogno secondo le proprie inclinazioni e senza imposizioni.

Il dilemma che queste pedagogie allora pongono e a cui non possono rispondere, è come si possa imparare ad imparare, a gestire in autonomia la propria formazione secondo le proprie inclinazioni, se prima non ci si appropria dei fondamenti culturali, dei saperi che permettono di capire se stessi e il contesto sociale nel quale si vive. Si pensi oggi alle difficoltà che non pochi alunni hanno di esprimere linguisticamente la complessità del proprio pensiero e delle proprie emozioni, ma come siano al contempo capaci, se guidati, di riconoscerla in un testo letterario e di rispecchiarsi nelle parole che esso evoca, fino a quel momento a loro sconosciute.

Giovani, ha ragione Bazzocchi, lacerati da una situazione paradossale, «tagliati in due nel loro accesso al sapere» da una scuola che insegna loro i saperi tradizionali che propriamente parlando non servono a nulla, se non a dare respiro alla loro ricerca di senso, mentre dall'altra, questa stessa scuola asseconda l'idea che l'uomo sia un individuo non problematico il cui compito è costruire il proprio progetto di vita scegliendo i saperi che gli sembrano più adeguati a soddisfare le sue esigenze legate al lavoro e al successo.

Siamo ricondotti al conflitto del quale si accennava all'inizio, e «alla battaglia persa» che la scuola ciononostante continua a combattere, tra il modello di cultura ed educazione uscito sconfitto e il

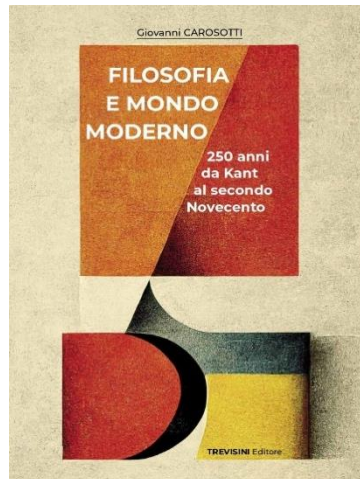
sapere e l'educazione postmoderni, perfettamente descritti da Bazzocchi. Laddove sconfitto è il modello di paideia caratterizzato da «impegno, perseveranza, soddisfazione differita, ritmi e contenuti imposti, rapporto non paritario tra docenti e studenti, accettazione di codici di linguaggio, di scrittura e anche di socializzazione come integrazione di ciascuno in un gruppo non scelto e in una storia collettiva che proveniva dal passato e si proiettava nel futuro in nome di un'idea di società»; mentre a trionfare è «la società degli individui che rifiuta qualsiasi tipo di autorità e di differimento del godimento immediato in vista del raggiungimento di un obiettivo futuro».

Non vi è dubbio che questa guerra persa, come scrive Bazzocchi, finirà di essere combattuta quando le discipline umanistiche e letterarie saranno definitivamente emarginate, meno scontato però che questo sia il solo nodo del problema. Il prossimo passo del Ministero sarà ineludibilmente la modifica delle indicazioni nazionali sugli obiettivi dell'apprendimento in termini di competenze e contenuti disciplinari, affinché i saperi siano ridotti all'essenziale, possano essere frazionati e adattati alle esigenze personali degli studenti. La riforma sull'orientamento va esattamente in questa direzione, ma per corrispondere propriamente al proprio concetto dovrà creare le condizioni affinché gli alunni, coadiuvati dai loro tutor, possano scegliere quali contenuti disciplinari studiare e come studiarli. I saperi umanistici non saranno marginalizzati rispetto agli altri, ma saranno svuotati del loro statuto epistemologico, per essere adattati alle nuove metodologie didattiche. Sembra questo il logico compimento della più che trentennale fenomenologia delle riforme, che nelle attuali condizioni oggettive non c'è motivo di credere possa subire un cambiamento di rotta, anche in ragione del fatto che essa viene inesorabilmente interiorizzata dagli stessi docenti.

Un'ultima riflessione politica si impone, lasciando aperta la questione se non vi sia più dialettica di quanto non ne veda Bazzocchi in questo testo, tra il ruolo svolto dall'aggressività del capitale nel segnare la fine dei «Trenta gloriosi», e quello svolto dalle forze di sinistra nel promuovere il compimento postmoderno della democrazia e dunque la propria subalternità all'antropologia neoliberale. Nella lettura di Bazzocchi, la crisi della scuola e le riforme da cui è stata investita, non sono state imposte dal capitale per rendere la scuola funzionale al mondo del lavoro e per neutralizzare la sua capacità critica, sono bensì il risultato del percorso democratico sostenuto dalla sinistra che si è spinto fino alla rinuncia delle «tre leggi del mondo dei Trenta gloriosi». Dell'autorità come necessità di apprendere scritture, grammatiche, comportamenti che aiutino a crescere, dell'alterità come fondamento dell'educazione istituito dagli adulti, dell'anteriorità come necessità di attingere dai saperi tradizionali per apprendere le parole e la storia delle istituzioni che consentono di collocarsi nel mondo. Queste tre leggi hanno perso valore perché considerate illiberali dall'antropologia postmoderna, la quale si è potuta affermare autonomamente proprio nella scuola rendendo quest'ultima già pronta alle esigenze delle industrie e del lavoro. Le forze di sinistra hanno potuto sostenere il compimento della democrazia contro qualsiasi forma di autorità in nome della democrazia libertaria e tendenzialmente anarcoide, perché esse, secondo Bazzocchi, nel loro patrimonio storico hanno dato poco importanza all'elemento simbolico della cultura e in particolare al mistero dell'umano, assecondando un'immagine dell'uomo svuotata del suo elemento tragico al cui posto è subentrata la «retorica dell'autenticità», dell'essere se stessi, del godimento narcisistico. Conclusione amara e lucida dalla quale non è possibile tornare indietro; ma di cui è urgente acquisire consapevolezza, perché rappresenta la crisi di un'intera epoca, che con pathos filosofico e politico il libro di Bazzocchi attraversa in ogni sua pagina.

Intervista

a cura di Teodosio Orlando



Giovanni Carosotti, *Filosofia e mondo moderno. 250 anni da Kant al secondo Novecento*, Milano, Trevisini, 2024.

TO: Con la tua sintesi *Filosofia e mondo moderno. 250 anni da Kant al secondo Novecento*, ti prefiggi non solo di offrire agli studenti di liceo uno strumento efficace per prepararsi agli esami di maturità, ma anche di fornire un compendio storiograficamente solido sugli autori affrontati. Qual è stato il tuo intento principale, nello scrivere il libro?

GC: Il volume nasce da una proposta dell'editore, il quale ha avvertito l'esigenza di presentare nel proprio catalogo un testo di "parascolastica", che potesse trattare secondo modalità discorsive linguisticamente più accessibili i principali argomenti che un tempo caratterizzavano l'ultimo anno del corso di studi. Un'opera di carattere "pratico", quale supporto semplificato al manuale d'adozione; un'esigenza tutta da verificare se riferita agli studenti di oggi. Ma un progetto – ritengo – che conserva una propria giustificazione e validità dal punto di vista disciplinare. L'idea era anche quella di non limitarsi a singoli autori specifici, scelti tra quelli più frequentati nei percorsi di studio nell'ultimo anno del Liceo. Un'impostazione che mi aveva invece guidato negli anni Novanta, quando per la Sansoni pubblicai un libriccino decisamente meno voluminoso (*Guida allo studio della filosofia. Ottocento/Novecento*); qui invece si intende offrire un quadro globale, inserendo anche il riferimento ad autori sicuramente non più trattati nelle scuole in questi anni, ma che dessero l'idea del contesto complessivo in cui le grandi personalità si sono inserite con le loro opere più importanti. Certo, il potenziale lettore di questo testo non sarà mai chiamato a occuparsi di alcuni degli autori trattati; questo non inficia il fatto che anche la loro presenza nell'indice, e all'interno di capitoli più specifici, possa alla lunga distanza favorire la consultazione di alcune delle loro opere e un miglior processo di comprensione; magari a seguito di un momento di ripasso o di una sollecitazione esterna dovuta allo studio di altre discipline. Nel caso del volume in oggetto, concepito con uno scopo eminentemente pratico, tale intenzione – e lo testimoniano alcune domande successive – non poteva che essere limitata. Ci sono diverse mancanze, rispetto alle quali fornirò qualche spiegazione più avanti; queste, paradossalmente – come l'intervistatore ha notato – coinvolgono il XX secolo piuttosto che il XIX. Ciò in ragione del fatto che la strutturazione di percorsi "pluridisciplinari" richiesta per l'Esame di Stato (che si tratti di autentica "pluridisciplinarietà" è da discutere) tende più a concentrarsi su

quell'epoca che non sui decenni più recenti; e la scelta rispetto al secondo Novecento in parte si giustifica anche con lo stesso criterio.

TO: Il capitolo su Kant appare strutturato come una guida sicura alle tre *Critiche*, utile non solo per uno studio liceale, ma anche come un'introduzione al pensiero kantiano per chi debba riprendere ad affrontare i testi del grande filosofo tedesco. Abbiamo particolarmente apprezzato, ad esempio, l'esposizione dettagliata della deduzione trascendentale e dell'analitica dei principi, anche in rapporto alla fondazione kantiana della fisica di Newton. In quest'ultimo contesto, equipari *tout court* gli schemi trascendentali ai principi sintetici dell'intelletto puro, tema controverso su cui non c'è unanimità tra gli studiosi. Potresti brevemente spiegarci il motivo della tua scelta storiografica?

GC: Convieni, all'inizio di questa risposta, porre una premessa generale, dal momento che anche in successive domande mi poni il problema di mie eventuali prese di posizione di carattere storiografico. Precisato lo scopo del volume, non vi era interesse a presentare gli autori secondo prospettive storiografiche particolarmente originali, bensì di sciogliere sul piano linguistico (e giudicare se si è riusciti a farlo spetta a chi legge) passaggi sovente esposti con una certa complessità, per la loro densità concettuale. Non che manchino riferimenti storiografici, ma solo relativamente a quelle questioni in qualche modo ineludibili anche nella trattazione liceale (il problema, ad esempio, di come interpretare il pensiero politico hegeliano; o quello della posizione politico-culturale di Nietzsche; in genere tali problemi sono presentati nella rubrica "Questioni"). Rispetto invece al tema dello "schematismo trascendentale", l'idea era di renderlo quanto più possibile comprensibile allo studente che spesso, oggi, studia il pensiero di Kant nel corso del quarto anno (magari giungendo sino a Hegel, e quindi con tempi più ridotti rispetto a un tempo); e in molti casi lo schematismo viene tralasciato, o limitato al particolare tipo di problema che il concetto intende risolvere nel quadro del complesso rapporto tra categorie e realtà sensibile. Da questo punto di vista, ricollegare lo schema ai «principi dell'intelletto puro» mi è sembrato più agevole sia per farne comprendere la funzione, sia per meglio spiegare le caratteristiche dei quattro gruppi successivi, spesso di difficile ricezione da parte degli studenti. Ritengo che i problemi di carattere interpretativo legati a Kant che, nel corso dello studio della filosofia, si vanno ad incontrare (e questi sì irrinunciabili: il propendere per una "soggettività trascendentale" o meno; il rapporto tra "verità", "oggettività" e "realtà", con annessa la questione dell'idealismo) possono essere affrontati senza entrare così nel dettaglio. In un lavoro simile, sarebbe stato probabilmente superfluo affrontare tematiche storiografiche particolari, che avrebbero senso solo se potessero essere approfondite nella loro specificità, con una mole di pagine improponibile per un testo di parascolastica.

TO: Mi sembra molto ben fatta la ricostruzione del pensiero di Fichte e di Schelling. In che senso hai privilegiato la continuità con il concetto kantiano di *trascendentale* (cifra interpretativa che – mi sembra – ha un po' messo in penombra opere come le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, pubblicate da Schelling nel 1809)?

GC: Condivido l'osservazione, nel senso che effettivamente a quella parte del pensiero di Schelling ci si riferisce esclusivamente secondo una logica di completamento, per far comprendere l'evoluzione successiva del filosofo, peraltro funzionale alla sua nomina alla cattedra che fu di Hegel a Berlino, dopo la morte di quest'ultimo (e che provoca la forte perplessità dei giovani hegeliani verso le lezioni di Schelling). Scelta di estrema sintesi, dunque, nonostante io sia un interessato lettore del cosiddetto "ultimo Schelling". La preoccupazione principale di questo capitolo era però quella, più basilare, di rendere il più agevole possibile lo studio del nocciolo concettuale dell'idealismo, che risulta spesso di difficile comprensione per gli alunni (in alcuni casi, peraltro, il pensiero dei primi due idealisti non viene più svolto; e, se viene svolto, in virtù della contrazione dell'orario che si è prodotta in questi ultimi anni, ciò avviene a detrimento del pensiero novecentesco, oppure addossando agli studenti una

responsabilità di studio autonomo, su argomenti di problematica comprensione. Per esempio, su come intendere l'identità di soggetto-oggetto, o la "creazione" del Non-Io da parte dell'Io, sui quali ci si sofferma in maniera più attenta e anche ripetuta). La continuità con il concetto kantiano di *trascendentale* mi sembrava in questo senso opportuna; il che ha lasciato in ombra l'ultimo Schelling, il cui nucleo teorico è sicuramente invece un esito contestabile ma anche possibile della riflessione idealistica.

TO: Trovo molto apprezzabile l'attenzione dedicata alla sinistra hegeliana, a Marx e agli sviluppi del marxismo. Alcune scelte però mi sembrano piuttosto funzionali a un raccordo tra filosofia e storia – per consentire agli studenti di preparare bene gli esami di Stato – che all'esigenza di fornire una mappa completa del pensiero politico contemporaneo. Ad esempio, noto che un paragrafo intero è dedicato agli spunti filosofici presenti in Stalin, mentre sono assenti pensatori politici non marxisti (liberali come von Hayek, Rawls, Nozick; comunitari come MacIntyre; cattolici come Mounier; nazionalisti come Schmitt; conservatori come Leo Strauss), e anche lo stesso Habermas non ha un suo spazio e non viene incluso tra i francofortesi. Da che cosa dipende questa scelta?

GC: Non nego che la domanda tocchi per me un punto dolente, in merito alle scelte effettuate riguardo a che cosa inserire o non inserire (e ciò vale anche per la domanda 6). Anche in questo caso, dunque, proporrei una breve premessa di carattere generale. Non potevo, in questo testo, dare un quadro completo del pensiero novecentesco; la scelta in proposito ha dunque utilizzato due criteri di ordine pratico: immaginare quali autori siano statisticamente più frequentati dai colleghi italiani; valutare l'opportunità di una esposizione comunque sintetica, quando la stessa è presente in egual modo già nei manuali di adozione. Mentre cioè nei capitoli dedicati agli "autori irrinunciabili" si sono voluti sciogliere discorsivamente alcuni passaggi complessi, in questi casi riproporre uno sguardo sintetico su autori già presenti in buona parte nei manuali, secondo le stesse modalità, è stato considerato superfluo. Alcune assenze sono "pesanti" e forse, a una valutazione retrospettiva, alcuni autori citati nella domanda (in particolare Rawls e MacIntyre, per i quali ho una particolare predilezione), avrebbero dovuto comparire. In alcuni casi si è scelto proprio un criterio relativo alla presenza/assenza. Ne *Il sogno di una cosa*, Alberto Burgio, all'inizio del capitolo dedicato a Guy Debord, scrive: «Ora, di Debord nei "trattati" filosofici non vi è traccia, e nemmeno nei manuali che si concentrano sul Novecento. Dunque un filosofo chiamato Debord non esiste». Ebbene, io ho scelto di parlare di alcuni autori, che personalmente svolgo nel programma del quinto anno ma che incredibilmente non compaiono nell'indice dei nomi di buona parte dei manuali; e che invece risultano determinanti per riflettere sulla contemporaneità. Oltre a Debord, ad esempio Günther Anders, al quale sono dedicate alcune pagine insieme a quelle su Hans Jonas. Probabilmente siamo in pochi a svolgere questi autori, ma qualora lo si volesse queste pagine possono supplire al manuale in adozione, mentre quelle dedicate ad altri autori, trattati anche nei manuali per lo più succintamente, sarebbero risultate solo una replica. In ogni caso, non volendo aggirare la domanda, un deficit evidente l'intervistatore lo sottolinea giustamente, e riguarda la riflessione filosofica dell'intellettualità liberale, alla quale non è stato dedicato alcun capitolo specifico. Per quanto riguarda il marxismo, la domanda coglie nel segno; ovvero l'intenzione di raccordare la filosofia con la storia, di proporre considerazioni congiunte su argomenti comunque svolti in entrambe le discipline, per mostrare la relazione profonda tra questi due orizzonti disciplinari che spesso gli studenti valutano come estremamente differenti. In particolare, nel caso specifico, sono stato sicuramente condizionato da alcune domande che con frequenza mi pongono gli studenti, i quali, nonostante i tempi, sembra siano piuttosto interessati a comprendere il fenomeno del "comunismo novecentesco", anche dal punto di vista teorico. Di conseguenza, mi interessava che comparissero entrambe le correnti dei cosiddetti "marxismo occidentale" e "orientale" (ormai nei manuali è presente quasi esclusivamente il primo). Il riferimento a Stalin, è per far comprendere quanto lo stesso abbia condizionato il pensiero filosofico e lo sviluppo del marxismo; soprattutto, vorrei qui

sottolineare la decisa contrazione che produce sul piano teorico, impoverendo la complessità di questioni concettuali sostanziali. In questo mi sento in linea con la critica allo stalinismo dell'ultimo Lukács, contenuta in *Ontologia dell'essere sociale*. Detto ciò, mi sembra interessante mettere a fuoco la questione della "presunta verità oggettiva" e dei problematici rapporti tra ontologia e gnoseologia che questa comporta, e che irrigidiscono la complessità della riflessione invece propria di Lenin. Si tratta di una questione che, peraltro, si riflette anche nella riflessione epistemologica contemporanea e si ricollega – in modo produttivo, io credo – alle problematiche studiate attraverso autori come Kant e attraverso il passaggio dalla riflessione di quest'ultimo all'idealismo. La mancanza di Habermas è vistosa, in effetti, e forse evitabile. La scuola di Francoforte è stata inserita in un capitolo tematico, e alcuni suoi autori di riferimento citati in punti diversi del testo. Ciò ha reso probabilmente meno necessaria una considerazione di come si sia evoluta nel tempo la riflessione dell'Istituto francofortese di ricerche sociali e di quanto Habermas abbia mutato – fino forse ad allontanarsene in modo radicale – alcuni aspetti caratterizzanti di quell'esperienza.

TO: Encomiabile anche l'attenzione dedicata ad autori dell'Ottocento italiano come Galluppi, Ardigò e Varisco, che di solito vengono del tutto ignorati a scuola. Tuttavia, noto l'assenza di altri pensatori rilevanti italiani più recenti, da Severino a Del Noce, da Bontadini a Calogero. Da che cosa dipende questa decisione?

GC: Anche in questo caso la ragione è stata unicamente l'esigenza di mantenere il volume in una dimensione adeguata alla sua finalità pratica. In parte ho già spiegato il criterio nella risposta precedente; ci tenevamo però a far sì che il pensiero italiano fosse illustrato nella sua continuità, e nella sua relazione con il pensiero europeo; ad onta del fatto che esso viene per forza di cose (la ragione è il quadro orario, non certo la scarsa volontà dei docenti) omesso nella sua quasi totalità. La preoccupazione era quella che, per dare spazio alla contemporaneità, mancasse una visione di come si fosse sviluppata la filosofia italiana nel corso del XIX secolo e quale posizione originale avesse assunto rispetto alle principali correnti delle filosofie europee – quelle sì studiate nel corso dell'anno. Soprattutto perché, nel caso in cui un docente volesse trattare alcuni dei nomi citati o comunque dare un quadro di carattere generale su un determinato contesto culturale, un'esposizione troppo sintetica non gli sarebbe d'aiuto. Invece, rispetto al XIX secolo, si può meglio valorizzare il già citato rapporto con la storia: si potrà così operare un produttivo confronto con le informazioni presenti nel manuale di quella disciplina, valutando i riferimenti filosofici di alcuni protagonisti del Risorgimento italiano, e il clima culturale (e filosofico) degli anni in cui lo Stato unitario iniziava a operare.

TO: Ho notato anche un'attenzione un po' limitata per la filosofia analitica e per i pensatori poststrutturalisti e postmoderni. L'unico filosofo analitico trattato adeguatamente è Wittgenstein. Frege e Russell sono assenti e i filosofi del *Wiener Kreis* sono sintetizzati in mezza pagina. Mancano anche Quine, Davidson, Dummett. Ma, sull'altro versante, non ci sono neppure Bataille, Deleuze, Derrida, Lyotard, Lacan, e altri rilevanti filosofi francesi contemporanei. Da che cosa dipendono queste scelte?

GC: È vero. L'assenza del pensiero analitico direi che è quasi totale, dal momento che si può discutere dell'appartenenza piena di Wittgenstein a tale corrente, che senza dubbio si è ispirata a una parte delle sue riflessioni. Ho conosciuto diversi colleghi (non tantissimi, in verità) che scelgono legittimamente un'impostazione che prescinde dalla centralità della "filosofia classica tedesca" e della tradizione "hegelo-marxiana", privilegiando un percorso tutto riferito a un confronto serrato con la riflessione metodologica sulla scienza. Non si sarebbe potuto, nei limiti impliciti di questa iniziativa editoriale, fornire una trattazione valida e contemporaneamente alternativa o complementare al manuale d'adozione; per cui la scelta è stata quella (con qualche omissione che però era inevitabile, ed è presente – come nota l'intervistatore – anche per altre correnti del pensiero contemporaneo) di

trattare, con una certa precisione, sia la personalità di Wittgenstein, sia quella dei principali protagonisti del pensiero epistemologico del Novecento, la cui conoscenza diventa decisiva per poi approfondire, autonomamente, alcuni degli altri autori citati. Ammetto che il non inserire autori quali Deleuze o Derrida sia discutibile. Qualche anno fa avevo presentato a Milano, insieme a Vincenzo Costa, il bel libro dell'amico Vittorio Perego, dedicato proprio a Foucault e Derrida (*Foucault e Derrida. Tra fenomenologia e trascendentale*, Orthotes, Napoli 2018). Non c'entra quindi, anche in questo caso, una mia personale opinione critica nei confronti di quegli autori che, un po' approssimativamente, possiamo inserire all'interno dell'espressione "svolta linguistica", di cui riconosco l'assoluta importanza storica e che studio con interesse. Per quanto riguarda Foucault ho notato, nella mia personale e sicuramente limitata esperienza, come compaia con una certa frequenza nei programmi dei colleghi, e meritasse quindi un'analisi specifica; per altri autori sarebbe stato troppo ridotto lo spazio a disposizione per poterli trattare adeguatamente. Ci si è limitati ai precedenti storici, ovvero alla distinzione tra strutturalismo ed ermeneutica, rispetto ai quali poi eventualmente proseguire con gli autori citati, utilizzando altri strumenti.

TO: Che cosa pensi della perenne diatriba tra coloro che sostengono che si debba continuare a trattare, nei licei, la storia della filosofia attraverso la successione cronologica degli autori e coloro che invece ritengono che sia opportuno introdurre anche un approccio (almeno parziale) per temi e problemi?

GC: Lo ritengo assolutamente un falso problema, ovvero un dualismo inesistente, se l'attività didattica viene svolta per perseguire gli obiettivi didattici e formativi propri della disciplina. Da una parte io sono convinto che non si possa rinunciare a un approccio complessivo di carattere storicistico, nel senso che ritengo necessario che gli studenti siano consapevoli – e la ripercorranò nel giusto ordine cronologico – della successione delle grandi epoche storiche (i "paradigmi" di Hans Blumenberg: età antica, medievale, moderna e contemporanea), e ciò per ogni singola disciplina. Questo non comporta che non ci si debba soffermare su singoli temi specifici, valutandoli trasversalmente e facendo uso di anticipazioni o ritornando su contenuti già svolti in precedenza. Scelta ineludibile, credo, per stimolare sia la capacità di riflessione sia l'energia motivazionale nei confronti dei contenuti dell'insegnamento. Ma tali momenti di approfondimento tematico non sono affatto estranei all'esposizione per epoche storiche. Anzi, queste aperture, questi approfondimenti diventano necessari nel momento in cui la trattazione storica non è solo precisazione contestuale o riferimento nozionistico (come molti la intendono, a mio parere con un fraintendimento voluto), bensì trattazione storiografica, esame di problemi sorti in un certo contesto che entrano a far parte di un bagaglio culturale anche successivo, e che, nonostante la loro distanza, non sono per noi indifferenti o superflui. Di un singolo autore, del resto, sarebbe sbagliato trattare qualsiasi contenuto, cedendo alla preoccupazione di presentare la totalità della sua opera; bisogna invece selezionarne le tematiche e, a partire da quelle, aprire in continuazione prospettive trasversali, che producano un significativo collegamento con il presente. Vorrei fare un esempio in proposito: io penso di riuscire, con una certa gratificazione personale, a "catturare" gli alunni alla disciplina filosofica, a far nascere verso la stessa una curiosità spontanea, immediatamente all'inizio del terzo anno di corso, attraverso gli autori cosiddetti "presocratici". E questo nonostante la loro distanza, una certa difficoltà concettuale, e il modo di trattarli effettivamente respingente presente in buona parte dei manuali, più propensi a precisazioni di carattere filologico e timorosi di contraddirle con un tentativo di interpretazione trasversale che anticipi alcune caratteristiche proprie del sapere filosofico più in generale. Al di là di un particolare carisma di cui potrei essere dotato, la sfida è proprio quella di far vedere come con quegli autori si aprano prospettive di riflessione che sono anche nostre, che il tema dell'"origine" e la problematica "ontologica" sono decisivi per formulare un'adeguata analisi della realtà, anche e soprattutto quella presente. E ciò senza tradire l'altro obiettivo didattico, ossia quello di rendere consapevoli del "fattore di contesto", ovvero come si debba giudicare un pensiero del passato cercando di penetrare nello spirito del tempo e nella costituzione antropologica, necessariamente

differente, di personalità che hanno vissuto in epoche e contesti radicalmente diversi. Questo scarto tra contemporaneità/non contemporaneità è irrinunciabile, e verrebbe meno abbandonando l'approccio storicistico. Personalmente mi è capitato di ospitare nelle mie classi degli studenti stranieri, in particolare tedeschi. Nelle loro scuole non si studia filosofia, ma alcune considerazioni filosofiche vengono inserite nella disciplina denominata "Etica" (di solito offerta come ora "alternativa" a quella di religione). Me ne hanno sempre parlato con molto distacco, e, nella totalità dei casi che mi sono capitati (si tratta però pur sempre di un'esperienza solo personale), hanno affermato di privilegiare una trattazione come quella che io svolgevo.

TO: Che cosa pensi dell'esigenza di introdurre un maggior numero di elementi di logica e di filosofia della scienza nell'insegnamento liceale della filosofia?

GC: Sono assolutamente contrario, come del resto si può evincere dalla risposta precedente; non perché sottovaluti l'importanza della logica, e pensi che la stessa non debba essere affrontata quando la si incontra in determinate personalità filosofiche. Ma una cosa è riflettere sulla *logica* come componente essenziale dell'argomentazione filosofica (già nei presocratici; o nel presentare il giudizio di Aristotele che ritiene Socrate il "fondatore della logica"; oppure la presenza della logica nel pensiero platonico – a fianco del mito – e aristotelico, ecc.), un'altra invece è dedicarsi in modo esclusivo alla logica formale, ai suoi procedimenti considerati in sé autonomi secondo la concezione "oggettivistica" che ho sopra richiamato. Si tratta di una proposta che appartiene a quel repertorio critico che intende combattere la presenza di un'impostazione "storicistica" nelle istituzioni formative. "Storicismo" da intendersi nella sua formulazione più generale, e non identificato comodamente con una corrente specifica del pensiero filosofico; ovvero la convinzione che la storicità sia una dimensione in qualche modo ineludibile rispetto alla formulazione del sapere. Rimango convinto che avesse ragione Giuseppe Galasso quando, a proposito della riduzione a pura "struttura" di un contenuto di conoscenza, definiva la struttura «ciò che rimane della realtà una volta che da essa si sia sottratta, appunto, la storia». L'idea che la pratica critica ed interpretativa si identifichi unicamente con la logica "computazionale" è convinzione, io credo, profondamente ideologica, sposandosi perfettamente con la logica delle competenze su cui si impernia l'intera politica della riforma dell'istruzione in Italia. Se poi, secondo una proposta avanzata da Massimo Mugnai, penso al terzo anno come esclusivamente dedicato allo studio della logica, e non più all'affascinante percorso che va da Talete alle scuole ellenistiche, immagino un atteggiamento decisamente meno motivato da parte degli studenti, in questa riduzione del pensiero a pure strutture formali. Diversa invece è la questione dello spazio da dedicare all'epistemologia e alla "filosofia della scienza" che, in particolare nell'indirizzo scientifico, ritengo doveroso approfondire. Purché rimanga una lettura che non prescinda da un'interpretazione storica della scienza stessa. Concordo con l'impostazione avanzata in questo senso da uno storico della scienza come Dario Generali, il quale ritiene sbagliato cedere ai principi della "epistemologia oggettivistica" (paradossalmente fatta propria anche da Giovanni Gentile nell'isolare lo studio delle scienze dagli altri saperi), come se la scienza fosse portatrice di concetti oggettivi e immutabili, trascendenti la stessa dimensione storica; una simile esposizione rende scarsamente comprensibile il senso dell'attività e della ricerca scientifica. Idea che si è sciaguratamente concretizzata nell'approccio STEM, particolarmente spinto dal PNRR; paradossalmente, ciò che si conserva della scuola "gentiliana" (senza dirlo, è ovvio) è forse il suo maggiore errore di prospettiva culturale.

TO: Che cosa pensi dell'esigenza di assegnare maggiore spazio alla lettura dei testi rispetto allo studio dell'esposizione storica contenuta nei manuali?

GC: Sarebbe troppo facile rispondere positivamente, dal momento che è quasi ovvio affermare che la filosofia debba essere conosciuta soprattutto attraverso il confronto diretto con i testi, senza i quali

anche impostare un approfondimento sulle eventuali “interpretazioni” assumerebbe poco senso. In realtà la questione diventa più complessa se la contestualizziamo all’epoca presente, e a una sempre maggiore disaffezione di parte degli alunni alla pratica della lettura; oltre alla diminuzione di alcune capacità di concentrazione, dovute anche alle sciagurate scelte di politica scolastica degli ultimi decenni. È un dato di fatto che in qualsiasi manuale oggi a disposizione dei docenti vi sia una sezione antologica; però, nella quasi totalità dei casi, questa prevede una drastica riduzione dei brani in maniera da renderli poco significativi (poco più di una citazione), secondo una politica editoriale che non prevede che i testi possano essere lunghi più di una pagina. Propongo un confronto tra i tre volumi di antologia filosofica, veramente esemplari, allegati al manuale curato da Salvatore Veca, quando lo stesso era edito da Bompiani (*Filosofia*, 1996), e l’edizione attuale del medesimo lavoro presso Zanichelli (*Il pensiero e la meraviglia*, 2019). In questo caso l’antologia, per chi voglia lavorare soprattutto attraverso la lettura diretta dei testi, risulta assolutamente insufficiente. Il fatto è che le case editrici partono dal presupposto che ormai ci sia disaffezione alla lettura, e che una pagina troppo fitta (solo testo, niente guida alla lettura, poche interruzioni) demotivi gli alunni. Una strategia di accomodamento opposta a quella cui invitava Salvatore Settis, il quale – in una celebre audizione presso la Commissione Cultura dedicata alla traccia di argomento storico all’Esame di Stato – riteneva di dover investire proprio su ciò che apparentemente demotivava gli studenti, piuttosto che assecondarli. Il tema è importante e coinvolge il nostro modo di fare lezione. Come agire in modo contrastivo per stimolare e invogliare alla lettura, in una lotta che sembra impari? Ritengo sia errato l’approccio impositivo, con obbligo di lettura che faccia leva su un eventuale e successivo uso punitivo della valutazione; non solo perché sono personalmente contrario a questo tipo di relazione didattica, ma perché essa denota un senso d’impotenza da parte del docente, e non è supportata, come forse un tempo, né da un sentimento sociale condiviso né dai superiori gerarchici. Una strategia preferibile è quella di accettare la sfida costituita dall’invito al disimpegno che viene proprio dalle autorità ministeriali, e che fa riferimento a un presunto desiderio ludico degli alunni che, si ritiene senza motivo, non riuscirebbero a essere catturati sul piano emotivo dalle sfide di ordine concettuale e dalle problematiche teoriche. Convinzione che diverge totalmente con la mia esperienza di docente. Ritengo allora che l’unica soluzione sia la lettura in classe condivisa; mostrare, nella lettura diretta da parte del docente, quanto questi sia coinvolto sul piano emotivo e personale verso i contenuti che insegna. Ovvero, far comprendere quanto un testo, ma anche una problematica concettuale, possa coinvolgere sul piano fisico-emotivo. Successivamente, a seconda del grado di coinvolgimento, invitare a letture autonome, magari per piccoli gruppi, cioè condivise. Per proporre questi tentativi, però, non è necessario immaginare chissà quale sconvolgimento nell’organizzazione dei manuali; basterebbe tornare alle passate antologie curate da Carlo Sini, Nicola Abbagnano e Giovanni Fornero, Marco Manzoni e Sergio Gabbiadini, ecc. E comunque alternare sempre le spiegazioni ai testi, e magari partire da questi ultimi per giungere alle prime.

TO: Ritieni opportuno concedere più spazio, nella programmazione scolastica dell’ultimo anno di liceo, alle filosofie del Novecento, che ormai è il secolo scorso (per non dire del primo quarto del XXI secolo, anche se forse di filosofi rilevanti ce ne sono pochi)?

GC: Personalmente è da diversi anni che dedico l’ultimo anno di corso alla filosofia di diversi autori del XX secolo, sacrificando alcune parti – scelta per me molto dolorosa – delle riflessioni di Kant e di Hegel, da trattare evidentemente nel corso del quarto anno (oltre ad altri autori fondamentali che dovrebbero essere affrontati in quell’anno di corso). D’altra parte, ritengo non sia possibile che gli studenti, alcuni dei quali dedicheranno allo studio filosofico solo il tempo di vita trascorso nella scuola secondaria superiore, si diplomino conservando della disciplina un’idea sostanzialmente ottocentesca, non giungendo mai a trattare argomenti successivi ad autori quali Freud o Heidegger. Il problema è che, se si vogliono raggiungere risultati adeguati sul piano degli obiettivi formativi della disciplina, si devono dare per scontate incredibili amputazioni di autori non solo importanti, ma di

straordinario impatto emotivo e intellettuale sugli alunni. In particolare, io insegno in due indirizzi differenti; al Liceo scientifico, dove la disciplina gode di tre ore settimanali, e al Liceo linguistico, dove, a seguito della riforma voluta dall'ex ministro Gelmini, la disciplina è stata ridotta a due ore settimanali. Con una riduzione di questo percorso di studi, peraltro dalle forti potenzialità di approfondimento intellettuale, a puro apprendimento tecnico; non è un caso che la "prima" lingua, l'inglese, abbia visto aumentate le proprie ore nei primi anni di corso e ridotte invece negli ultimi anni. A partire dall'idea che l'importante sia saper padroneggiare la lingua nelle sue finalità eminentemente pratiche, mentre risulta sottovalutato l'approfondimento della stessa nelle sue testimonianze letterarie più significative. Si tratta di un cedimento a evidenti ragioni di ordine economicistico. In contesto simile, la riflessione su alcune decisive tematiche novecentesche risulta ancora più necessaria, ma bisogna ricorrere a tagli che privano gli alunni di una cultura generale che continuo a ritenere invece a loro necessaria. A partire da questa situazione, è compito del docente privilegiare alcune tematiche ritenute importanti (ovviamente sempre attraverso un'analisi del contesto particolare in cui si opera) per poter leggere con maggiore consapevolezza la propria contemporaneità. Condivido l'idea che il XXI secolo non abbia ancora offerto prove intellettuali così rilevanti da modificare sostanzialmente il carattere della disciplina. Lo scorso anno scolastico però, in coincidenza con la morte di Bruno Latour, ho proposto alla classe alcune sue riflessioni sull'intelligenza artificiale; e ritengo che, proprio su quest'ultimo argomento, sia importante comunicare almeno le linee generali su come il dibattito filosofico stia affrontando le problematiche ad esso connesse, in particolare i concetti di "società della conoscenza", "realtà informazionale", "intelligenza artificiale", e più in generale le conseguenze di ampia portata della digitalizzazione. Ovviamente, tali questioni vanno affrontate – ma ciò ritengo valga per qualsiasi argomento di filosofia del triennio – nella consapevolezza del pluralismo del dibattito storiografico. Le questioni che reputo più importanti? La riflessione sulla tecnica; lo sviluppo del concetto di estraneazione nella società di massa (ideologia, comunicazione, media, linguaggi); le riflessioni in ambito filosofico seguite alle sciagure novecentesche; le problematiche estetiche, e il problema di come sia mutata l'esperienza percettiva nella società contemporanea; il rapporto scienza-cultura-storia. Sia chiaro però che – come ho accennato sopra – tali temi non sorprendono gli alunni giunti alla fine del loro percorso liceale; essi hanno infatti nei loro confronti parziale familiarità, in quanto già accennati negli anni precedenti, grazie alla possibilità – offerta proprio dall'impostazione storicistica – di permettere continuamente approfondimenti e squarci comparativi con il presente.

Intervista

a cura di Teodosio Orlando



Massimo Mugnai, *Come non insegnare la filosofia*, Milano, Raffaello Cortina, 2023.

TO: Vorremmo cominciare quest'intervista muovendo da alcune considerazioni che svolgi nell'introduzione del tuo libro *Come non insegnare la filosofia* (Milano, Cortina, 2023). Affrontando il tema dell'insegnamento della storia della filosofia, ti trovi a osservare che la storia della filosofia è, per definizione, una disciplina a carattere storico e come tale deve essere trattata: il suo compito è quello di descrivere il succedersi delle varie posizioni filosofiche e di legarle al contesto storico in cui sono state prodotte. E, in effetti, questa funzione è svolta con successo in un certo numero di manuali. Ma illustrare il contesto in cui è sorta e si è sviluppata una determinata filosofia è un compito diverso da quello di spiegare i nessi interni che ne legano tra loro le parti. Per sua natura, il manuale di storia della filosofia si trova a dover svolgere due compiti: a) ricondurre le varie teorie filosofiche al loro contesto storico; e b) spiegarne i nessi interni. Fatalmente accade che in molti casi i due compiti si "sovrappongano" e che la riduzione al contesto presuma di essere esplicativa dei nessi concettuali. Perché, a tuo avviso, questa "riduzione al contesto" affligge in modo negativo una buona parte della storiografia filosofica italiana (non solo ovviamente relativamente ai manuali per i licei)?

MM: Per quello che concerne la filosofia, una risposta convincente la dà il volume di Marco Santambrogio *Filosofia e storia*, appena edito dalla Nave di Teseo. La cultura umanistica italiana è imbevuta dell'ideologia storicistica per cui la filosofia è, per citare la celebre massima di Hegel, «il proprio tempo appreso nel pensiero»: di conseguenza comprendere una teoria filosofica equivale a ricondurla al contesto dal quale emerge. Una concezione filosofica non può uscire dal proprio tempo più di quanto un essere umano possa uscire dalla propria pelle. Questa tesi è di origine hegeliana e Hegel sta dietro le concezioni di Gentile e Croce, due storicisti che hanno profondamente influenzato la cultura italiana. La cultura filosofica del nostro paese, se si eccettuano poche eccezioni, è stata sempre fortemente condizionata dallo storicismo. Dopo la Seconda guerra mondiale, lo stesso marxismo si è mosso all'interno di una cornice sostanzialmente storicista. Gramsci, influenzato da Benedetto Croce, era uno storicista, e storicista è stata la maggior parte dei docenti di ispirazione marxista che si sono occupati dell'insegnamento della filosofia nei licei. È naturale che questa generale propensione verso lo storicismo abbia permeato anche la manualistica, nonostante vi siano stati reiterati tentativi di costruire manuali alternativi, cercando di allargare le strettoie delle indicazioni ministeriali.

La “riduzione al contesto” affligge in modo negativo buona parte della storiografia filosofica del nostro paese perché, come osservi anche tu, si fonda su un fraintendimento: identifica la genesi storica di una teoria o di un pensiero con la sua struttura teorica. Nel libro faccio l’esempio della teoria del valore-lavoro nel *Capitale* di Marx. Dal punto di vista genetico, Marx desume tale teoria da Ricardo: questa è un’importante informazione storica; se però ci chiediamo qual è il ruolo della teoria del valore lavoro all’interno della struttura teorica del Capitale, lo studio genetico non basta più.

TO: Nel primo capitolo (“Sulla natura della filosofia”), citi il filosofo finlandese Jaakko Hintikka (importante soprattutto per i suoi contributi in logica e filosofia della matematicaⁱ), che ha proposto un’innovativa interpretazione di Kant, fino a elaborare un’originale difesa dell’idea che certi giudizi matematici siano da considerare sintetici (a priori). In qualche modo, mi sembra di capire che qui si voglia ravvisare in contributi come quelli di Hintikka il modo in cui la storiografia filosofica dovrebbe procedere. Ritieni applicabile questo modello anche alla storiografia filosofica per i licei?

MM: I lavori di Hintikka sono un felice connubio di dominio della logica contemporanea e capacità di analisi dei testi classici (di Aristotele e Kant soprattutto). Hanno tuttavia, proprio per questa loro natura, un carattere specialistico estremamente avanzato: non mi sentirei di indicarli come un modello per la storiografia filosofica adatta ai licei.

TO: Tra gli altri autori di riferimento, citi spesso anche l’inglese Timothy Williamson (titolare della *Wykeham Professorship of Logic* a Oxford), il quale ha sostenuto che si può studiare la storia della filosofia sia concentrando l’attenzione sulle tradizioni e gli eventi storico-sociali che hanno influenzato un determinato pensatore o una corrente di pensiero, sia focalizzandosi soprattutto sulla struttura “interna”, per così dire, delle teorie, cercando di saggiarne la coerenza e di metterne in luce la struttura logicaⁱⁱ. Il secondo atteggiamento, però, per Williamson, è piuttosto tipico del filosofo *tout court* che dello storico della filosofia. Williamson si pone da un punto di vista, per così dire, metafilosofico e cerca altresì di rendere conto di quanta storia della filosofia sia utile per il filosofo. Ma possiamo trasporre le sue considerazioni (simili peraltro a quelle di Marco Santambrogio, esposte nel suo recente libro *Filosofia e storia*) alla didattica della filosofia nelle scuole e nelle università italiane?

MM: La mia convinzione è che non solo si possa ma che si *debba* farlo. Ciò che propongo nel libro è un passaggio radicale dall’insegnamento storico della filosofia a un insegnamento *sistematico*. Imparare la storia della filosofia non equivale ad acquisire competenze filosofiche, a essere in grado di argomentare correttamente affrontando questioni come, per esempio, quella relativa al ruolo della nozione di verità nella ricerca scientifica.

TO: Un bersaglio polemico del libro è costituito dall’identificazione tra storia della filosofia e filosofia, che ha comportato l’adozione, nel nostro Paese, di una manualistica fondata esclusivamente sulla narrazione storica. Quest’identificazione, rafforzata altresì da un certo atteggiamento “scettico-relativista” nei confronti di qualsiasi tipo di speculazione filosofica astratta, viene almeno parzialmente ricondotta a una certa tradizione storicistica esemplificata paradigmaticamente da Eugenio Garin, erede – in un certo senso – di un modo di pensare che ha i suoi più remoti antecedenti in Croce, Gentile, Labriola e Spaventa. Nel saggio del 1959 *La filosofia come sapere storico*ⁱⁱⁱ, in effetti Garin mette in questione l’idea che ogni filosofia vada studiata perché si prefigge di determinare la verità dei propri contenuti, preferendo invece mettere in luce le determinanti storiche (dal saggio di Garin «traspare una pressoché totale mancanza di considerazione per la riflessione filosofica astratta, svincolata dal riferimento alla storia»). A nostro parere, però, forse sono stati più gli eredi o gli epigoni di Garin a far isterilire tale metodo, che nell’enunciazione del maestro aveva una sua chiave problematica (e in libri come *Vita e opere di Cartesio*^{iv} non si mostra estraneo al gusto della ricostruzione teorica degli argomenti, che però rimane poco più che un auspicio e un desiderio

non realizzato). Sicché, dei vari filosofi della storia del pensiero occidentale tali eredi preferiscono sempre studiare la genesi storica dei concetti, e quasi mai la struttura teorica. Come qualcuno ha detto, nella prassi storiografica corrente, e peggio ancora nella didattica liceale, siamo in presenza di uno storicismo “invertibrato”. Ne consegue che dalla scuola di Garin sono usciti studiosi più attenti alle varianti dei manoscritti della bruniana *Cena de le ceneri* che agli argomenti contenutivi. E in effetti, il paragone che talora viene fatto tra taluni nostri grandi storici della filosofia del passato (come Eugenio Garin o Tullio Gregory) e i loro “omologhi” francesi, per dire (come Étienne Gilson o Martial Gueroult, autore anche di notevoli saggi di metafilosofia^v), è un pochino incongruo proprio perché i francesi sono stati molto più attenti alla ricostruzione teorica (e lo stesso vale per gli anglosassoni e i tedeschi). Che cosa pensi di queste valutazioni?

MM: Garin rappresenta il prototipo dello storicista: penso fosse un notevole erudito che però, come molti suoi allievi e colleghi storici, in fondo avesse scarsa considerazione per la filosofia. Pensava che il filosofo fosse animato dal desiderio di trovare la “verità”, una verità assoluta, trasversale alle varie epoche storiche, e riteneva che ciò fosse un atteggiamento estremamente negativo. Da buon storicista, pensava la verità come qualcosa di relativo e mutevole, che fosse illusorio cercare di catturare una volta per tutte. Ma il punto di maggior debolezza della sua posizione non era il fatto di considerare relativa la verità: in fondo, come ha argomentato Robert Nozick in *Invariances*^{vi}, ci possono essere forme di relativismo coerenti e difendibili – il punto di maggior debolezza teorica è consistito nel fatto che, al di fuori dell’ostilità per la verità assoluta, non ha mai neppure provato a costruire un argomento a favore del relativismo. Riguardo alla sua prefazione alle opere di Descartes, non vedo dove Garin si misuri con le posizioni teoriche del filosofo francese: anzi, si tiene bene alla larga dall’affrontare nodi importanti come, per esempio, il problema della circolarità o l’analisi dell’io penso. Quanto al confronto con i francesi, mi sembra evidente la superiorità di questi ultimi in quanto storici della filosofia, almeno fino a tutta la prima metà del secolo scorso. Un libro come quello dedicato da Gilson alla storia della filosofia medievale^{vii}, secondo me, è tuttora un esempio ineguagliato di come fare storia della disciplina senza scadere nel cronachismo o nell’erudizione fine a sé stessa.

TO: A un certo punto del libro (p. 21) ti interroghi sull’opportunità di eliminare o ridurre al minimo il manuale e limitare l’insegnamento della filosofia, per esempio, alla lettura annuale di un classico (Platone, Aristotele, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl, Wittgenstein, ecc.), dedicando le ore di filosofia all’inquadramento di un unico testo e all’approfondimento della dottrina che vi è contenuta, senza ovviamente trascurare lo sfondo culturale nel quale fu elaborata. Sostieni questa tesi, se non ho capito male, sulla scorta dell’ipotesi che una lettura diretta di Platone possa generare interesse e passione per la filosofia più della lettura del manuale. Di primo acchito, sono rimasto un po’ perplesso di fronte all’idea che si possa leggere un unico classico per ogni anno di liceo, ma riflettendoci bene mi sembra che, per quanto leggermente provocatoria, un’ipotesi del genere, in realtà molto coraggiosa, sarebbe l’unico antidoto efficace a quella che invece, attualmente, è una vera degenerazione dossografica dell’insegnamento liceale della filosofia (a me sembra quasi una parodia anche della *history of ideas* di Arthur Lovejoy o della *Begriffsgeschichte* di Reinhart Koselleck). Oggi si preferisce ammannire qualche formuletta per ogni filosofo, tanto meglio se identificata con un qualche numero “simbolico” (di solito il 3, come ha mostrato Reinhard Brandt^{viii}: le tre età della storia per Vico, la triade dialettica per Hegel, i tre stati dell’evoluzione storica per Comte, i tre stadi dell’esistenza per Kierkegaard, le tre vie della liberazione dal dolore per Schopenhauer, le tre primalità di Campanella, le tre categorie modali di Peirce, la tripartizione delle topiche dell’apparato psichico per Freud, ecc.). Il vero grande *punctum dolens* dell’insegnamento liceale della filosofia consiste proprio nella scarsa abitudine a leggere porzioni ampie di testi filosofici (ormai si tende, tutt’al più, a leggere brevi brani antologizzati): pertanto, bisognerebbe avere il coraggio di puntare tutto sulla lettura dei testi, anche se questo dovesse implicare la riduzione a un solo classico dell’intero programma di filosofia. Il problema fondamentale sta nel fatto che molti miei colleghi, se la proposta

dovesse mai venire concretizzata a livello istituzionale, non esiterebbero a opporre quelle resistenze di maniera che finora hanno impedito ogni ripensamento della tradizionale impostazione storica. Probabilmente quest'ipotesi sarebbe meglio accettata se il classico fosse veramente di peso notevole (ad es. la *Metafisica* di Aristotele o l'*Ethica* di Spinoza o la *Critica della ragion pura* di Kant, opere comunque impervie per la maggior parte dei liceali). In alternativa, ritieni che si potrebbero proporre due o al massimo tre classici di minore impegno per ogni anno, da individuare in una rosa ristretta di testi? Del resto, l'autentica riforma Gentile (quella "originaria" del 1923, non le modifiche successive ai programmi di filosofia) prevedeva la lettura di una congrua selezione di classici e una spruzzata di storia della filosofia.

MM: Ritengo che il riferimento costante ai "classici" sia fondamentale per chi intende praticare la filosofia. Ripeto: "ai classici", non necessariamente alla storia della filosofia. Si tratta di due cose differenti. Prima di Hegel nessun filosofo pensava che la storia della disciplina fosse indispensabile per fare filosofia. In effetti, anche la maggior parte dei principali filosofi del secolo scorso ha continuato a produrre teorie filosofiche senza curarsi della storia. Nel libro propongo due possibili soluzioni per sostituire l'attuale impianto storicistico dei manuali. Una è costituita dall'adozione di manuali sistematici, sul tipo di quelli correnti in Gran Bretagna.; l'altra comporta un radicale "ritorno" ai classici. Vorrei fosse chiaro, comunque, che il mio proposito è stato eminentemente critico: ciò che a me interessa è che si ponga fine alla deriva storicista dei manuali attuali; quanto alle soluzioni da adottare, non ho certezze. Mi rendo conto, tra l'altro, che passare immediatamente all'insegnamento sistematico della filosofia comporterebbe notevoli difficoltà. Data la contiguità, che ho sottolineato anche nel libro, tra insegnamento alle superiori e insegnamento universitario, è evidente che la maggior parte dei professori di liceo si è formata all'interno di una prospettiva storicista: costringerli a cambiare d'un colpo metodo d'insegnamento oltre che difficile sarebbe assai ingiusto. Il ritorno ai classici potrebbe mediare tra l'obsoleta concezione storicista e un'attenzione decisamente orientata verso le questioni teoriche. Anche in questo caso, tuttavia, la riforma avrebbe senso se nei docenti fosse viva la capacità di collegare i testi del passato a problemi attuali o a questioni filosofiche trasversali alle varie epoche. D'altra parte, scegliendo di incentrare l'insegnamento sui classici, sarebbe sempre opportuno affiancare il testo classico con una ricapitolazione, sia pure sommaria, della storia della disciplina.

TO: I difensori dell'impianto storico attuale ritengono che attraverso di esso sia più agevole intraprendere un percorso progressivo e graduale di assimilazione dei contenuti (ad esempio, se si vuole individuare il nucleo concettuale dello scetticismo, sarebbe opportuno partire da Gorgia e poi, attraverso lo scetticismo "classico" di epoca ellenistica e la critica agostiniana agli Accademici, sarà più facile assimilare le caratteristiche del dubbio metodico cartesiano, lo scetticismo humeano, l'assunzione hegeliana dello scetticismo come momento negativo che poi non potrà che essere superato in un sistema filosofico vero e coerente, e perfino l'*epochè* fenomenologica di Husserl o il fallibilismo di Peirce e Popper). Costoro obiettano che nell'impostazione per problemi si rischia di usare concetti condizionati storicamente senza comprenderli a fondo e ricadendo in schematizzazioni sommarie, piuttosto che arrivare a cogliere reti concettuali in modo critico. Che cosa si può rispondere a tali obiezioni?

MM: Anche in queste obiezioni è operante l'inevitabile approccio storicista. Non si vede perché per capire il dubbio metodico cartesiano si debba per forza partire da Gorgia: di nuovo emerge la confusione tra spiegazione genetica e spiegazione strutturale. Certamente, spiegando lo scetticismo può essere opportuno far riferimento a Gorgia e agli scettici antichi, ma il dubbio metodico è del tutto comprensibile anche senza siffatti riferimenti. Inoltre, se il problema è la comprensione dello scetticismo, per capire che cos'è lo scetticismo non si vede perché si debba risalire a Gorgia. Certo, una volta che si sia spiegato il concetto generale di scetticismo, per dare l'idea che si sono avuti vari tipi di scetticismo, si possono illustrare forme di scetticismo storicamente diverse. D'altra parte, se

secondo la prospettiva storicista i concetti sono storicamente determinati, perché mai sobbarcarsi la fatica di capire concetti che non sono più attuali, se si vogliono comprendere concetti legati al presente?

TO: Nella tua articolata critica ai manuali scolastici italiani, sostieni che gli autori dei manuali sembrano tutti condizionati da una sorta di *horror vacui*, ossia dal timore di omettere qualche filosofo, anche minore, dall'esposizione storiografica (p. 88). L'*horror vacui*, come ha messo in evidenza Claudio Giunta parlando dei manuali di letteratura italiana^{ix}, è determinato da una serie di fattori, i principali dei quali sono, da un lato, il conformismo delle case editrici, che non intendono introdurre cambiamenti eccessivi nel manuale, per evitare di venderne meno copie, dall'altro, il "tradizionalismo" degli insegnanti, abituati a seguire una determinata traccia nell'insegnamento e, soprattutto, desiderosi di vedere rappresentati tra gli autori quelli che preferiscono o sui quali si sono laureati (e non a caso le maggiori critiche al tuo libro provengono da docenti di liceo. I quali – facendo io stesso parte della categoria, li conosco bene – non vogliono discostarsi da abitudini consolidate. Peraltro, nessuna critica riesce a mettere realmente in crisi gli argomenti del libro: le critiche che ho letto mi sembrano per lo più viziate da *ignoratio elenchi* e da altri argomenti fallaci). Che cosa ne pensi?

MM: Penso che l'attitudine storicista sia talmente radicata nella cultura del nostro paese, per cui, come ho detto sopra, cambiare registro è un'impresa improba. Ribadisco: il passaggio da una narrazione storica a una presentazione sistematica della filosofia può avvenire soltanto tenendo in debito conto una pluralità di problemi e condizionamenti, primo di tutti la preparazione degli insegnanti.

TO: In sostanza, sostieni che il manuale di filosofia, com'è concepito e strutturato attualmente, è il risultato di modifiche che, nel corso degli anni, si sono aggiunte a un impianto di base di tipo storicistico rendendolo più uno strumento per formare eruditi che per iniziare gli studenti al testo filosofico: tali modifiche hanno reso i manuali alquanto "barocchi", appesantendoli con schemi, ritagli di testi, diagrammi di flusso, riassunti, ecc. Nei manuali di nuova generazione è palese l'intento di combinare la narrazione storica tradizionale con spunti di riflessione che permettano un "aggancio" alle esperienze vissute dello studente. Tuttavia, l'asse portante della narrazione rimane il solito, con molto spazio dedicato a un presunto legame della riflessione filosofica con la vita quotidiana, tramite la letteratura o il cinema. Ma l'impressione è che si tratti di aggiunte estrinseche che non migliorano più di tanto l'approccio ai problemi filosofici, e forse addirittura lo peggiorano. Come porre rimedio a tutto ciò?

MM: I manuali di filosofia per le superiori hanno raggiunto ormai dimensioni assurde e, data la loro struttura estremamente composita e frammentata, sono anche di non facile consultazione. Credo che sarebbe opportuno cambiarli in modo radicale. Nel libro, però, forse esagero nel criticare le parti dedicate al cosiddetto dibattito e al cinema: penso che un nuovo manuale dovrebbe comunque dare spazio ai confronti col cinema e con le arti visive e invitare alla discussione attraverso il dibattito. Dovrebbe comunque trattarsi di un dibattito serio e ben organizzato (la preparazione, naturalmente ricadrebbe sul docente) e non uno pseudo-dibattito da *talk-show* televisivo.

TO: Che cosa pensi, più in generale, della perenne diatriba tra coloro che sostengono che si debba continuare a trattare, nei licei, la storia della filosofia attraverso la successione cronologica degli autori e coloro che invece ritengono che sia opportuno introdurre anche un approccio (almeno parziale) per temi e problemi? Nel libro vengono discusse le posizioni di Paolo Parrini e Marco Messeri (autori, peraltro, di due manuali dedicati alla filosofia antica e a quella contemporanea assolutamente esemplari^x), che mi sembrano le più articolate finora emerse (Parrini poi scrisse una

serie di articoli sul rapporto tra metodo storico e metodo teorico-problematico che rimangono dei punti di riferimento obbligati^{xi}). Qual è la tua posizione specifica?

MM: Nel libro dichiaro senza mezzi termini di avere un'alta considerazione del testo curato da Messeri, utile anche per studenti (ma penso anche docenti) universitari. Ritengo però che, proprio perché cerca di svincolarsi dalla presentazione meramente storica, saldandola a un approccio sistematico, il risultato sia un testo di difficile consultazione, soprattutto per uno studente.

TO: Che cosa pensi dell'esigenza di introdurre un maggior numero di elementi di logica e di filosofia della scienza nell'insegnamento liceale della filosofia?

MM: Penso che l'introduzione di elementi di logica e di filosofia della scienza sia assolutamente necessaria. Tradizionalmente, la filosofia ha sempre tratto giovamento da un rapporto stretto con la scienza e con i suoi risultati, un rapporto che nel nostro paese è sempre stato occasionale, quando non proprio di ostilità o disinteresse. La logica ha sempre fatto parte, fin dal suo primo apparire con Aristotele, delle discipline filosofiche e anche se dalla fine dell'Ottocento in poi la disciplina si è fortemente ibridata con la matematica, mantiene profonde radici con la filosofia. Naturalmente, proprio questa "matematizzazione" rende difficile l'insegnamento della logica in un liceo e nelle ore di filosofia. Per questo nel libro suggerisco un approccio più *soft*, consigliando un insegnamento orientato a dare rudimenti della disciplina (illustrare per esempio cosa s'intende per "argomento valido" e qual è la differenza tra validità e verità, spiegare che cos'è una regola logica, come differisce la logica delle classi dalla logica delle proposizioni, ecc.). Essere in grado di fare queste distinzioni è importante non solo per l'apprendimento della filosofia ma anche per ragionare bene nelle attività della vita quotidiana, per non cadere nelle trappole delle fallacie. Per inciso, è stata appena pubblicata una *Introduzione alla logica* a cura di Vincenzo Fano, Stefano Bonzio, Alberto Corti e Pierluigi Graziani (Carocci, Roma, 2024), che a mio parere contiene la giusta misura di informazioni che potrebbero essere utili anche nel caso di un corso per le superiori (vincola molto la logica ad applicazioni concrete).

TO: Ritieni opportuno concedere più spazio, nella programmazione scolastica dell'ultimo anno di liceo, alle filosofie del Novecento, che ormai è il secolo scorso (per non dire del primo quarto del XXI secolo, anche se forse di filosofi rilevanti ce ne sono pochi)? Questa sarebbe la vera "attualizzazione", non i tentativi (spesso forzati) per rendere più "attuali" i filosofi, che vengono proposti nei manuali (le schede su cinema e filosofia, l'introduzione della pratica del *debate*, o quant'altro la fantasia delle case editrici riesca ad inventarsi per distinguere il proprio manuale di punta da quello degli altri), nell'illusione di suscitare interesse e avvicinare le nuove generazioni alla filosofia.

MM: Di nuovo, però, la domanda presuppone una trattazione storica della filosofia, con le classiche divisioni tra filosofia antica, medievale, moderna e contemporanea. Una trattazione sistematica non ha il problema della contemporaneità, perché parte dal presente, cercando magari di recuperare, ove possibile, la storia. Faccio un esempio (e un'ammenda). Alcuni colleghi, che per comodità definirò appartenenti all'ambito "analitico", mi hanno giustamente rimproverato di non avere mai menzionato la metafisica, tra gli argomenti che un ipotetico manuale sistematico dovrebbe trattare. È vero, ed è una mancanza, dovuta a una radicata diffidenza frutto delle mie origini culturali verso ogni tipo di metafisica. Anche in questo caso, questa è comunque una spiegazione genetica, non una giustificazione teorica del mio atteggiamento. La giustificazione teorica, tuttavia, sarebbe troppo lunga se dovessi articolarla e, d'altra parte, non mi sento nemmeno troppo sicuro della sua validità: quindi, mi adatto a considerare la metafisica un capitolo del mio ipotetico manuale sistematico di filosofia. Ebbene, in questo caso l'inizio potrebbe essere una definizione (con discussione) della metafisica come la si trova in Aristotele, per procedere immediatamente a un confronto tra la nozione

aristotelica e nozioni contemporanee (di ambito analitico, per esempio) di metafisica. In questo caso presentazione storica e presentazione sistematica si fondono e, per così dire, non c'è un prima e un dopo.

Sul *debate* mi sono espresso sopra. In fondo, il *debate* non fa altro che riprodurre lo schema della discussione medievale, quando si richiedeva a uno studente di far propria e difendere una tesi dagli attacchi del docente o di altri studenti.

TO: Nel tuo libro si leggono anche critiche molto vibrante verso le Indicazioni nazionali del Ministero (*scilicet* i vecchi “programmi”), giudicate verbose, sgrammaticate, stilisticamente stereotipate. Da che cosa dipende questa spiccata antipatia? È solo una questione di eccesso di pedagogismo e di terminologia alla moda o c'è qualcosa di più?

MM: C'è soprattutto il fastidio per le cose mal fatte, per la mancanza di precisione e accuratezza. Un testo ministeriale non può permettersi di essere sgrammaticato o di usare una sintassi traballante. La mia reazione negativa è stata motivata prima di tutto da questi difetti. Poi c'è l'idea del tutto spropositata della filosofia come disciplina superiore, che apre la mente, assuefà al pensiero critico ecc. come se le stesse cose non le facesse qualsiasi altra disciplina.

TO: Perché i manuali anglosassoni sono secondo il tuo parere i migliori? In che senso forniscono una sorta di cassetta degli attrezzi per comprendere le argomentazioni e i testi filosofici? In tutti questi manuali – mi sembra – emergono due aspetti: da un lato si tratta di una sorta di “introduzione alla filosofia”, attraverso l'approfondimento di alcuni temi (di logica, etica, filosofia della religione, epistemologia, ecc.) e problemi classici della filosofia; dall'altro, emerge lo scopo “formativo” dell'insegnamento filosofico, in quanto lo studente affronta alcuni problemi filosofici attraverso la lettura diretta di testi (spesso “classici”) con un'attenzione significativa (soprattutto nei manuali anglosassoni e di lingua tedesca) alla dimensione logica e argomentativa.

MM: Questa descrizione delle qualità dei manuali del Regno Unito è perfetta ed è appunto questa la ragione per cui mi sembrano i migliori in Europa.

TO: Infine, proponi pure una sorta di *pars construens* relativa a un possibile manuale sistematico, che «potrebbe [...] avere perciò una struttura “tripartita”: logica, etica e filosofia della scienza (includendo in quest'ultima nozioni di epistemologia)». (p.151). Per quanto riguarda la logica, chiarisci come: «[...] non sia consigliabile insegnare la logica alle superiori, nel corso di filosofia, come la si insegna, per intendersi, in un primo anno all'università. Penso piuttosto che al primo anno del liceo dovrebbe far parte dell'insegnamento di filosofia un'introduzione sistematica all'argomentazione razionale» (p.152): puoi spiegare meglio che cosa intendi? Sul versante della lettura dei testi, suggerisci di ridurre al minimo gli interventi sui testi dei classici riportati nel manuale e limitare all'indispensabile i suggerimenti su come interpretarli, dividerli, riassumerli, ecc. (p.170). Ne sono anch'io abbastanza convinto, ma suggerirei di ritradurre, in un italiano più comprensibile, certi classici (specialmente dal greco, dal latino e dal tedesco) che ormai riescono oscuri e inintelligibili agli studenti. Qual è la tua posizione in merito?

MM: Partirò dall'ultima osservazione, che condivido senza riserve: è vero, buona parte delle traduzioni di classici della filosofia nella nostra lingua sono ormai obsolete o mal fatte. Bisognerebbe rifarle, in modo da aggiornare la lingua ed eliminare gli errori. Penso comunque che la lettura integrale di alcuni testi, come per esempio la *Critica della ragion pura* di Kant o l'*Ethica* di Spinoza o la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel sia impraticabile alle superiori. Credo che si potrebbero individuare classici che per contenuto e per “numero di pagine” sono adattissimi per dei ragazzi del liceo: il *Fedone* platonico, per esempio, o il *Discorso sul metodo* di Descartes, o il *De ente et essentia* di Tommaso o alcuni saggi logico-filosofici di Frege.

Riguardo alla logica, credo di aver chiarito sopra il mio pensiero: non penso che alle superiori si dovrebbe insegnare un corso “istituzionale” di logica, come si fa all’Università. Penso, invece, a un misto tra un corso di logica di primo livello e un poco di teoria dell’argomentazione, qualcosa di simile cioè, al volume di Pietro Alotto, che menziono nel libro^{xii}. Oppure una sintesi, molto stringata, del vecchio volume di Irving Copi di introduzione alla logica, edito in traduzione dal Mulino^{xiii}.

NOTE a c. di T. Orlando

ⁱ Cfr. ad esempio: Jaakko Hintikka, *Logic, Language-Games and Information: Kantian Themes in the Philosophy of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1973. Tr. it. *Logica, giochi linguistici e informazione: temi kantiani nella filosofia della logica*, a cura di Marco Mondadori e Paolo Parlavecchia, Milano, Il Saggiatore, 1975.

ⁱⁱ Cfr. Timothy Williamson, *Doing Philosophy. From Common Curiosity to Logical Reasoning*, Oxford, Oxford University Press, 2017. Tr. it. di Paolo Babbioni, *Fare filosofia. Dalla semplice curiosità al ragionamento logico*, Bologna, Il Mulino, 2022.

ⁱⁱⁱ Eugenio Garin, *La filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza, 1959. Seconda edizione (con un saggio autobiografico), Roma-Bari, Laterza, 1990.

^{iv} Eugenio Garin, *Vita e opere di Cartesio*, Roma-Bari, Laterza, 1984.

^v Cfr. Martial Gueroult, *Dianoématique*, livre 2: *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979.

^{vi} Robert Nozick, *Invariances. The Structure of the Objective World*, Cambridge (MA)-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001. Tr. it. di Gianfranco Pellegrino, *Invarianze. La struttura del mondo oggettivo*, Roma, Fazi, 2002.

^{vii} Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1952. Tr. it. di Maria Assunta Del Torre, *La filosofia nel Medioevo*, Milano, Rizzoli, 2019.

^{viii} Reinhard Brandt, *D'Artagnan und die Urteilstafel. Ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte (1, 2, 3 /4)*, Stuttgart, Steiner, 1991. Tr. it. di Daniela Falcioni, *D'Artagnan o il quarto escluso. Su un principio d'ordine della storia culturale europea. 1-2-3/4*, Milano, Feltrinelli, 1998.

^{ix} Claudio Giunta, *E se non fosse la buona battaglia? Sul futuro dell'istruzione umanistica*, Bologna, Il Mulino, 2017.

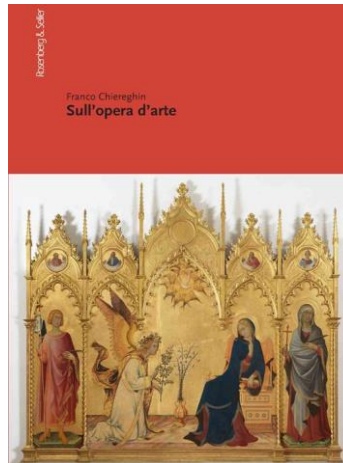
^x Paolo Parrini-Simonetta Parrini Ciolli, *Dimensioni della filosofia. Filosofia in età antica*, Milano, Mondadori Università, 2002. Marco Messeri, *Dentro la filosofia. Vol. 3, Filosofia contemporanea*, Bologna, Zanichelli, 1996.

^{xi} Cfr. Paolo Parrini, *Ancora su filosofia e storia della filosofia*, «Rivista di storia della filosofia», 1991, Vol. 46, pp. 525-543; Id., *L'insegnamento medio della filosofia in Italia. Alcune considerazioni scientifico-culturali*, «Rivista di storia della filosofia», 1995, Vol. 50, pp. 695-711; Id., *Sull'insegnamento della filosofia nella scuola media superiore riformata*, «Rivista di storia della filosofia», 1998, Vol. 53, pp. 321-336; Id., *L'approccio teorico-problematico nell'insegnamento della filosofia*, in *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, a cura di Luca Illetterati, Torino, Utet Università, 2007, pp. 19-30; id., *Filosofia e storia della filosofia: una prospettiva epistemica*, «Iride», 2020, a. XXXIII, pp. 637-651.

^{xii} Pietro Alotto, *Laboratorio di argomentazione*, supplemento a: Andrea Sani-Alessandro Linguisti, *Sinapsi. Storia della filosofia. Protagonisti, percorsi, connessioni*, Brescia, La Scuola, 2020.

^{xiii} Irving M. Copi, Carl Cohen, *Introduction to Logic*, New York, Macmillan, 1994. Tr. it. di Rossella Lupacchini, *Introduzione alla logica*, Bologna, Il Mulino, 1999.

RECENSIONE a cura di F. Fraisopi



Franco Chiereghin, *Sull'opera d'arte*, Rosenberg&Sellier, Torino, 2023

Recensire un libro come quello di Franco Chiereghin, *Sull'opera d'arte*, non è affatto compito semplice, e questo per molteplici fattori, che s'intersecano nella lettura e nello studio di quest'opera che si dimostra un universo, se non un multiverso. La fama dell'autore, *de facto*, già di per sé stessa, non lascerebbe adito a dubbi. Tuttavia, l'Autore - Professore Emerito di Filosofia, Accademico dei Lincei e grandissimo interprete dell'idealismo tedesco (e di Hegel in particolare), già da tempo esplora un percorso filosofico e spirituale più ampio, sebbene in modo discreto, ma profondissimo. Già con *"Il grande oltre. Il cammino di pensiero aperto da Yajñavalkya e da Naciketas nelle Upanisad"* (Padova University Press 2019) e con il romanzo *"Un pensiero"* (Ranzani Editore, 2022) ma anche con l'edizione francese, profondamente ripensata del testo sulla lettura della *Scienza della logica (Rélire la Science de la Logique de Hegel. Récurtivité, rétroactions, hologrammes, Paris, Hermann 2020)* si annuncia un allargamento (perlomeno l'esplicitazione di un allargamento) e un approfondimento (nel senso hegeliano del processo dell'*auf den Grund gehen*) della sua prospettiva filosofica. Per fornire una descrizione sommaria d'insieme dell'apertura di quest'orizzonte (e del percorso filosofico che lo esplora) potremmo affermare che il potenziale speculativo accumulato nel confronto con il pensiero hegeliano e con la sua visione sistematica si sia liberato e abbia cominciato a esplicitare un'interrogazione del presente. Una tale interrogazione - questo lo si legge e lo si deduce necessariamente dai testi - è stata sempre presente, operante in filigrana e nelle ultime opere emerge alla superficie con forme molteplici, volte a prolungare un lavoro orientato a riaffermare sempre con maggiore presa quel "tenore spirituale" [*geistiger Gehalt*] che dovrebbe contraddistinguere l'esercizio filosofico.

Per queste ragioni il lettore che si avventura nella lettura di questo testo non deve aspettarsi un'estetica di stampo "hegeliano" o quella che molto dossograficamente e molto poco hegelianamente si attribuisce a Hegel, cioè un'estetica come teoria (sistematizzante) dell'arte. Il testo di Chiereghin, pur mantenendo un'intenzione chiaramente sistematica, si concretizza in un'interrogazione aperta, non solo aperta a stili e forme di espressioni che (secondo pretese tassonomie già *eo ipso* superate) eccedono a forme "classiche" di espressione estetica, ma anche ad approcci concettuali ermeneutici che l'Autore impiega ed adatta a pensare la dimensione multiforme della creazione artistica e dell'esperienza estetica.

La creazione artistica e l'esperienza estetica determinano infatti, a nostro modo di vedere, i due poli entro i quali si muove questa ricerca, un movimento che pone tuttavia l'approccio "oggettivo" all'opera d'arte come *terminus a quo* e *terminus ad quem* dell'intera ricerca, termini che descrivono lo spazio per un approccio doppiamente mediato all'esperienza estetica. La prima e la quarta parte

del libro, rispettivamente, sono dedicate a “*L'organizzazione nell'opera d'arte tra formazioni naturali e artefatti*” e alla transizione “*dalle proprietà all'essenza dell'opera d'arte*”. La seconda e la terza adottano, per così dire, un registro più prossimo a quello dell'esperienza estetica. La seconda parte colloca l'opera d'arte tra l'artista e il fruitore, interrogando così il comprendere, l'agire e il mondo emotivo “in gioco” nell'esperienza estetica. A questi tre elementi se ne aggiunge nella terza parte un altro, più fondamentale, la percezione. A queste quattro parti si aggiungono due appendici, molto importanti, di cui parleremo oltre. È con questa doppia transizione che l'Autore si propone e ci propone di esplorare il fenomeno artistico in tutta la sua complessità. Infatti, la complessità - già largamente esplorata attraverso la lettura della *Scienza della logica* di Hegel - che s'impone come il filo conduttore per quest'indagine sistematica che tuttavia, in virtù della complessità del fenomeno, diviene anche sistemica, attraverso un riadattamento e reintegrazione costante degli esiti di interpretazioni locali all'intero.

La trama della complessità è quella che risiede all'origine del lavoro di Chiereghin nella sua interezza, a partire dall'intuizione del carattere pervasivo dell'arborescenza nell'Annunciazione di Simone Martini:

Posso provare a descrivere quello che provai cominciando dalle grandi ali dell'angelo, le quali non sono chiuse nella posizione di riposo, ma si biforcano verso l'alto, come di chi ha terminato in quell'istante il volo. Le sue mani, così come il movimento delle braccia, si biforcano la sinistra verso il basso a reggere il ramo d'ulivo, la destra verso l'alto a indicare lo Spirito. Si biforcano ancora, verso il basso, la banda dorata che avvolge la figura dell'angelo (e in cui sono scritte le parole dell'annuncio che poi fuoriescono dalla sua bocca), le estremità del nodo che, sotto il collo, regge il mantello, così come i due nastri svolazzanti sotto la nuca. Il ramo d'ulivo e il serto attorno al capo producono una serie continua di biforcazioni, sia nelle coppie di rametti laterali sia nella disgiunzione delle foglie. Infine le piume delle ali, divergenti fra loro, presentano all'interno, in scala decrescente fino all'attaccatura delle spalle, una serie di biforcazioni analoghe a quelle delle arborescenze. I dettagli delle biforcazioni, strettamente somiglianti fra loro, si trovano ripetuti a scale diverse sia nelle arborescenze sia nel piumaggio delle ali secondo modi che richiamano da vicino alcune delle caratteristiche proprie delle strutture frattali. Il ramo d'ulivo, ad esempio, è costruito in maniera tale che ciascuno dei suoi componenti (i rami laterali) riproduce una struttura somigliante a quella del ramo principale e le piume delle ali, pur essendo di grandezza e di orientamento diversi, ripropongono a scale via via più piccole somiglianze sia di forma sia di composizione interna (p. 12).

L'arborescenza come elemento estetico della biforcazione dunque - e quest'ultima come elemento metonimico della complessità del reale che l'opera d'arte è chiamata a strutturare esteticamente. Quest'arborescenza ritornerà, in chiave cosmico-esistenziale, più in là, in relazione alla *Recherche* proustiana:

non si tratta più solo di cercare (la *Recherche...*), è necessario saper creare: «Cercare? Non soltanto: creare». A questo essenziale cammino che dalla ricerca porta alla creazione: tramite l'esperienza della gioia possente di poter essere le essenze del mondo, si oppone la consapevolezza di quanto queste mirabili efflorescenze di eternità, capaci di fendere intatte la corrente del tempo, non siano in grado di cancellare l'onnipotente forza devastante della morte. Così la vista di come il duca di Guermantes muove qualche passo via dalla sua poltrona, tremante come una foglia sul culmine poco praticabile dei suoi 83 anni, fa balenare a Proust l'immagine conclusiva della sua immane fatica. La nostra esistenza è come un camminare su dei trampoli che hanno una sorta di natura arborea vivente, perché continuano a crescere in altezza con l'avanzare dell'età. E se all'inizio l'appoggio per i piedi è quasi a livello del terreno e ci consente di procedere non solo con sicurezza e senza fatica, ma quasi come in un gioco, col trascorrere del tempo l'appoggio si alza sempre di più e il nostro incedere, via via più insicuro, ci fa tremare come foglie, finché, preda della vertigine finale, crolliamo rovinosamente a terra: «Come se gli uomini fossero appollaiati su dei trampoli viventi che crescono continuamente, talvolta più alti dei campanili, e che finiscono per rendere il loro cammino difficile e pericoloso, e dai quali d'un tratto cadono giù» [M. proust, *A la recherche du temps perdu*, IV, p. 625]. Sono solo due esempi di come la

capacità regolativa della tensione che oppone la gioia possente e incausata della creazione alla voracità della morte possa guidare all'invenzione di immagini costitutive del senso delle forze più segrete e abissali che governano l'esistenza (p. 122/3).

Questa lunga citazione può dare la misura dell'ampiezza e della profondità dell'interrogazione intrapresa da Chiereghin ne *Sull'opera d'arte*, un'interrogazione il cui statuto di approccio estetico verrà discusso oltre. Per il momento è opportuno cercare di dipanare, nella misura del possibile e nello spazio ristretto di una recensione, le trame molteplici che orientano e sostengono quest'interrogazione.

La complessità "naturale" o la sublimazione della complessità "naturale" che è possibile rinvenire nell'opera d'arte come sua struttura portante assume, nel primo capitolo "Modelli di organizzazione" la figura dell'auto-organizzazione, e, più in particolare, dell'auto-organizzazione del prodotto: «per quanto complessa possa essere la catena delle mediazioni, anche il più autosufficiente degli artefatti fa sempre capo all'attività auto-organizzatrice di un artefice» (p. 29). Prosegue l'Autore nelle pagine immediatamente successive: «l'opera d'arte sembra essere ambiguamente sospesa tra i modi di produrre organizzazione che sono tipici degli artefatti e quelli delle organizzazioni naturali» (p. 31). Ovviamente la semplice analogia non basta, si tratta di individuare, in una sorta di gesto proto- o cripto-trascendentale, quali «possano essere le disposizioni che consentono sia all'artista sia a chi fruisce delle sue creazioni di produrre, sentire e godere qualcosa di peculiare qual è l'opera d'arte». In questo contesto la nozione di "gesto" permette di esplorare la messa in opera di questa dinamica auto-organizzativa, non solamente nel contesto delle arti figurative ma anche della musica. Tuttavia il gesto non incontra un *hyle* amorfa ma si adatta, in virtù della messa in opera dell'autorganizzazione, al sapere tecnico dei materiali: «l'opera d'arte, infatti, è una sorta di crocevia dove i significati in uscita dall'artista vengono rappresentati in essa in modo tale da essere recepiti e riattivati da chi variamente ne fruisce» e da chi li interpreta.

Questo *jeux à trois* espropria, per così dire, l'opera d'arte da un canone semplicemente "soggettivista" ma anche "oggettivista" nel senso in cui è al crocevia (né oggettivista del creatore né soggettivista del fruitore o dell'interprete) e la pone in un orizzonte che è intersoggettivo, quindi *eo ipso* storico-comunitario, in una continua osmosi tra la produzione, la fruizione e l'interpretazione, essendo l'artista fruitore e interprete: «una volta assunti in carico dall'artista, i significati si trasformano profondamente. L'immaginazione creatrice dell'artista libera i significati dalla massa dei vincoli e delle connessioni date e tramandate e li rende operanti in vista di tutt'altro ordine di rapporti. Accolti all'interno del mondo emotivo dell'artista e trasformati in figurazioni sensibili dalla sua abilità di "lavorare" determinate materie, i significati diventano "progetti". E ancora: «nell'unità di pensiero e di esecuzione compenetrati dalle emozioni, l'operare dell'artista è un intero in moto fluente» (p. 47). In questo senso si può parlare di un espropriazione dell'opera d'arte da qualsiasi dominio chiuso, tanto quello della creazione quanto quello della fruizione o dell'interpretazione, diventando essa sistema aperto, un crocevia di tensioni, in cui addirittura la dicotomia tra *opus confectum* e *work in progress* sembra svanire come anche la dicotomia tra fragilità e saldezza, o stabilità rappresentativa: «nella funzione rappresentativa inerente alla sua esistenza oggettiva, l'opera d'arte si presenta fragile e potente insieme» (p. 54). È infatti con la fissazione dello statuto essenzialmente incerto dell'opera d'arte che si conclude la prima parte.

La seconda e la terza si faranno carico di fissare questo "statuto incerto" in una sorta di perimetro di oscillazione, attraverso attrattori strani che ne dovranno delineare la dinamica complessa. Uno di questi è quello di "cervello emotivo" che sembra riprendere quello di "*emotional mind*" utilizzato nelle scienze cognitive (di cui l'Autore, come d'altronde per le scienze naturali mostra una conoscenza molto spiccata). È infatti la dimensione emozionale, neurocognitivamente descritta e applicata all'esperienza dell'opera d'arte, che occupa la seconda parte, laddove invece, nella terza, l'attrattore è quello di creatività, intesa essenzialmente - con tonalità che riprendono esplicitamente il

saggio heideggeriano sull'origine dell'opera d'arte - come processo di costruzione della manifestatività del mondo (p. 99).

E proprio nel processo sempre in atto, sempre rinnovantesi di manifestatività del mondo - in questo caso, quello di Chiereghin, fortunatamente non sottomessa o ancorata a ontologie abissali - l'opera d'arte procede a nuove spazializzazioni (pp. 104-110) che attingono a una matrice genetica complessa, mai declinabile (cioè accordabile) alla singolarità del fondamento ma riconducibili ad una pluralità irriducibile, cioè costitutiva: «Ricorrendo alle immagini di Goethe, si potrebbe dire che l'artista si accosta al germinare dei significati quando, come Faust, sprofonda (o sale, tanto è lo stesso, dice Mefistofele) nell'abisso dove le "grandi Madri" custodiscono l'eterno formarsi e trasformarsi del senso del mondo. Le immagini suggeriscono che l'abisso è una sorta di collettore di ciò che è stato elaborato dalle tradizioni e di ciò che pervade l'inconscio individuale e collettivo, nel quale l'artista torna sempre ad immergersi per ricreare ogni volta un inizio ed un annuncio unico e originale» (p. 114). *De facto*, le trame di cui l'opera d'arte si fa l'istanziamento, in un processo orizzontale di costruzione della manifestatività del mondo, sono anche verticali, ipogee, arrivando a includere - e portando giustamente a manifestatività - ciò che nell'umanità e nella comunità storica operano in modi non visibili. Queste trame, «queste direttrici regolative dell'opera hanno realizzazioni di sconfinata complessità e bellezza, grazie ad un linguaggio che entra a costituire immagini e nessi tra immagini assimilabili al dipanarsi dei più segreti ritmi interiori dell'esistenza» (p. 121).

Allo stesso tempo, l'individuazione di queste direttrici regolative permette di tentare un percorso di definizione, che l'Autore ovviamente intraprende con tutta la cautela del caso, senz'alcuna pretesa di definizioni o tassonomie definitive: «di fronte a un fenomeno proteiforme, qual è la produzione artistica, dove i confini tra le arti divengono spesso ambigui e le arti stesse, soprattutto oggi, risultano frantumate in una miriade di specificazioni che sembrano sfuggire a qualsiasi possibilità di classificazione, rispolverare il vecchio strumento della definizione e presumere di formularne una non può non apparire ridicolo. E tuttavia, come dicono gli scrittori di polso, rompo gli indugi...*und schreibe getrost*: l'opera d'arte è un a priori materiale simbolico» (p. 128). Si tratta di una definizione *pro tempore*, che serve piuttosto da canovaccio per ulteriori ricerche e riflessioni. Questa definizione, che sembra voler sintetizzare, proprio nel crocevia rappresentato dall'opera d'arte, i due grandi progetti di filosofia trascendentale del ventesimo secolo, quello della fenomenologia husserliana da un lato e quello della filosofia delle forme simboliche di Cassirer dall'altro, non deve sembrare intempestivo. *De facto* - sebbene non possiamo darne una legittimazione precisa in questa sede - il lavoro di Chiereghin si muove sin dall'inizio nel solco tracciato da quell'estetica come "filosofia non speciale" che è la teoria kantiana del giudizio riflettente.

È proprio questa definizione tuttavia che suscita i maggiori problemi del lavoro di Chiereghin, determinando allo stesso tempo lo stimolo a pensare una tale definizione "oltre" le categorie classiche: le perplessità potrebbero esser suscitate infatti dalla scelta dell'opera d'arte, e non dell'arte, come "a priori materiale simbolico". Infatti tanto in Husserl per quanto concerne l'apriori materiale quanto per Cassirer per quanto concerne la forma simbolica, si tratta di categorie - certo dinamiche, cioè evolutive - ma pur sempre di forme trascendentali che eccettuano la singolarità, proprio perché la determinano (sebbene non ontologicamente). Ora com'è possibile pensare una "categoria" trascendentale ogni volta diversa istanzianta in quel *singolare tantum* che è l'opera d'arte? Si arriva certamente a comprendere in che senso, qui, sia usata la nozione di "a priori materiale", cioè come dimensione - o istanziazione - auto-organizzativa della materia che si manifesta *bottom-up*; si capisce altrettanto bene in che senso, qui, il "simbolico" che occorre nella definizione rimandi alla forma simbolica di Cassirer, cioè «qualcosa che non esprime meramente [*bloß*] qualcosa di semplicemente presente [*ein Vorhandenes*] ma che include una energia indipendente dello spirito [*eine selbständige Energie des Geistes*], attraverso la quale il semplice esserci del fenomeno riceve un significato determinato, un tenore ideale caratteristico» (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, I Teil, Die Sprache*, Hamburg, 2001, p. 7). Se tanto l'apriori materiale, come istanziazione

di ontologie regionali costitutivamente separate, quanto la forma simbolica, come categoria alternativa, nella determinazione, alle altre, sono universali, com'è possibile affermare che, di volta in volta, siano un *singolare tantum*? E di fatto qui le perplessità suscitate dalla definizione - a partire da un punto di vista trascendentale - dell'opera d'arte, e non semplicemente dell'estetico, ci portano a quella costante deterritorializzazione che l'opera dell'arte mette in atto tra categorie ontologiche e/o gnoseologiche, confondendo, frastagliando una topografia che sembrava stabilita una volta per tutte. Se l'opera d'arte - e non l'estetico - è essa stessa un apriori materiale simbolico, cosa traduce in sé, o cosa istanzia in sé, a partire da quali regioni di significati singolarizza materialmente via l'autopoiesi il tenore spirituale di cui si fa portatrice? Due piste di riflessione importante a tal riguardo sono le due appendici al libro.

La prima, "Per una fenomenologia della transizione: l'esempio musicale di Arnold Schönberg", ci offre un saggio magistrale di interpretazione dell'estetica musicale del creatore della musica dodecafonica, un saggio che non è volto all'erudizione ma, a nostra modesta opinione, a mostrare o ad aiutare a pensare come il genio creatore, nel dar alla luce le sue singolarità estetiche, non solo traduce universali in concrezioni singolari, ma è capace sempre e costitutivamente di mettere in interazione ontologie regionali o a priori materiali in modo nuovo per esprimere la transizione di tempi, di epoche, di strutture comunitarie ad altre. Questo si fa attraverso la ricerca, un termine che domina la produzione artistica, cioè la concrezione di apriori materiali simbolici ma che scompare nella considerazione estetica, o estetizzante, quasi mercantile, dell'opera d'arte come *ready made*, una considerazione che oggettualizza l'opera e soggettivizza il creatore/fruitori occultando la complessità delle trame autopoietica dell'esser messa in opera dell'arte come costruzione di orizzonti sempre nuovi di manifestatività: «lo scarto che separa il mondo in disfacimento dalla nascita del nuovo è colmato dall'impeto della ricerca. Rispetto a coloro che abitano, appagati, il sistema tradizionale, potrà anche sembrare che quelli che si avventurano nella fase di transizione "sappiano ancor meno, ma sanno di certo qual è la cosa che veramente conta: la ricerca!"». La seconda appendice, tematicamente legata alla prima, "Riti di passaggio. I limiti di una comprensione teoretica delle epoche di transizione", conferisce una figura metonimica alla transizionalità costante, e costitutiva dell'opera d'arte, la danza - simbolo, giustamente, della «capacità della percezione di trasformare gli apporti ambientali in prodotti dell'attività del soggetto, come modalità originaria di "simbolizzare le "cose" del mondo» (p. 170). Qui si capisce, in modo plastico e sempre eccettuantesi da una tassonomia statica, ma anche eccettuantesi dall'autopoieticità dell'organismo, come «l'opera d'arte vera e propria si collochi a un secondo e ulteriore livello di creatività, nel quale viene prodotto un altro mondo rispetto al mondo ordinario», cioè un mondo di senso strutturato o un orizzonte di strutture di senso [*Sinngestaltungen*] che rappresenta per l'uomo, e la comunità umana, un *topos* esistenziale e storico.

Per concludere, non pensiamo di far torto all'Autore affermando che questa ricerca è ed allo stesso tempo non è una ricerca estetica. Lo è ovviamente, se per estetica s'intende qui un filo aureo di ricerche "estetiche" volte a declinare l'estetica come filosofia non speciale, cioè come un'interrogazione sul nostro abitare "estheticamente" su questa terra, un filo aureo che dalla *Critica della facoltà di giudizio*, via Heidegger e Wittgenstein, trova la sua caratterizzazione esplicita in Emilio Garroni. Anche laddove Chiereghin parla con insistenza di opera d'arte - senza per fortuna ricorrere a *jargons* estesiologici *à la mode*, troppo *à la mode* (soprattutto in ambito analitico) - le trame che l'intessono e che vengono dipanate nel libro sono trame che eccedono l'oggetto artistico. Questo perché giustamente l'opera d'arte non è oggetto, ma campo di forze, attrattore (strano), oscillante, che incorpora e trasfigura, dal punto di vista del suo tenore spirituale [*geistiger Gehalt*] la dialettica tra ordine e disordine nei sistemi naturali complessi. Tra la complessità della natura da un lato e la complessità dei processi storici con tutte le loro crisi dall'altro, il lavoro di Chiereghin indaga quella sorta di prisma attraverso il quale (solo?) concretamente questo rapporto può esser pensato, e concepito, come una specularità.

TESTI



Francesco Fistetti, *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, Morlacchi 2024²

Prefazione alla seconda edizione
Paradigma del dono e teoria dell'egemonia

§1. Marcel Mauss e Antonio Gramsci in un mondo post-occidentale. Un abbozzo di lettura incrociata

Questo volume, pubblicato nel 2010, nasceva da un dialogo intenso con la *Revue du MAUSS* e documentava il lavoro di una comune riflessione e di un confronto fecondo tra studiosi di diversa provenienza teorica e ideologica, impegnati nella rielaborazione del paradigma del dono. Qui non importa ricostruire la storia di questa impresa intellettuale assolutamente inedita nel panorama contemporaneo della filosofia e delle scienze sociali, ciò che di recente si è cominciato a fare. Piuttosto, vale la pena segnalare i punti fermi a cui metteva capo un percorso di ricerca che, pur provenendo da una formazione intellettuale interna alla cultura italiana del secondo Novecento, aveva incrociato, per intenderci all'altezza del 1989, la proposta filosofica e filosofico/politica del MAUSS (Movimento Anti-Utilitarista nelle Scienze Sociali). L'ambizione del libro, dichiarata fin dal titolo, era quella, come scrivevo nell'Introduzione, di indicare la discontinuità radicale di un tempo storico assolutamente nuovo, caratterizzato dall'ingresso in un «mondo post-occidentale, cioè un mondo in cui l'egemonia culturale dell'Occidente non è più incontrastata e anzi viene messa in questione dall'emergere di culture non-occidentali». Tuttavia, il paradosso che il libro constatava è che se da un lato l'Occidente non era più l'attore principale di questo nuovo tempo storico, dall'altro, nello stesso momento in cui il suo modello veniva sempre più posto in discussione, il suo sistema dell'economia capitalistica conosceva un trionfo planetario. Nel quarto di secolo successivo diventava evidente che l'emergere di una pluralità di culture che rivendicavano la propria inconfondibile identità era il segno di una sorta di disoccidentalizzazione del mondo. La nota dominante di questo nuovo tempo storico sembrava essere, dunque, l'affermazione sulla scena internazionale di una molteplicità di culture, intese in senso antropologico o come sinonimo di civiltà, protese a reclamare la propria autonomia e la propria specificità. Tanto più che uno dei caratteri distintivi di quella che con formula abbreviata veniva chiamata globalizzazione era esattamente la pluralità delle culture, a conferma del suo statuto ancipite di espansione della logica capitalistica del mercato su scala mondiale e al contempo di una

sua differenziazione a seconda dei contesti storici particolari. Ora, che cosa richiedeva imperiosamente questa svolta nella storia del mondo, che alcuni autori come D. Chakrabarty leggevano come una provincializzazione dell'Europa e della cultura euro-atlantica, se non raccoglierne la sfida da parte dell'Occidente sul piano della coscienza storica e dell'elaborazione culturale? L'incontro con gli autori che fin dagli inizi degli anni 1980 si erano imbarcati nell'avventura scientifica del MAUSS fu sollecitato dalla constatazione che il paradigma del dono, delineato nei suoi tratti generali da Marcel Mauss, consentiva di contrastare l'egemonia della concezione del mondo utilitaristica che regnava sovrana nelle scienze sociali e nella filosofia morale e politica del tempo. Quello che oggi siamo soliti chiamare neoliberalismo è la tendenza intellettuale che cominciò ad affermarsi negli anni 1970/1980 attraverso la penetrazione della logica del mercato in tutti i mondi della vita: sul piano politico e ideologico, come è noto, essa fu celebrata dalla "rivoluzione neoconservatrice" della signora Margareth Thatcher in Inghilterra e di Donald Reagan negli Stati Uniti. Il processo di costruzione di questa egemonia culturale del capitalismo finanziario e speculativo, culminata nel trionfo dell'ideologia dell'*homo œconomicus* e nel mito della crescita illimitata delle forze produttive, a partire da quegli anni ha incontrato una resistenza potente, una critica argomentata e una elaborazione teorica contro-egemonica proprio nei lavori del MAUSS. In particolare, per smascherare il riduzionismo economicistico del neoliberalismo in ascesa, si rivelava preziosa la lezione antropologica di Marcel Mauss che rammentava che l'uomo non è stato sempre un «animale economico», perché «è stato per lunghissimo tempo diverso, e solo da poco è diventato una macchina, anzi una macchina calcolatrice». In più, per Mauss, le società cosiddette primitive non si fondavano sulla logica contrattuale del mercato, ma sul triplice obbligo del dare/ricevere/ricambiare, vale a dire sul dono. «Le società hanno progredito nella misura in cui esse stesse, i loro sottogruppi e, infine, i loro individui, hanno saputo rendere stabili i loro rapporti, donare, ricevere e, infine, ricambiare (...). In tal modo, il clan, la tribù, i popoli sono riusciti – e lo stesso devono fare nel mondo cosiddetto civile, le classi, le nazioni e anche gli individui – a contrapporsi senza massacrarsi, e a «darsi» senza sacrificarsi l'uno all'altro». Che non si tratti di semplice altruismo, ma di un assunto storico-antropologico che ha una portata filosofica transculturale e contiene un'idea originale di evoluzione storica, non possono esserci dubbi. Questa concezione della dialettica storica riattivata incessantemente dal ciclo del dare/ricevere/ricambiare si fonda su una dimensione intrinsecamente «agonistica» del dono, che mi appariva molto vicina alla critica gramsciana dell'economicismo e di tutte le varianti moderne dell'utilitarismo. Per dissipare l'equivoco che si tratti di una mera analogia formale, basterà richiamare pochi passaggi rispettivamente dal *Saggio sul dono* (1924/1925) e dal Quaderno 13 (1932-1934) dei *Quaderni del carcere*.

Nel descrivere l'insieme dei rapporti tra le tribù polinesiane e del Nord-ovest americano, Mauss parla di un sistema di *prestazioni totali di tipo agonistico* per indicare che a fronteggiarsi e a contrapporsi sono clan, tribù, famiglie che non solo si scambiano cose economicamente utili, ma soprattutto mettono in atto delle pratiche relazionali fatte «di cortesie, di banchetti, di riti, di prestazioni militari, di donne, di bambini, di danze, di feste, di fiere, di cui la contrattazione è solo un momento e in cui la circolazione delle ricchezze è solo uno dei termini di un contratto molto più generale e molto più durevole». Mauss chiarisce che questo intreccio indistricabile di prestazioni giuridiche, economiche e religiose, che ridefiniscono volta per volta le gerarchie di potere all'interno di una determinata comunità e nei rapporti con le altre tribù, configura un ordine politico fondato sul «principio della rivalità e dell'antagonismo che arriva fino alla messa a morte dei capi e dei nobili che così si affrontano», e che per giunta giunge «fino alla distruzione puramente suntuaria delle ricchezze accumulate, per oscurare il capo rivale». Vale la pena sottolineare in questa descrizione maussiana il nesso organico tra la redistribuzione/circolazione delle ricchezze e il riconoscimento assegnato ai soggetti individuali e collettivi all'interno dei rapporti sociali e delle conseguenti gerarchie di potere. Un tema che verrà riscoperto sempre più come centrale con il passaggio dal ciclo fordista del modo di produzione capitalistico al capitalismo globalizzato e finanziarizzato, che ha segnato, come dicevamo, l'odierna egemonia del neoliberalismo. La vicinanza, naturalmente

inintenzionale, di Mauss a Gramsci sta nel postulato che nella lotta per il riconoscimento di una tribù o di un clan il dono agonistico implica la costruzione di alleanze strategiche, «anche sul piano internazionale», al fine di assicurarsi la superiorità e il vantaggio sugli altri. «È attraverso i doni che si stabilisce la gerarchia tra capi e vassalli, tra vassalli e seguaci. Donare equivale a dimostrare la propria superiorità, valere di più, essere più in alto». In breve, il dono agonistico produce sia conflitto (antagonismo) che alleanza (cooperazione) e, soprattutto, evidenzia un aspetto fondamentale che è comune al paradigma del dono di Mauss e alla filosofia della praxis di Gramsci, vale a dire l'istanza metodologica secondo cui, nell'analisi della società, le visioni del mondo, le rappresentazioni collettive, le credenze popolari, ecc. sono da considerarsi delle vere e proprie «forze materiali», che modellano le forme di vita e strutturano in profondità i rapporti sociali. Il riferimento qui non è solo a tutti i modi di vita tradizionali presenti e operanti nelle società moderne su cui il *Saggio sul dono* richiama continuamente l'attenzione, e sulla cui importanza, come è noto, insiste Gramsci nella sua indagine sul folklore. Non bisogna dimenticare che in gran parte delle regioni del pianeta (dall'Afganistan all'Iran, dall'Arabia Saudita all'Africa, dall'America latina all'Australia) esistono migliaia e migliaia di gruppi etnici di lingua, cultura e religione differenti, e che essi «non sono delle vestigia né anomalie destinate a scomparire», ma dei veri e propri «attori del nostro tempo e portatori di una loro storia». Per il lettore di oggi, il riferimento spontaneo va al fatto che nelle società moderne, in particolare nelle democrazie occidentali in cui la composizione demografica è radicalmente mutata in senso multietnico e multiculturale, le concezioni del mondo o le ideologie, come le chiama Gramsci con un termine semanticamente pregnante, sono più che mai delle potenze materiali che muovono la mente e l'agire dei gruppi sociali e degli individui. Scrive Gramsci: «Avendo dimenticato che la tesi secondo cui gli uomini acquistano coscienza dei conflitti fondamentali nel terreno delle ideologie non è di carattere psicologico o moralistico, ma ha un carattere organico gnoseologico, si è considerata la politica e quindi la storia come un continuo *marchés de dupes*, un gioco di illusionismi e di prestidigitazione».

§2. Capitalismo informazionale, identità culturali e lotta per l'egemonia

Questa riconsiderazione del concetto di ideologia proposta da Gramsci, intesa sia come presa di coscienza dei conflitti fondamentali sia come principio gnoseologico della storia, una volta innestata sul paradigma del dono, consentiva, a mio avviso, un approccio inedito e fecondo alle società democratiche la cui composizione demografica si andava trasformando in senso sempre più multietnico e multiculturale. Come cercavo di mostrare, la tesi gramsciana rimette in gioco la convinzione antropologica di Mauss che è una mera illusione, per giunta pericolosa, pensare che le società moderne possano diventare integralmente società di mercato cancellando qualsiasi forma di vita del passato e appiattendole tutte le sfere dell'esistenza in conformità alla redditività monetaria e al profitto finanziario. Questo intreccio polifonico di tempi storici differenti, per cui l'arcaico non solo non può essere cancellato ma diviene fonte di ispirazione di forme di vita solidaristiche ed eticamente esemplari, è il corollario naturale della concezione della storia che fa delle ideologie o, ciò che è la stessa cosa, della pluralità delle culture, il terreno su cui gli esseri umani assumono coscienza delle loro condizioni di vita e lottano per la loro liberazione. Dunque, nessuna idealizzazione romantica dell'arcaico e del primitivo, a cui si tratterebbe di guardare con nostalgia o con un intento restaurativo, ma, come avrebbe detto Walter Benjamin, la presa d'atto che nelle tracce delle forme di vita passate sono depositate potenzialità di un mondo comune solidale da ridestare. Ancor meno l'arcaico, né da Gramsci né da Mauss, viene naturalizzato, cioè sottratto all'evoluzione storica e ridotto a natura immutabile. L'esemplarità dell'arcaico risiede, per entrambi, non nell'imitazione o nel recupero pedissequo di un modello archetipico, ma nella necessità di riapprendere all'interno della modernità il valore del legame sociale che animava quelle forme di vita. In consonanza con questa tesi leggevo la lezione filosofica di Hannah Arendt sull'*ontologia della pluralità*, secondo cui non l'uomo al singolare, ma gli uomini al plurale abitano la Terra. In più, sovrapponendo al concetto gramsciano di ideologia quello maussiano di cultura, emergevano in tutta chiarezza i limiti del liberalismo politico

che con Rawls e Habermas (e in Italia G. Sartori) si accontentava di integrare la pluralità delle culture all'interno delle democrazie liberali esistenti, senza cambiare in nulla le forme di produzione della ricchezza e i meccanismi istituzionali della riproduzione sociale. L'incrocio tra la prospettiva maussiana e la tesi gramsciana consentiva di comprendere, anzitutto, che l'essere umano, come avrebbe detto Ernesto de Martino – la cui etnologia, come è noto, è profondamente debitrice nei confronti di Gramsci –, è un produttore di «valori culturali». E il paradigma del dono, come sappiamo, è costitutivamente un paradigma del simbolismo, dal momento che, essendo il dono un «fatto sociale totale», raccoglie e sintetizza in sé la totalità sociale. Da qui la consapevolezza che i conflitti legati alla diversità delle culture, intese in senso antropologico, costituiscono un carattere peculiare delle odierne democrazie liberali, da cui non si può prescindere per coglierne le contraddizioni specifiche e per costruire soluzioni adeguate. Ad esempio, non ha perso nulla della sua validità la proposta di Seyla Benhabib di instaurare un dialogo culturale complesso che eviti la formazione di *cleavages* e *enclaves* chiusi su se stessi e reciprocamente incomunicanti e promuova, invece, «processi di costituzione riflessa delle identità collettive». Contrariamente al «multiculturalismo a mosaico», che postula una coesistenza meramente meccanica di culture eterogenee sia all'interno degli Stati nazionali che sul piano internazionale nelle relazioni interstatali, criticato da Benhabib, sviluppavo l'idea di multiculturalità/interculturalità avanzata in quegli anni da Néstor García Canclini. L'idea di Canclini di un «mondo *interculturale* globalizzato» assumeva la rivoluzione informatica e digitale come l'orizzonte inedito in cui si sviluppano i rapporti tra le culture con i rispettivi processi sociali, economici e istituzionali. Nell'era della globalizzazione planetaria tutte le culture sono diventate culture di frontiera, avendo perduto il loro rapporto esclusivo con il territorio ed essendo entrate in una comunicazione reciproca, che può sfociare sia in processi di ibridazione che in conflitti di riconoscimento anche molto aspri. Qui ritroviamo un motivo maussiano e gramsciano: la globalizzazione non è un processo lineare di omogeneizzazione e di standardizzazione delle culture locali (nazionali o regionali), né cancella con un colpo di spugna le tradizioni, ma riarticola costantemente locale e globale producendo così una mescolanza delle temporalità storiche, degli spazi geo-culturali, degli stili di vita e dei gusti estetici. Ciò non vuol dire che questa coabitazione multiculturale e interculturale si risolva in una sorta di neutralizzazione delle identità culturali, siano esse legate a Stati nazionali o a gruppi etnici o a minoranze culturali di vario tipo (religiose, sessuali, politiche, ecc.). Nell'orizzonte della rivoluzione digitale la dialettica delle culture va indagata nel suo intreccio di differenziazione e di concentrazione come caratteristica peculiare di un capitalismo informatico globale che sempre più tende a costruire imprese culturali multinazionali (nella musica, nel cinema, nella gastronomia, nell'editoria, ecc.). A maggior ragione oggi in cui l'Intelligenza Artificiale (AI) è in procinto di aprire nuove praterie allo sviluppo di un capitalismo informazionale che scaverà un nuovo *digital divide* tra gli esperti al servizio delle grandi piattaforme multinazionali e la grande massa di coloro che ignorano le regole più elementari della produzione e del funzionamento delle macchine, accentuando così a dismisura le diseguaglianze non solo sociali, ma anche culturali. Anche a questo proposito ci vengono incontro Gramsci e Mauss. Il primo ci ricorda che «come, in un certo senso, in uno Stato, la storia è storia delle classi dirigenti, così, nel mondo, la storia è storia degli Stati egemoni. La storia degli Stati subalterni si spiega con la storia degli Stati egemoni». Non vi è dubbio che oggi non solo esistono Stati egemoni e Stati subalterni, ma che la lotta per l'egemonia è non solo economica, ma anche simbolica o culturale. Sotto questo profilo, non va persa di vista l'ambivalenza insita nella dialettica delle culture nel quadro del capitalismo globalizzato e finanziarizzato. Da un lato, le nuove tecnologie generano occasioni sempre più numerose di conoscenza in generale, moltiplicano le possibilità di aprirsi all'eterogeneità e all'alterità, cioè, come direbbe Lévinas, di riconoscere l'Altro nella sua differenza irriducibile al Medesimo; dall'altro subiscono una concentrazione in mega-imprese che reinscrivono nella logica della redditività commerciale e finanziaria l'intero campo dell'educazione, della comunicazione e dell'informazione. E soprattutto producono quella che ho chiamato un'«antropologia mediale», vale a dire una condizione dell'essere-nel-mondo totalmente permeata dai media, una sorta di esistenza

virtuale che de-realizza il soggetto in carne ed ossa consegnandolo a una dimensione permanente dell'essere altrove rispetto al luogo in cui vive quotidianamente.

Quando nel Q. 15 Gramsci si interroga su come la cultura europea è diventata egemonica nella costruzione del sistema-mondo, non manca di sottolineare che questa egemonia ha avuto luogo sia attraverso un processo di «gerarchizzazione» degli altri paesi e delle altre culture, sia attraverso un movimento di reciproca contaminazione e ibridazione. È innegabile che questo processo storico-politico richiama lo statuto del dono agonistico analizzato da Mauss nel suo essere lotta per imporre la propria superiorità da parte di un clan sui propri rivali e anche all'interno di quest'ultimo: una lotta in cui, come Mauss non si stanca di ribadire, «occorrono alleanze tribali e intertribali o internazionali, il *commercium* e il *connubium*». Ancora una volta il dono come operatore politico che coniuga lotta per il riconoscimento e organizzazione/redistribuzione della ricchezza. E attraverso l'endiadi lotta per il riconoscimento/redistribuzione delle risorse si ridisegna storicamente l'«unificazione “gerarchica” della civiltà mondiale».

§3. Riconoscimento della pluralità delle culture e clausola antisacrificale

Vale la pena anche sottolineare che il titolo del libro *La svolta culturale dell'Occidente* conserva intatta l'urgenza per l'Occidente euro-atlantico, su cui ponevo l'accento, di prendere atto che siamo ormai entrati in un mondo post-occidentale e di operare un coraggioso decentramento rispetto alla sua presunta superiorità spirituale riconoscendo la legittimità e la pari dignità delle altre culture. «Svolta culturale» era intesa sia nel senso descrittivo di una constatazione empirica di un mondo globale non più egemonizzato dalla cultura occidentale (come gli Studi Postcoloniali avevano cominciato a dimostrare), sia in un senso normativo, riconducibile alla necessità di una sua assunzione di coscienza e di responsabilità etico-politica. Ciò che da allora appare ancora più attuale è la prospettiva epistemologica che il paradigma del dono offre su questa problematica, che rimane più centrale che mai per costruire una convivenza fondata sulla pace e sulla giustizia.

C'è da dire che da quando il libro fu pubblicato il paradigma del dono ha registrato un approfondimento, una rielaborazione e una vera e propria estensione da parte degli autori del MAUSS, a cominciare dal suo fondatore Alain Caillé, Jacques Godbout, Philippe Chanial, Elena Pulcini, Ilana Silber, Sylvain Pasquier, Frédéric Vandenberghe, Marcel Hénaff, Anne-Marie Fixot e tanti/e altri/e studiosi/e il cui elenco sarebbe troppo lungo riportare. Per quanto mi riguarda, fin dal mio ingresso nella comunità intellettuale del MAUSS ho ritenuto che un autore come Gramsci avrebbe potuto dare al paradigma del dono una torsione innovativa proprio restituendo tutta la sua importanza alla problematica della pluralità delle culture declinata sul terreno dei rapporti tra dimensione nazionale e dimensione internazionale. D'altronde, ancora una volta Gramsci e Mauss convergono nel ritenere che nell'età moderna la cultura è indissociabile dall'esistenza delle nazioni, al punto che Mauss è convinto che a partire dalla Grande Guerra viviamo nell'epoca dell'«internazionalizzazione» e che lo stesso socialismo «è legato all'esistenza delle nazioni». Questo innesto di Gramsci su Mauss mi consentiva di proporre un approccio non solo economico alla(e) cultura(e), tale da non schiacciarla(e) sulla logica mercantile delle megacorporazioni delle arti, del cinema e dell'informazione, ma tale da proteggere la produzione culturale endogena nella specificità delle tradizioni nazionali (compresa la configurazione ecologica dei territori). Ma soprattutto mi consentiva di legare il tema del riconoscimento delle altre culture, soprattutto dei popoli più poveri che hanno subito lo sfruttamento del colonialismo e dell'imperialismo, ad un'obbligazione unilaterale di generosità nei confronti di questi ultimi da parte dei popoli e degli Stati più avvantaggiati. Anche su questo versante mi sembrava un passo teoricamente fecondo coniugare il concetto di riconoscimento elaborato da Honneth con la tesi di Gramsci rivisitata attraverso il dono agonistico di Mauss. Riconoscere il valore di una cultura, di un popolo, quando non dispongono del minimo vitale per vivere, implica destinare risorse tali da metterli in condizione di sradicare la fame e le malattie e, più in generale, tali da innalzare il loro livello di libertà reale in termini di capacità di agire (le *capabilities* di Amartya Sen). Prendendo spunto da un'intuizione di Caillé riferita ai soggetti individuali ed

istituzionali, avanzavo la tesi che «*il valore delle culture è misurabile in rapporto alla loro capacità di donare*». Mi sembrava che l'offerta di riconoscimento dell'eguale rispetto delle altre culture da parte dell'Occidente dovesse accompagnarsi con l'adozione di una clausola antisacrificale sul piano dei rapporti internazionali nei confronti dei paesi un tempo oppressi dalla dominazione colonialista, cioè con la costruzione di relazioni di dono e di solidarietà almeno fino a quando essi non avessero conquistato una relativa autonomia. Rispetto all'atteggiamento di un'obbligazione unilaterale di generosità, che sarebbe stato un segnale di presa d'atto che siamo entrati nel tempo storico di una società planetaria in cui tutte le culture aspirano ad essere rispettate nel loro modo peculiare di stare al mondo, l'Occidente ha preferito proseguire sulla vecchia strada. Sarebbe stato un gesto di autocritica culturale e di saggezza degno di un Bartolomeo de Las Casas quando insorse contro i suoi correligionari per difendere gli indios, o di un Michel de Montaigne per il quale ogni popolo «*chiama barbarie quello che non è nei suoi usi*». L'apertura del ciclo del dono avrebbe comportato riconoscere nella loro capacità di donare i popoli un tempo sottoposti al dominio coloniale, cioè in quanto soggetti politici, economici e culturali a pieno titolo, non più condannati ad una situazione permanente di un debito finanziario e, ancor più, simbolico da assolvere.

Sotto questo profilo, donare riconoscimento resta sempre un gesto agonistico nell'accezione sia di Mauss che di Gramsci. Se i popoli un tempo dominati reclamano il riconoscimento del valore insostituibile e unico delle loro culture, ciò dischiude una duplice possibilità: la lotta per l'egemonia può essere spinta fino ad esiti tragici passando attraverso conflitti sanguinosi al fine di riconfigurare la gerarchia tra Stati dominanti e Stati subalterni; o, invece, essere incanalata in un *agôn* rivolto a promuovere le potenzialità del dialogo reciproco e dell'ibridazione interculturale. I due processi si intersecano, sono due facce della stessa medaglia. Il declino del predominio americano dopo la fine della Guerra Fredda e l'emergere di potenze geoeconomiche e geopolitiche come la Cina, l'India, la Russia, il Brasile, il Sudafrica (i cosiddetti Brics), sono il segno manifesto che la lotta per l'egemonia a livello internazionale ha riportato in primo piano l'istanza del riconoscimento delle identità culturali. Ma non c'è dubbio che l'invasione dell'Ucraina da parte della Russia nel febbraio 2022 rappresenta l'apertura di una fase di lotta catastrofica per l'egemonia, che lascia presagire gli esiti infausti di una guerra termonucleare se questa fase dovesse perdurare a lungo. Come dimostra l'altro fronte, in Medio Oriente, del conflitto di Israele contro Hamas nella striscia di Gaza. Come si vede, il pendolo oscilla tra la pace e la guerra, tra l'alleanza e il conflitto. Nell'*agôn* odierno ci sono, dunque, tutte le premesse dell'una e dell'altra possibilità: sia di uno scontro che potrebbe rivelarsi fatale per la sopravvivenza stessa dell'umanità, sia di un'intesa reciproca tra soggetti diversi che si riconoscano come capaci di donare ognuno qualcosa di unico all'umanità in termini sia economici che culturali o simbolici.

§4. Una nuova *Weltanschauung* contro-egemonica di fronte al trionfo del neoliberalismo

Ma perché prevalga quest'ultima chance, perché le identità culturali non siano una minaccia, dobbiamo sapere, e portare al livello della coscienza storica, che cosa esse hanno in comune. Soprattutto nella fase attuale in cui la *Weltanschauung* dominante è quella del neoliberalismo come ideologia del capitalismo finanziario e speculativo, la lotta per l'egemonia si svolge preminentemente sul terreno culturale. Il problema è come far diventare il dialogo culturale complesso di Benhabib o la multiculturalità/interculturalità di Canclini strumenti concretamente efficaci sia sul piano nazionale sia su scala internazionale. Efficaci, naturalmente, lo sarebbero se diventassero idee condivise, si traducessero in movimenti sociali o animassero la strategia di forze politiche nazionali e transnazionali. A questo interrogativo ha cominciato a dare una risposta il *Secondo Manifesto Convivialista*, che invita a vedere nel neoliberalismo, unitamente ad una trasformazione globale del modo di produzione capitalistico, una nuova prospettiva culturale e una nuova ragione del mondo, che esercita su scala planetaria ciò che il filosofo Antonio Gramsci chiamava *egemonia*, il dominio sulle idee e sui cervelli. Da Gramsci più che da altri pensatori del Novecento possiamo attingere,

dunque, la consapevolezza che per contrastare adeguatamente il neoliberalismo, divenuto l'ideologia dominante in tutto il pianeta, occorre elaborare un pensiero e una comprensione del mondo alternativi.

In breve, una filosofia politica o una filosofia della con-vivenza dal respiro cosmopolitico, in cui possano riconoscersi movimenti, associazioni, forze sociali e politiche che lottano contro le molteplici forme di oppressione e contro le diseguaglianze create dal capitalismo neoliberalista, e che lavorano per inventare altri modi di vivere, di produrre, di essere-insieme. Nel titolo del libro *La svolta culturale*, ricollegandomi a Mauss e a Gramsci, alludevo proprio alla necessità di edificare una nuova *Weltanschauung* fondata su alcuni principi e valori che potessero essere condivisi da associazioni, movimenti e reti su scala internazionale: un'esigenza che era in gestazione nel MAUSS e che, grazie a Alain Caillé, verrà enunciata nel *Primo Manifesto Convivialista* (2013) e successivamente potenziata e arricchita nel *Secondo Manifesto* (2020). Ma che cosa può dare Gramsci a questo compito epocale di una nuova *Weltanschauung* che sia al contempo critica nei confronti del capitalismo neoliberalista e tale da inventare e costruire forme di vita post-neoliberali, vale a dire sobrie, conviviali, demercificate, tali da promuovere modalità relazionali di rispetto non solo della diversità culturale, ma anche della natura? Va da sé che sarebbe un errore fatale se questa nuova *Weltanschauung* ricalcasse le orme delle grandi ideologie della modernità: il liberalismo, il comunismo, il socialismo o l'anarchismo. Giustamente il Secondo Manifesto afferma che esse «non ci hanno detto nulla sul rapporto auspicabile degli esseri umani con una natura che evidentemente non è inesauribile; né ci hanno detto nulla di decisivo sui rapporti tra gli uomini e le donne; e ancor meno su come pensare in positivo la diversità delle culture». Il rapporto con queste ideologie non può che declinarsi nei termini della hegeliana *Aufhebung* e non di un rifiuto pregiudizievole, che sarebbe palesemente antistorico. Solo un atteggiamento (ri)costruttivo ci consentirebbe di ereditare sia la tradizione maussiana del socialismo, sia il nocciolo non congiunturale della filosofia gramsciana della praxis, e al contempo fare fronte alle sfide che il nuovo tempo storico ci impone.

§5. Unificazione del genere umano e riattivazione del ciclo del dono

In gran parte, questa operazione teorica di *Aufhebung* è stata realizzata dal primo e dal secondo Manifesto Convivialista, in particolare quando ha formulato i cinque principi della *Weltanschauung* convivialista. In questa sede, per concludere, vale la pena evidenziare che cosa le identità culturali, al di là delle loro differenze specifiche, hanno in comune, e di cui dovrebbero prendere coscienza per non cedere alla tentazione di rinchiudersi autoreferenzialmente in stesse e, quindi, distruggersi in conflitti sanguinosi. In primo luogo, ciò che esse hanno in comune è il pianeta in cui vivono, ormai devastato dalle illusioni di onnipotenza dell'*homo faber*, a cui le ideologie della modernità hanno sacrificato la natura, i territori e i paesaggi sull'altare del mito di un progresso considerato di per sé benefico e risolutivo di tutti gli effetti perversi da esso derivanti. Mettendo a frutto la lezione di filosofi, antropologi e scienziati sociali (da M. Merleau Ponty a G. Anders, da H. Jonas a A. Gorz), il Secondo Manifesto ha enunciato come primo principio di una politica legittima quello della *comune naturalità*, poiché «gli esseri umani non vivono in un rapporto di esterioresità con una Natura di cui dovrebbero diventare «signori e padroni». Come tutti gli esseri viventi, ne fanno parte e sono con essa in una relazione d'interdipendenza. Hanno la responsabilità di prendersene cura. Se non la rispettano, *mettono in pericolo* la propria sopravvivenza etica e fisica».

È superfluo sottolineare quanto l'ideologia del *Prometeo scatenato* (Jonas) abbia permeato l'autocoscienza della modernità in tutte le sue varianti, compresa l'edificazione della società socialista sia nell'Unione sovietica che nella Cina post-rivoluzionaria. E come il corollario più importante per contrastare la tendenza al *no limit* del capitalismo neoliberalista (in tutte le sue versioni) sia il controllo della *hubris*, del desiderio di onnipotenza, del desiderio di possedere sempre di più costruendo, come accennavo, forme di vita post-neoliberali. Non mi soffermo sulle ben note conseguenze catastrofiche che la crisi climatica ha ormai provocato. Vorrei, invece, richiamare il principio di comune umanità, invocato dal Secondo Manifesto, per mostrare che esso ha un corrispettivo, e uno sviluppo analitico inaspettato, nell'idea gramsciana di unificazione del genere

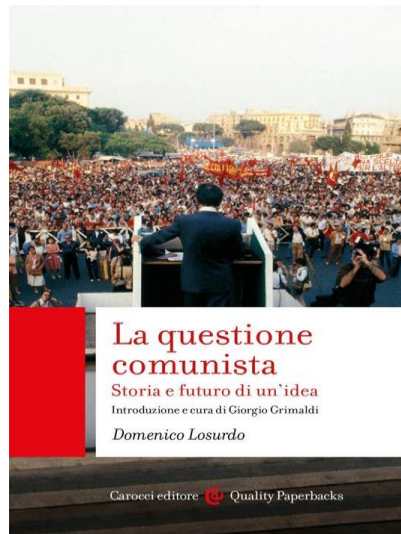
umano. Infatti, se applichiamo alla pluralità e alla diversità delle culture questo principio, ci renderemo meglio conto che le culture possono donare il proprio modo peculiare di stare al mondo e possono dialogare tra loro promuovendo relazioni di multiculturalità/interculturalità, solo se riconoscono nella natura la propria casa comune da salvaguardare e nella stessa pluralità delle culture l'appartenenza a una comune umanità. A ragione, Caillé ha osservato che «il principio di comune umanità è il principio di fraternità», che è stato il pilastro del movimento comunista, mentre il «principio della comune socialità, coltivato dal socialismo, è un principio di eguaglianza». Ora, non sembra paradossale che nei *Quaderni* Gramsci consideri questi due principi proprio come pilastri del processo storico di unificazione del genere umano. Ma qual è il criterio per misurarne i progressi, gli avanzamenti, le battute d'arresto e perfino i ritorni indietro? La pietra di paragone di questo travagliato cammino che è la storia del genere umano è il concetto di eguaglianza, che, lungi dall'essere un concetto naturalistico, va rapportato alle trasformazioni che la natura umana registra nel corso del suo sviluppo. Reinterpretando le *Tesi su Feuerbach* di Marx, Gramsci specifica che la sostanza concreta che scandisce il processo di unificazione del genere umano è l'*eguaglianza reale*, da intendersi, si badi, sia come una spiritualizzazione della natura umana, sia come organizzazione dell'ordine sociale e politico.

«Nella storia – egli afferma – l'uguaglianza reale, cioè il grado di spiritualità raggiunto dal processo storico della natura umana, si identifica nel sistema di associazioni private e pubbliche, esplicite e implicite, che si annodano nello Stato e nel sistema mondiale politico: si tratta di uguaglianze sentite come tali tra i membri di un'associazione e di disuguaglianze sentite tra le diverse associazioni, uguaglianze e disuguaglianze che valgono in quanto se ne abbia coscienza individualmente e come gruppo. Si giunge così anche all'eguaglianza o equazione tra filosofia e politica, tra pensiero e azione, cioè ad una filosofia della *praxis*».

L'assunto di Gramsci è che l'essenza umana si dispiega storicamente e il suo grado di incivilimento (di spiritualità) si misura dalle forme che assume il processo di concretizzazione dell'eguaglianza. Si tratta di un assunto che richiama sia il concetto di dono agonistico di Mauss, sia la sua concezione del ciclo del donare/ricevere/ricambiare come molla del progresso delle società umane, esposta nell'epilogo del *Saggio sul dono*. Il processo di concretizzazione dell'eguaglianza si realizza secondo una dialettica di *concordia discors* – di guerre, rivoluzioni, conflitti – nello spazio pubblico degli Stati moderni con le relative società civili e, al contempo, nel sistema politico mondiale. C'è, dunque, una lotta per l'egemonia che, come nel dono agonistico, è rivolta a imporre nuove gerarchie di potere e di dominio tra Stati egemoni e Stati subalterni a livello internazionale, e tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati sul piano nazionale. È evidente che le due dimensioni sono intimamente intrecciate. Il criterio del valore dell'eguaglianza è il metro con cui valutare il grado di incivilimento nelle relazioni tra gli Stati, ma anche la qualità dei rapporti sociali interni ad ogni singolo Stato. Detto altrimenti, sia i rapporti interni alle società nazionali, sia le relazioni interstatali sulla scena mondiale vengono percepiti dai rispettivi associati, si tratti degli individui o dei gruppi di appartenenza, in termini di eguaglianza/diseguaglianza, vale a dire secondo relazioni di riconoscimento reciproco e di redistribuzione delle risorse, o, nel lessico di Gramsci, secondo relazioni egemoniche tra dominanti e dominati, tra dirigenti e diretti, tra governanti e governati. In questa prospettiva, la lotta per l'unificazione del genere umano si identifica con la lotta per conquistare forme sempre più avanzate di eguaglianza reale, cioè di incivilimento della natura umana o, come anche si esprime Gramsci, di «società regolata». Comunque si vogliano interpretare queste espressioni, è innegabile che l'idea normativa di unificazione del genere umano non è uno schema astratto, ma, come avviene per Mauss con la riattivazione del ciclo del dono, incardina i valori di eguaglianza e libertà nella dinamica dei rapporti tra i gruppi umani o tra gli Stati, che sono sempre rapporti non solo culturali, ma nello stesso tempo economici. Nell'epilogo del *Saggio* Mauss sottolinea che per commerciare e scambiare i beni e le persone, non più soltanto da clan a clan, ma anche fra tribù e tribù, fra nazione e nazione e – soprattutto – tra individui e individui, è stato necessario deporre le lance, cioè interrompere la belligeranza e riconoscersi reciprocamente come eguali. Qui la saggezza dei popoli, per Mauss, consiste nell'imparare a «contrapporsi senza

massacrarsi, e a darsi senza sacrificarsi l'uno all'altro». La saggezza da lui evocata corrisponde alla conquista dei valori di eguaglianza e libertà nel processo tormentato e contraddittorio di incivilimento dell'essenza umana: una conquista che non solo non è mai assicurata una volta per sempre, ma può anche essere revocata fino all'avvento di fasi di decivilizzazione e di situazioni catastrofiche. Come Mauss, anche Gramsci quando parla di «mercato determinato» per indicare il teatro geo-economico mondiale sul quale agiscono gli Stati e i gruppi umani contemporanei, stringe in un nesso organico economia e cultura. Il mercato determinato riflette i rapporti di potere tra le forze sociali in una determinata fase dello sviluppo capitalistico: rapporti che sono «garantiti da una determinata superstruttura politica, morale, giuridica». Dunque, la filosofia della *praxis* come possibilità di coniugare insieme filosofia e politica, e il dono come apertura di forme condivise di vivere-insieme come liberi ed eguali. Perciò, la lezione più preziosa che l'uno e l'altro ci lasciano in eredità è che bisogna elaborare una nuova *Weltanschauung* che restituisca a milioni e centinaia di milioni di persone il sentimento di appartenere a una comunità umana globale e la consapevolezza storica di dover contrastare le devastazioni del capitalismo neoliberale costruendo nello specifico della pluralità delle culture forme di esistenza umanamente e socialmente degne di essere vissute. Una lezione che il convivialismo ha raccolto e intende sempre più mettere a frutto in tutto il mondo.

TESTI



Domenico Losurdo, *La questione comunista. Storia e futuro di un'idea*
Carocci 2021

Introduzione¹

Ripensare il marxismo, progettare la società post-capitalista
di Giorgio Grimaldi

§1. Perché *La questione comunista*?

Nella genesi di un'opera agiscono le questioni, le esigenze che all'autore si presentano come elementi che decidono del movimento del proprio tempo. Possono occupare una posizione più o meno centrale, o appariscente, nel dibattito riservato a determinati circoli culturali o anche agli occhi dell'opinione pubblica, e compito dell'autore è quello in primo luogo di individuarli, isolandoli dal materiale che, seguendo la logica delle mode, è avvertito come argomento "del momento", e che "nel momento" si esaurisce. L'opera che la moda (oppure la mera contingenza) detta non presuppone un'analisi degli aspetti decisivi del proprio tempo, ma ne riflette, con maggiore o minore eleganza, le decisioni.

Per un filosofo come Domenico Losurdo, che non ha mai seguito o assecondato le mode ma ha sempre mantenuto libero e coerente lo sguardo su un obiettivo – «l'emancipazione politica e sociale dell'umanità nel suo complesso» (*infra*, p. 178) –, la prima domanda che occorre porsi di fronte a questo testo inedito (il primo lavoro monografico a essere pubblicato dopo la scomparsa, avvenuta il 28 giugno del 2018) è il perché abbia scelto di proseguire nel progetto di ripensamento del marxismo che ha animato l'ultima fase del suo pensiero. Non si tratta, come invece il titolo di lavoro del volume (*La questione comunista a cent'anni dalla rivoluzione d'ottobre*) potrebbe suggerire, di un testo che prende avvio da un'occasione, da una contingenza. Certo, si innesta nelle discussioni nate a partire dalla ricorrenza del centenario della rivoluzione del 1917, ma, fuori da ogni intento celebrativo e apologetico, *La questione comunista* intende articolare un bilancio storico dell'esperienza sovietica e

¹ Domenico Losurdo (1941-2018) è stato uno dei massimi filosofi politici italiani. Le sue opere vedono numerose edizioni in Italia e all'estero. Pubblichiamo qui l'Introduzione al testo postumo a cura di Giorgio Grimaldi. Per chi voglia seguire la presentazione del testo cura della Fondazione Lelio e Lisli Basso, veda il seguente link: <https://www.youtube.com/watch?v=mydLgzvxpwQ>

del marxismo nel suo complesso. Non solo: Losurdo osserva il marxismo negli elementi che in esso confluiscono e in ciò che è capace, in un futuro prossimo o remoto, di produrre.

Il primo sguardo, rivolto al passato, dispone l'esperienza del marxismo novecentesco sempre a stretto contatto con il secolo – fondativo – precedente, nel legame – critico ma profondo ed essenziale – con Hegel e la filosofia classica tedesca nel suo complesso. Losurdo affronta anche il rapporto problematico e tormentato con l'ebraismo e il cristianesimo, di cui alcuni aspetti costitutivi (uno su tutti: il messianismo) sono di primaria importanza per comprendere caratteri e limiti del marxismo stesso, del movimento comunista e del progetto di «una società post-capitalistica» (*infra*, p. 186). Il secondo sguardo, quello verso il futuro, non vi indugia non per una coerenza tematica del testo bensì per una questione di natura teoretica: il marxismo di Losurdo ne espunge gli elementi di carattere utopistico e messianico, vale a dire tutto ciò che rimanda a un futuro che ha le caratteristiche di un totalmente Altro rispetto all'immanenza attuale, allo stato di cose presente, e che si realizza nella forma dell'immediatezza, con la semplicità e la potenza dell'avvento del Messia. L'immediatezza dell'avvento del mondo emancipato e la visione particolare che questa *forma mentis* ne ha di esso – e cioè la completa assenza di conflitti e contraddizioni – sono gli elementi centrali di uno schema utopistico-messianico che (Losurdo vi insiste con grande chiarezza) può avere una funzione positiva, di mobilitazione, in una fase iniziale della lotta per l'emancipazione, ma che in un secondo momento non può più sussistere e deve lasciare spazio ai compiti concreti della gestione del potere senza il quale non è possibile «costruire» alcuna «società post-capitalistica» (*infra, ibid.*).

Veniamo così a un punto che ha una posizione strategica nel pensiero di Losurdo e nel suo ripensamento del marxismo, che in questo testo approda a risultati teorici determinanti: si tratta della questione del potere. È proprio l'articolazione di tale questione a contenere uno dei motivi che costituiscono la risposta alla domanda da cui abbiamo preso le mosse: perché stabilire una priorità di scrittura e di pubblicazione a un'opera intenta a ripensare il marxismo, oggi?

§2. Una nuova sezione del progetto per il ripensamento del marxismo

Infatti una versione a stampa del file della *Questione comunista* era sulla scrivania di Losurdo, segno dell'intenzione di una prossima pubblicazione. Ricostruendo i vari passaggi da cui è nato il volume, grazie all'Archivio messo a disposizione dalla famiglia Losurdo, è emerso che si tratta di una parte specifica di un progetto di ampio respiro, la cui lavorazione copre un arco di tempo che va dal 2014 al 2018, e che comprende il materiale del *Marxismo occidentale. Come nacque, come morì, come può rinascere* (pubblicato nel 2017), il testo qui edito e, in prospettiva, un volume sulla Cina e i problemi connessi all'elaborazione e alla realizzazione di un assetto post-capitalistico. Di queste tre sezioni del progetto, *Il marxismo occidentale* e *La questione comunista* si configurano come due sezioni estremamente affini; la terza, *in fieri*, sviluppa una questione specifica, che, secondo Losurdo, meritava uno spazio autonomo. Ne è prova che, come si può leggere da un primo indice riportato qui nell'*Appendice*, un intero capitolo (il quarto) è stato soppresso: si tratta del capitolo intitolato *Pensare la Cina, ripensare il postcapitalismo*, che non compare in entrambe le versioni del testo pervenuteci (una a stampa, di cui si è detto, e l'altra in file, creato il 26 luglio del 2014 e la cui ultima modifica risale al 17 gennaio del 2017: si tratta di una versione più aggiornata della prima).

A questo punto, a partire dal materiale edito e da quello presente nell'Archivio, si può affermare che, del progetto d'insieme sul marxismo occidentale, parte di un piano di riflessione e ripensamento del marxismo in generale, *Il marxismo occidentale* e *La questione comunista* costituiscono un vero e proprio dittico: un confronto serrato, critico, aperto, con il marxismo occidentale. Un'ulteriore sezione, invece, anziché osservare la Cina – la grande protagonista attuale del marxismo orientale – in riferimento all'Occidente, intende concentrarsi su di essa, senza, naturalmente, isolarne l'esperienza. Con *La questione comunista*, allora, è completato il quadro inaugurato dal *Marxismo occidentale*. Cosa si completa, dunque, e qual è il percorso che conduce Losurdo a questo testo?

§3. *Il marxismo occidentale e La questione comunista*

Nel *Marxismo occidentale* Losurdo ripercorreva la storia del marxismo del Novecento per ricostruire e comprendere la divaricazione e le fratture fra il marxismo occidentale e il marxismo orientale, due categorie che indicano sì direttamente una specifica localizzazione, ma che, in ultima analisi, esprimono due configurazioni diverse di uno stesso movimento, al di là dell'effettiva collocazione geografica. Il marxismo occidentale rappresenta l'ala che, sia per cause storico-politiche che teoriche, vede tramontare la prospettiva di una rivoluzione che si rivela sempre meno imminente in Occidente. Di fronte alle immense difficoltà e ai tragici conflitti che accompagnano la complessa elaborazione e costruzione concreta del socialismo *reale*, il marxismo occidentale bolla quello orientale come degenerazione e tradimento del marxismo, ridotto, ai suoi occhi, a mero *instrumentum regni* nel segno dell'illibertà. La prospettiva eurocentrica e/o acquietata nell'atlantismo (a volte malcelata, a volte esplicita), il conseguente mancato pieno riconoscimento di legittimità riguardo le lotte di liberazione dei popoli coloniali e il peso della tradizione giudaico-cristiana del messianismo, impediscono al marxismo occidentale non solo di procedere con successo in Occidente ma anche di saldarsi criticamente con quanto avviene fuori dai propri confini o almeno di riconoscere la complessità dell'esperienza sovietica e cinese in particolare.

Invece di procedere in questa direzione, il marxismo occidentale ha liquidato come inautentico quello orientale, e ha preferito celebrare sé stesso quale movimento che, lontano dal potere e dalla corruzione che ne deriverebbe, mantiene la propria eccellenza morale di fronte ai drammi del socialismo "realizzato". Scandagliando nelle sue diverse articolazioni il marxismo che, in contrapposizione a quello "orientale", ama presentarsi come "occidentale", Losurdo ribalta il giudizio. Quel mancato rapporto con il potere, celebrato a proposito di sé dal marxismo occidentale – una mancanza che arriva ad assurgere a programma – e il mancato pieno riconoscimento e la mancata piena accettazione delle rivoluzioni anticoloniali hanno rappresentato una stagnazione teorica (e, di conseguenza, anche pratica). Da un lato, liquidato in quanto tale il potere, si è rinunciato a priori al lavoro teorico di interrogazione sulla sua gestione e sui problemi che ne scaturiscono. Dall'altro, persino in campo marxista l'Occidente si è chiuso a difesa dei propri "interessi", avallando, più o meno consapevolmente, politiche imperialiste e neocoloniali. Ne è conseguita non certo la fine del marxismo in quanto tale (si pensi alla Cina), bensì la fine di quello occidentale. *Il marxismo occidentale* invitava a ricomporre la divaricazione, la frattura fra i due marxismi, ritessendo il filo in continuità con la linea Gramsci-Togliatti (non certo marxisti "orientali", ma – è questo uno dei punti centrali – attenti alla lezione di Lenin) ed elaborandola a partire dalle esperienze del marxismo novecentesco e dalle esperienze e problematiche attuali.

La prospettiva losurdiana indicava principalmente verso due direzioni. La prima era costituita dalla necessità di confrontarsi con la questione della gestione concreta del potere; la seconda corrispondeva all'acquisizione di una visione d'insieme della situazione mondiale – una totalità che non doveva mai essere persa di vista: tale totalità implicava uno sguardo non solo concentrato sull'Occidente, ma particolarmente attento alla questione coloniale e, oggi, neocoloniale. Presa di coscienza della necessità di dover sapere gestire il potere e non di poter liquidare la questione in nome dell'imminente estinzione dello Stato, e pieno riconoscimento e attenzione nei confronti delle rivoluzioni anticoloniali erano l'esito della riflessione del *Marxismo occidentale*, che indicava questi elementi come condizioni necessarie per permettere la rinascita del marxismo in Occidente.

Elaborate alcune delle modalità essenziali che devono informare dall'interno il marxismo, Losurdo, nella *Questione comunista*, cambia ora l'angolazione del problema, che resta lo stesso: il ripensamento del marxismo dopo il Novecento. Cambia l'angolazione, perché il marxismo ora è osservato e confrontato di certo, ancora, con autori che a esso afferiscono (prosegue il confronto, già nel *Marxismo occidentale*, ma non presente solo in esso, con Badiou, Hardt, Negri, Žižek), ma esso è

anche osservato e confrontato con la tradizione del socialismo, del liberalsocialismo, del socialismo liberale (quindi Carlo Rosselli, Bobbio, Hobson, Hobhouse) nelle loro diverse configurazioni, anche quelle particolarmente sensibili alla questione ecologica (Caillé). Il punto focale da cui si irradia l'analisi, e che illumina dall'interno il marxismo come oggetto di riflessione, è, qui, il movimento comunista. La storia di questo movimento viene analizzata da Losurdo attraverso i successi, le sconfitte, i dilemmi, le conflittualità interne, le questioni aperte, conservando il risultato acquisito nel *Marxismo occidentale* ed estendendolo a tutto campo: la massima attenzione alla gestione concreta del potere in una situazione storica di volta in volta determinata e la visione d'insieme – la totalità. Sappiamo già che non tutto il marxismo riserva l'attenzione o almeno la considerazione necessarie riguardo questi due elementi, che, fissati nel *Marxismo occidentale*, animano e percorrono l'opera di Losurdo durante l'arco di tutta la sua evoluzione. Adesso, nella *Questione comunista*, Losurdo raccorda le proprie riflessioni sul marxismo, sul liberalismo, sul socialismo e sulle loro combinazioni, per elaborare un bilancio dei risultati del movimento comunista (di qui, nel titolo di lavoro, come già sappiamo, il riferimento all'orizzonte dei *cent'anni dalla rivoluzione d'ottobre*) e indicarne gli esiti positivi da rivendicare, e le lacune, i limiti da superare grazie all'acquisizione critica delle lezioni del liberalismo e del liberalsocialismo. Nella *Questione comunista* confluiscono e assumono una nuova configurazione temi che accompagnano l'intera riflessione di Losurdo e che ne hanno segnato momenti importanti: questo testo, perciò, non solo prosegue e completa *Il marxismo occidentale* ma riprende, riconfigura e riarticola elementi fondamentali del suo pensiero nel quadro di un ripensamento del marxismo, di cui fissa contenuti decisivi.

Sia la questione del potere che quella che abbiamo chiamato *la visione d'insieme* appaiono in una determinata prospettiva sia nel *Marxismo occidentale* che nella *Questione comunista*, dove sono ulteriormente declinate e approfondite, ma esse hanno una precisa base teoretica nel pensiero di Losurdo, che le ha sviluppate fino al punto in cui sono giunte nel lavoro che qui viene presentato. Occorre allora percorrerne a grandi linee il loro svolgersi.

§4. Strutture concettuali, storia, prassi

Almeno a partire dalla *Lotta di classe*, Losurdo si è concentrato sul lavoro di rielaborazione e di ripensamento del marxismo, con un'attenzione specifica verso le esperienze del Novecento. L'Urss, il Vietnam, la Repubblica popolare cinese – che si istituisce nel secolo scorso e oggi è una delle maggiori potenze mondiali –, nonché tutte le esperienze del marxismo in America Latina, sono agli occhi di Losurdo non l'impetosa realtà di un nobile ideale purtroppo irrealizzabile ma la gigantesca tensione, il gigantesco lavoro, espressione di un immenso movimento di emancipazione che si misura con il compito di conferire diritti politici e civili e diritti economici e sociali a grandi masse che non hanno mai conosciuto né gli uni né gli altri.

Si tratta di un momento eminente di un movimento millenario che attraversa la storia mondiale: per secoli intere masse di uomini e di donne sono escluse dalla piena cittadinanza e, al principio di questa esclusione, escluse dal riconoscimento compiuto e quindi reale, effettivo, della loro umanità. Relegati alla condizione di continua subalternità e considerati simili (quando non al pari di) ad animali e strumenti di lavoro (*instrumentum vocale*, come nell'antica Roma), sono individui che non hanno il pieno riconoscimento della loro individualità, della loro umanità, della loro libertà. A questa situazione, che attraversa su scala planetaria millenni di storia, si è reagito a diverso modo e grado, secondo diversi livelli la cui configurazione rispecchia di volta in volta la mentalità e la sensibilità di un'epoca. Questi movimenti possono essere più o meno coscienti della propria funzione storica o persino della loro area – capace di attrarre altri gruppi al proprio –, possono avere una portata più o meno universalistica, possono assumere – come sottolinea Losurdo in maniera particolare in questo testo – una forma religiosa o più compiutamente politica (e che cioè non confonde i due piani). La storia dell'emancipazione ha così una lunga durata e una lunga provenienza e può assumere in ogni situazione determinata forme diverse, che occorre saper riconoscere e

distinguere. Il marxismo, il comunismo sono parte di questa storia e ne costituiscono, come provano il Novecento e le esperienze cui abbiamo accennato sopra, uno dei momenti più alti, non fosse altro per l'ampiezza di scala che dischiudono e in cui agiscono. È questo ciò che Losurdo rivendica e difende di fronte al liberalismo, capace sì di elaborare una teorizzazione complessa dei diritti politici e civili e di pensare in maniera matura e articolata la questione del potere e, in modo particolare, la sua limitazione, ma incapace costitutivamente di saper concepire l'applicazione di quei diritti e la limitazione del potere in maniera davvero universale: la lotta, a partire dall'Occidente, per il suffragio universale (maschile e femminile) e la mancanza di un governo della legge, di uno Stato di diritto nelle colonie sono uno l'effetto e l'altro un dato di fatto dovuti all'universalismo parziale del liberalismo. Quest'ultimo è certo un passo avanti rispetto alla società feudale e al suo mercato chiuso (sono celebri ma scarsamente considerate dai marxisti "ortodossi" le pagine del *Manifesto del partito comunista* dove Marx ed Engels ricostruiscono l'ascesa della borghesia e ne mettono in evidenza la portata progressiva), ma nel liberalismo gli uomini liberi e propriamente tali sono, di norma, esclusivamente bianchi e proprietari.

In *Contro storia del liberalismo* – un testo fondamentale – Losurdo mostrava che liberalismo e schiavitù moderna erano sorti e procedevano di pari passo: com'era possibile? L'universalismo più o meno di facciata del liberalismo ne era la causa profonda. E al contempo – passaggio e risultato teorico decisivo – Losurdo enucleava un'eredità che andava criticamente compresa e assimilata dalla tradizione marxista: la parzialità dell'universalismo borghese non comportava la liquidazione dell'universalismo, dei diritti politici e civili (i diritti "borghesi"), il soprassedere persino con arroganza sulla questione del potere e della sua limitazione. Al contrario, per il marxismo la parzialità liberale andava liberata dalla propria parzialità: era proprio il marxismo che, autenticamente universalista, poteva realizzare ciò che il liberalismo aveva compiuto solo in parte, mantenendo esclusi i subalterni. E in quel testo Losurdo rilevava un altro elemento di grande importanza per comprendere la storia del liberalismo e i meccanismi che lo muovono, e per trarne una lezione per il marxismo: lungi dalla favola dell'automatismo che permette al liberalismo di espandere man mano il suo raggio d'azione, esso, invece, ha acquisito un ampliamento della sua carica universalistica dai movimenti socialisti e comunisti, che ha assimilato a tal punto da modificare la propria configurazione. Questo movimento, complesso, ricco di passaggi, irrita due categorie di "puristi". La prima è quella dei liberali, secondo cui socialismo e comunismo "contaminano" il liberalismo, il quale dovrebbe tornare alle origini, e cioè a un universalismo inficiato sin dall'inizio dall'esclusione dalla piena umanità della sua immensa maggioranza. Sul versante opposto, c'è la categoria dei "puristi" marxisti, per cui non solo è un fastidio che certe istanze, sotto l'egida del liberalismo, si siano realizzate (non importa, infatti, tanto il risultato quanto il colore della bandierina che lo segnala), ma al solo pensiero di "contaminare" la rivoluzione proletaria con contenuti borghesi gridano al tradimento della causa comunista e vedono corrotta la loro splendida visione del futuro. Peccato che sia solo una "visione", però, e che neanche l'assetto neoliberale, che di fatto vuole tornare al liberalismo delle origini, li convinca che la storia non procede con soluzioni "in purezza". Infatti, il liberalismo delle origini risente della stratificazione e degli *status* giuridici differenti ed esclusivistici medioevali e si è innestato su di essi, portandone con sé le tracce, e il liberalismo delle origini in versione neoliberale, avendo alle proprie spalle la fase del liberalismo che ha assimilato istanze socialiste e comuniste, non è progressivo (come quello delle origini rispetto all'ordine feudale) ma regressivo (perché si instaura smantellando il progresso precedente). In ogni caso, nemmeno esso agisce come sistema "puro". "Restaurando" un sistema in una condizione storica mutata rispetto a quella che si ha come riferimento, va in continua contraddizione con sé stesso: non può sottrarre il suffragio universale e allora cerca di neutralizzarlo; non può negare il riconoscimento dei diritti universali dell'uomo a livello globale ma li ammantava ideologicamente e ne pratica l'abolizione; non può rinnegare l'idea di libero mercato ma, per proteggere i monopoli, applica i dazi. In ogni caso, seppure il rapporto di forze non sia equo, l'assetto neoliberale è costretto a fare i conti con un mondo in cui alcune idee e alcune istanze sono, per lo meno sul piano comunicativo, non negoziabili, e cioè, di nuovo, nemmeno nel suo momento di maggiore successo (forse in fase

declinante) il neoliberalismo può essere applicato nella sua forma “pura”. Ma il grande assente in entrambe le posizioni che vorrebbero presentarsi come “pure”, “autentiche”, è il senso storico, su cui invece Losurdo insiste continuamente. E l’invito di Losurdo a liberarsi dall’idea di un marxismo “autentico” perché “puro”, non “contaminato” dal passato “borghese” è in linea – se proprio si tiene a presentarsi come “ortodossi” – con Lenin e Gramsci nonché con Marx ed Engels che – seppure con importanti oscillazioni (bisogna dirlo: non bisogna rimuovere la complessità per presentarsi a propria volta “puri”) – invitavano alla costruzione di una società più avanzata rispetto a quella borghese, a essere «ered[i] della filosofia classica tedesca» (Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d’approdo della filosofia classica tedesca* (1886), Editori Riuniti, Roma, 1976, p. 78), a cui per certo l’elemento “borghese” non mancava.

È un’indicazione, quella engelsiana, che Losurdo ha preso sul serio e che ci permette di comprendere la base teoretica su cui si fonda la riflessione sul potere, sulla società post-capitalista e sulla totalità politica e sociale che attraversa tutta l’opera di Losurdo e si riannoda nel ripensamento del marxismo che contraddistingue l’ultima fase del suo pensiero e di cui questo libro costituisce un importante momento. Losurdo è stato infatti un’interprete d’eccezione sia di Kant che di Hegel, un autore, questo, che ha informato profondamente il suo pensiero. Di Hegel (fra i testi più importanti si segnalano *Hegel e la libertà dei moderni*, *Hegel e la Germania*, *L’ipocondria dell’impolitico*), Losurdo ha rilevato gli aspetti decisivi che lo collegano ai momenti progressivi della modernità e ha mostrato la validità e l’attualità degli strumenti concettuali centrali nella sua opera. Di Kant, Losurdo documenta (in *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*) come il suo pensiero politico sia da leggere in connessione e in difesa della rivoluzione francese e dei suoi risultati (sebbene da contestualizzare, la critica che Engels riserva a Kant nel *Feuerbach* è da considerarsi eccessivamente unilaterale). Ed è il pensiero di Hegel la struttura concettuale da cui Losurdo elabora due aspetti decisivi della *Questione comunista*: la totalità e la modalità del passaggio alla società post-capitalistica.

Il primo aspetto – la totalità – è in Hegel la visione d’insieme che è l’Assoluto (sia detto per inciso – andrebbe ripensato il considerare l’Assoluto hegeliano come stasi e/o “chiusura” del sistema, negazione del movimento), totalità che Losurdo declina come totalità politica e sociale, come spirito oggettivo. Ciò gli consente di pensare con chiarezza e coerenza, senza oscillazioni, la questione coloniale, indicata con lucidità e decisione da Lenin quando invita i popoli coloniali a uscire dalla subalternità in cui sono costretti dal sistema imperialista. Losurdo insiste su questo punto anche e soprattutto in questo volume: «come l’edificazione dello Stato sociale, anche il processo di decolonizzazione non può essere pensato senza l’impulso e il contributo del movimento comunista» (*infra*, p. 30). Entrambi sono possibili perché viene osservata, nel suo insieme completo, la totalità politica e sociale: a livello nazionale ne consegue lo stato sociale, a livello internazionale la lotta per la decolonizzazione.

Il secondo aspetto il cui fondamento è hegeliano è la soluzione losurdiana dell’oscillazione marxista (presente proprio a partire da Marx) fra visione storica ed escatologica: questo aspetto è la dialettica. Per pensare la società post-capitalistica occorre non «immaginare l’ordine nuovo come la negazione astratta e non-dialettica dell’ordinamento esistente» (*infra*, p. 138). E cioè la dialettica, che è movimento, non procede secondo gradi zero che interrompono, spezzando, il *continuum* storico. Ciò significa non solo che ogni messianismo è messo da Losurdo fuori gioco (anche se questo non significa non comprenderne le motivazioni profonde: splendido è in questo testo il confronto di Losurdo con Benjamin), ma anche che, nel movimento dialettico, la verità del passato si combina con le istanze nuove, e «l’ordine nuovo» non è mai perfetta *novitas*, ma insieme, a un livello più elevato, di passato e presente già proiettati nel futuro. È così che il marxismo può divenire l’erede dei punti più alti del liberalismo. Losurdo fa suo quanto espresso da Lucio Lombardo Radice: «Il mondo si evolve, ma le verità del mondo che tramonta sono raccolte dal nuovo mondo» (*infra*, p. 175).

§5. Movimento comunista e lotta per il riconoscimento

È nel confronto con la filosofia classica tedesca, con il pensiero liberale (Locke, Tocqueville), il marxismo, Nietzsche, Heidegger, che Losurdo tempera la sua posizione: è a questo livello che imposta il piano della riflessione e del dibattito, ed è a questo livello che occorre collocarlo per comprenderlo. La riflessione filosofica e la riflessione storico-politica rimandano l'una all'altra perché l'una costitutiva dell'altra, l'una informa l'altra. È su questo piano che si sviluppa la sua lettura del marxismo novecentesco, di cui non espunge alcuna fase, anche quella difficile e controversa ricostruita nel suo *Stalin*, che non rifugge da quella che è vera e propria materia incandescente. L'orizzonte concettuale di Losurdo è quello di un ripensamento complessivo del marxismo non a partire da una teoria che andrebbe ricondotta a una "purezza" originaria, ma a partire dall'intreccio – nella realtà, anche tragica – di teoria e prassi, e cioè nella tensione della teoria che si fa prassi in un contesto storico determinato: potremmo dire, nella *dura* realtà.

È solo guardando bene in faccia la gloria e l'orrore della storia che si può trarne la lezione più incisiva. La ricostruzione a tutto tondo della storia del movimento comunista non è orientata né all'apologia né all'esecrazione: entrambi gli atteggiamenti non tengono conto della – termine che torna di nuovo – totalità di un movimento, di una fase storica, di un processo storico nel suo complesso. È nella visione d'insieme che è possibile davvero trarre un bilancio completo, comprendere una fase storica e i movimenti che vi agiscono e ne sono protagonisti.

È una visione d'insieme quella che permette di notare che il liberalismo classico elabora diritti individuali la cui validità – di fatto – riguarda in prima battuta uomini, bianchi e proprietari. È questa stessa visione che permette di osservare il doppio *standard* metropoli/colonie nelle sue diverse configurazioni, da quella dell'epoca coloniale e imperialista fino al neocolonialismo e all'imperialismo contemporanei. E una visione d'insieme è quella che consente di vedere le tragedie e le responsabilità del socialismo reale sulle quali la critica dominante insiste costantemente: non si tratta di negarle, anzi, per pensare e ripensare il marxismo occorre averle ben presenti e non rimuoverle nel nome della "purezza" della teoria. Ma la visione d'insieme offre un quadro ben più articolato di quello dominante e ne permette, così, un bilancio ben diverso: oltre a essere componente essenziale e decisiva nella lotta e nella sconfitta del nazifascismo, il marxismo del Novecento ha significato l'acquisizione di una coscienza e di una consapevolezza politica su scala inedita, ha imposto un'agenda politica all'Occidente liberale attraverso lo stato sociale (che il neoliberalismo, non a caso, è intento a smantellare quanto più possibile), ha invitato – a partire da Lenin – i popoli coloniali a liberarsi dalla condizione di subalternità e a lottare per la propria indipendenza, politica ed economica.

Senza il movimento comunista – è questo un punto fermo della riflessione di Losurdo, sul quale insiste molto – non è pensabile la rivoluzione anticoloniale mondiale che si sviluppa con successo nel Novecento. E senza il movimento comunista non è pensabile l'acquisizione per milioni di individui, prima considerati come *figure su sfondo* della storia, di una piena dignità umana (mai più *instrumentum vocale*) e quindi di diritti (politici, civili, economici e sociali). Da *oggetti* dello sguardo padronale sul mondo, masse di individui divengono *soggetti* di diritti. È una lotta per il riconoscimento (non ancora conclusasi, come la contemporaneità testimonia) che nel Novecento ha uno dei suoi momenti più intensi, e a questa fase della lotta il movimento comunista ha contribuito in maniera essenziale: sono *questa* lotta, *questa* storia, *questo* contributo ciò che Losurdo – in particolar modo in questo testo – intende riaffermare di fronte alla loro rimozione o alla critica dissolutrice che squalifica a semplice utopia, e a utopia che produce crimini e orrore, il movimento comunista e le sue aspirazioni. Si tratta invece di una storia nobile, che come tutto ciò che è umano presenta luci e ombre: queste ultime non possono essere strumentalmente utilizzate per smorzare le prime fino a velarle del tutto.

§6. Il marxismo, oggi

Questa è l'eredità del movimento comunista, che Losurdo presenta per ripensare il marxismo, per rilanciare una prospettiva di prassi concreta. Il marxismo, oltre a fare i conti con le altre tradizioni più o meno affini a esso, deve anche fare i conti con sé stesso. La sua carica emancipatrice non si è esaurita così come non è affatto conclusa la lotta per il riconoscimento, fuori e dentro l'Occidente (che deve pensarsi in una visione d'insieme e non come spazio privilegiato della libertà).

Nel momento in cui scrivo, il mondo è alle prese con una pandemia a livello globale: essendo dentro questa fase, ne sarebbe incauta un'analisi che pretenda di essere approfondita. Il meno che si può dire, però – e che tocca il nostro tema –, è che ciò che ha retto e regge nel sistema ha legami saldi e costitutivi con lo stato sociale (si pensi alla sanità pubblica). Il neoliberalismo dimostra, di fronte ai capisaldi del liberalismo classico, di cui è filiazione diretta, di non essere capace di assolverli compiutamente: protegge sì la libertà (di un'élite) e la proprietà (di un'élite), ma non – in assoluto – la vita (nemmeno delle élite, anche se queste hanno accesso a cure ad altri inaccessibili). E cioè, persino nella configurazione più ristretta (un'élite), che è la propria, il neoliberalismo non riesce a difendere la vita, non le accorda la priorità, visto che – di fatto – la subordina al profitto. Nell'emergenza, il sistema mostra la propria inadeguatezza: la natura riattiva la storia. Di fronte a questa riattivazione, che non è mai immediatamente soluzione, ma è immediatamente crisi, il marxismo non può stare a guardare. La pandemia non è la causa della crisi (natura e storia si co-appartengono ma, proprio per questo, non si identificano l'una con l'altra): questa, già in corso, si acuisce con l'emergenza. Può il marxismo – osservatore attento dei meccanismi del capitale – offrire un contributo e avere un ruolo non minoritario (o almeno non nullo) nel momento in cui l'assetto neoliberale – nell'emergenza sanitaria mondiale – dimostra i propri limiti costitutivi? Si può uscire dalla crisi – che non è, lo ribadiamo, la contingenza del Covid-19, ma è strutturale al capitale – senza il contributo del marxismo?

Nella crisi (ora non ci riferiamo più – è bene chiarirlo – alla pandemia in corso), il marxismo occidentale – o per lo meno il marxismo che presenta le caratteristiche che in esso sono sottoposte a critica da Losurdo – non può proseguire a immaginare alternative, sognare mondi possibili, affidarsi a soggettività desideranti: è bene che dalle regioni del sogno ci si desti per approdare a quelle della realtà, saldamente in mano a chi organizza il sistema che si intenderebbe superare. E qui la lezione di Losurdo – centrale in questo testo – è essenziale: i subalterni non sono abituati ed educati alla gestione del potere, e, nell'avversione a un sistema determinato, rifiutano il potere in quanto tale. Il risultato non è né il dissolvimento del potere né tanto meno il superamento del sistema che si regge su quel potere, bensì la continuità della condizione di subalterni. Se Lenin aveva invitato il movimento comunista a superare infantilismi (è questo il senso dell'*Estremismo, malattia infantile del comunismo*), è possibile aggiungere a quell'invito – sulla scorta di Losurdo – quello a superare fasi adolescenziali, ribellismo *in primis*.

La questione comunista – ecco perché il ripensare il marxismo, oggi – enuclea e discute (e apre alla discussione) una serie di elementi disposti non per immaginare, sognare, desiderare «una società post-capitalistica e post-imperialistica», ma per «costruir[la]» (*infra*, p. 186). Non che non siano possibili (e necessari) l'immaginazione, il sogno, il desiderio, ma mai come fine a sé stessi. Ciò che è stato immaginato, sognato, desiderato deve volgersi alla propria realizzazione: nel suo incontro con la *differenza* da cui pure scaturisce – la realtà –, essa ne cambierà inevitabilmente i tratti, ma questo è l'unico modo perché anche la realtà cambi i propri.

Desidero ringraziare la moglie di Domenico Losurdo, Erdmute Brielmayer, il figlio Federico, e Stefano G. Azzarà per i fondi messi a disposizione per lo studio dei materiali dell'Archivio di Domenico Losurdo (il Gruppo di ricerca interuniversitario “Domenico Losurdo” – Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo – ha iniziato un lavoro sugli inediti losurdiani). Vorrei anche rivolgere un ringraziamento a Gianluca Mori e Alessandra Zuccarelli della Carocci per aver accolto immediatamente e con sincera partecipazione questo progetto editoriale. Ma – mi sia concesso – desidero esprimere in questa sede, nuovamente, la mia gratitudine più grande a Erdmute Brielmayer e Federico Losurdo, per aver voluto affidarmi la cura di quest'opera – un

gesto, questo, che mi onora profondamente. Il mio lavoro di curatela lo dedico al ricordo, sempre vivo, di Domenico Losurdo, Maestro di pensiero e di metodo.