

MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

> PRESENTAZIONE

2023/2

> LA DEMOCRAZIA IN PARETO
E NEL FASCISMO

Dicembre

> RINUNCIARE ALLA STORIA
DELLA FILOSOFIA?

info@materialismostorico.it

> BADIOU E LA DIALETTICA

> SAGGI, INTERVENTI, NOTE

Della Pelle, Germinario, Bonacina,
Maltese, Vander, Schettino e altri

> RECENSIONI

TRASFORMAZIONI E DEFORMAZIONI DELLA DEMOCRAZIA

a cura di Stefano G. Azzarà

Materialismo Storico, n° 2/2023 (vol. XV)

Direttore scientifico: Stefano G. Azzarà (Univ. di Urbino).

Condirettore per l'estero: Fabio Frosini (Univ. di Urbino).

Direttrice responsabile: Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

Redazione

Emiliano Alessandrini, Alessandro Barile, Riccardo Cavallo, Carla Maria Fabiani, Elena Maria Fabrizio, Gianni Fresu, Giorgio Grimaldi, Leonardo Pegoraro.

Comitato scientifico

Presidente: Domenico Losurdo †

Filosofia José Barata-Moura (Universidade de Lisboa) †, Giuseppe Cacciatore (Univ. Federico II di Napoli) †, Mario Cingoli (Univ. di Milano Bicocca), Roberto Finelli (Univ. di Roma Tre), Francesco Fistetti (Univ. di Bari), Wolfgang Fritz Haug (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus *HKWM*), Giacomo Marramao (Università di Roma Tre), Nicola Panichi (Scuola Normale Superiore di Pisa), Stefano Petrucciani (Univ. La Sapienza di Roma), João Quartim de Moraes (Universidade Estadual de Campinas, SP, Brasil), Jan Rehmann (Union Theological Seminary, New York), Tom Rockmore (Duquesne University, USA), Bernard Taureck (Universität Braunschweig), André Tosel (Univ. de Nice Sophia Antipolis) †, Claudio Tuozzolo (Univ. di Chieti-Pescara).

Storia Angelo d'Orsi (Univ. di Torino), Francesco Germinario (Fondazione "Luigi Micheletti" di Brescia), Marina Montesano (Univ. di Messina), Gianpasquale Santomassimo (Univ. di Siena), Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

Pedagogia Massimo Baldacci (Univ. di Urbino).

Discipline economiche Riccardo Bellofiore (Univ. di Bergamo), Guglielmo Forges Davanzati (Univ. del Salento), Emiliano Brancaccio (Univ. del Sannio).

Discipline giuridiche e storico-giuridiche Antonio Cantaro (Univ. di Urbino), Federico Martino (Univ. di Messina).

Discipline letterarie Salvatore Ritrovato (Univ. Di Urbino).

Materialismo Storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane è una pubblicazione dell'Università di Urbino con il patrocinio della Internationale Gesellschaft Hegel-Marx e dell'Istituto italiano per gli studi filosofici.

Lo sviluppo e la manutenzione di questa installazione di OJS sono forniti da UniURB Open Journals, gestito dal Servizio Sistema Bibliotecario di Ateneo.

Indirizzo internet: <https://journals.uniurb.it/index.php/materialismostorico>.

E-ISSN 2531-9582

Registrazione presso il Tribunale di Urbino n. 2/2016.



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Se non diversamente indicato, i contenuti di questa rivista sono pubblicati sotto licenza

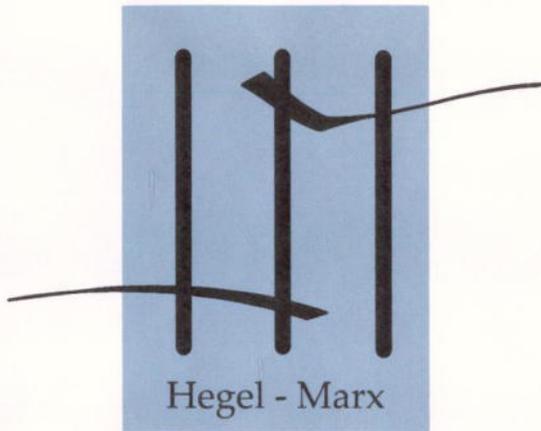
[Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

2023/2, vol. XV
(dicembre)

**Trasformazioni e deformazioni
della democrazia**

a cura di Stefano G. Azzarà

Internationale Gesellschaft



Hegel - Marx

für dialektisches Denken

SOMMARIO

QUESTO NUMERO

Stefano G. Azzarà 5-6

SAGGI. TRASFORMAZIONI E DEFORMAZIONI DELLA DEMOCRAZIA

VILFREDO PARETO: LA «DEFORMAZIONE» DELLA DEMOCRAZIA
Piergiorgio Della Pelle 8-30

DISCUSSIONI FASCISTE SULLA “DEMOCRAZIA” FASCISTA:
MOBILITAZIONE PERMANENTE E MILITARIZZAZIONE DELLE MASSE
Francesco Germinario 31-83

INTERVENTI

SULL'INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA NELLA SCUOLA E
NELL'UNIVERSITÀ: UNA RISPOSTA A MASSIMO MUGNAI
Giovanni Bonacina 86-103

SAGGI. PROBLEMI DEL MARXISMO

GRAMSCI E LA CRITICA PEDAGOGICA A BUCHARIN. NOTE SUL
PROBLEMA DELLA MANUALIZZAZIONE DELLA FILOSOFIA DELLA PRAXIS
Pietro Maltese 106-132

UNA “SCIENZA NUOVA” DELLA RIVOLUZIONE? ALAIN BADIOU ALLE
PRESE CON LA DIALETTICA
Fabio Vander 133-172

STUDI DIVERSI

LE RADICI VALUTARIE DEL CONFLITTO IN UCRAINA
Francesco Schettino 174-199

LA GUERRA D'ALGERIA 1954-1962. UNA CRONACA CRITICA
Luciano Beolchi 200-244

NOTE

LE CONTROVERSIE DI UNA “STORIA SOCIALE” DEL LUNGO
SESSANTOTTO ITALIANO
Alessandro Barile 246-254

RECENSIONI

Bostrenghi — Santinelli — Visentin (<i>Pischedda</i>)	256-259
Labriola (<i>Guastamacchia</i>)	260-261
Bergamo (<i>Bugli</i>)	262-265
Amin (<i>Cardinale</i>)	266-269

Questo numero

Stefano G. Azzarà

La prima sezione di questo numero ospita due indagini storico-filosofiche che si confrontano con l'equivocità del concetto di democrazia, il cui significato diamo oggi per scontato ma è in realtà il risultato di una complessa stratificazione storica legata alle ideologie e ai rapporti di forza. Piergiorgio Della Pelle si confronta nel centenario della morte (19 agosto 1923) con Vilfredo Pareto e il suo celebre lavoro sulle “trasformazioni”, che costituisce un importante momento di ripensamento in chiave conservatrice di un movimento reale che sembrava andare in tutt'altra direzione ma poteva essere anche cavalcato e ridefinito in una chiave diversa da quella dei fautori del progresso e della giustizia sociale. Come mostra nel secondo saggio Francesco Germinario, Pareto non è un caso isolato in Italia: anche il fascismo è attraversato da un intenso dibattito sulla democrazia, che giunge fino alla rivendicazione del regime come l'espressione più autentica di questa forma politica in contrapposizione alle sue versioni liberali più aperte e, soprattutto, a quelle più radicali sul piano della giustizia sociale e dell'emancipazione delle classi subalterne.

Nella sezione Interventi, il testo di un vivace intervento di Giovanni Bonacina a un dibattito con Massimo Mugnai tenutosi all'Università di Urbino nell'aprile 2023. Bonacina risponde alle argomentazioni di Mugnai e del suo ormai celebre libro *Come non insegnare la filosofia* (Raffaello Cortina, Milano 2023), rivendicando in generale le ragioni di un approccio storico rigoroso ma entrando anche nel merito dell'insegnamento di questa materia nella scuola superiore e all'università, per poi concludere fornendo anche qualche suggerimento per una revisione metodologica della manualistica.

La sezione sui Problemi del marxismo contiene altri due saggi. Pietro Maltese ricostruisce la critica pedagogica di Gramsci a Bucharin, concentrandosi – a proposito di manuali! – su come sistematizzare e presentare per la scuola le teorie marxiste. Fabio Vander si misura invece con una serie di opere di Alain Badiou, cercando di mettere in evidenza il ruolo (o la mancanza) della dialettica nella sua proposta di pensiero.

Nella sezione Studi diversi, un intervento di Francesco Schettino sulle radici valutarie della guerra in Ucraina e dunque sul conflitto tra capitali che in quel contesto prepara e affianca il conflitto militare. Luciano Beolchi, invece, ricostruisce le tappe della Guerra d'Algeria e del percorso tormentato che ha condotto quel paese all'indipendenza, in un momento nel quale il colonialismo occidentale ha rialzato la testa e non

esita a ricorrere ai mezzi più cruenti contro un altro popolo da lungo tempo oppresso per riaffermare la sua supremazia. Nelle Note, Alessandro Barile discute il nesso tra il «lungo Sessantotto» e la stagione del terrorismo brigatista in Italia a partire da un recente libro di Sergio Luzzatto.

Chiudono questo numero alcune recensioni: Luigi Emilio Pischedda su una raccolta di studi sulla presenza di Spinoza nelle arti e nella letteratura del Novecento; Giuseppe Guastamacchia sull'ultimo volume dell'Edizione Nazionale delle opere di Antonio Labriola; Francesco Bugli sul libro di J.N. Bergamo che discute il rapporto tra marxismo ed ecologia; Monica Quirico sulla nuova edizione del libro di Samir Amin sull'eurocentrismo; Ginestra Bacchio sulla lettura filosofica di Leopardi proposta da Antonio Catalfamo.

Saggi

Trasformazioni e deformazioni
della democrazia

Vilfredo Pareto: la «deformazione» della democrazia

Piergiorgio Della Pelle (Università degli Studi “G. d’Annunzio” Chieti-Pescara)

When Vilfredo Pareto wrote the articles composing “The Transformation of Democracy” (1921) the Western world was sapped by World War I and still feeling the echo of the Russian October Revolution of 1917. Specifically, in Italy, the events of the “Biennio Rosso” (the Two Red Years – 1919-1920) seemed to clarify even further for Pareto that democracy did not have a unique form but was subject to evolution. Reading this book, 100 years after its publication, in the light of Pareto’s theory of society, with particular reference to the “circulation of élites” and the relationship between facts and theories (drawing attention to his connection with the young Benedetto Croce), it is possible to understand the real meaning of his reference to a “demagogic plutocracy”. This is a political and social concept that even now could be used to read the contemporary world.

Democracy; Élités; Transformation; Pareto; Croce.

1.

Leggere oggi, a cento anni di distanza, le riflessioni sulla *Trasformazione della democrazia* di Vilfredo Pareto sembra essere un esercizio utile tanto per osservare da vicino un metodo di indagine storico-filosofica della società basato sulla interdipendenza dei fattori economici e sociali, quanto per comprendere le forme teoriche della democrazia e le sue dilatazioni concettuali.

Il metodo che è qui utilizzato da Pareto per lo studio epistemologico dei fenomeni sociali e l’analisi teoretica della democrazia nelle sue declinazioni continua a mostrare una attualità consistente, specialmente se si prendono in considerazione quei fatti generali che, nel loro movimento, assolverebbero alla funzione di consentire la comprensione delle oscillazioni delle forme della società. In tal senso, leggendo l’opuscolo anche alla luce degli altri scritti di Pareto del tempo, si potrebbe forse dire che con la parola *Trasformazione* egli intende far riferimento più a una evoluzione nella forma della democrazia, che al fatto che essa abbia trasmutato forma *tout court*. Sicché, onde evitare fraintendimenti, sarebbe forse più opportuno parlare di una *deformazione* della democrazia, poiché è

delle oscillazioni concettuali della forma della società e della loro intensità che si occupa Pareto e, soprattutto, quando analizza la trasformazione della democrazia, pagina dopo pagina, questo genitivo pare sempre più da intendere in senso oggettivo, e non soggettivo: la trasformazione è qui una qualità di una democrazia che si modifica nella storia, senza mutare la sua natura¹. Tale tendenza ancora oggi, nella società del capitalismo finanziario, deforma lo spettro della prospettiva democratica in un rapporto tra pochi e molti, che vede la forza dei più, della maggior parte della popolazione mondiale, utilizzata attraverso il consenso assicurato a quelli che Pareto definirebbe «speculatori»²: il ristretto circolo della *élite* finanziaria.

Sarebbe d'altro canto, probabilmente, poco corretto intendere oggi le osservazioni di Pareto come se egli fosse un contemporaneo, o come se la società nella quale viveva fosse la medesima della attuale. In quanto, anzitutto, le quattro articolazioni che oggi compongono l'opuscolo paretiano³ sono apparse dapprima, come in uso al tempo, a puntate, sulla "Rivista di Milano" tra il maggio e il giugno 1920⁴, inoltre, quando scrive queste pagine Pareto è un affermato studioso che, dopo aver pubblicato già il *Cours d'Économie politique* di Losanna⁵, il lavoro su *Les systèmes socialistes*⁶, il *Manuale di economia politica*⁷ e il *Trattato di sociologia generale*⁸, continua a perfezionare la relazione della sua dottrina economica con lo studio della società, strutturando un'indagine e un metodo di analisi scientifico delle cosiddette azioni «non logiche», prestando sempre attenzione ai fermenti politici del tempo, con l'idea di avversare, da liberista, le politiche economiche dello Stato liberale italiano.

¹ D'altro canto, come ha osservato lo stesso Bobbio: «per un regime democratico il suo essere in trasformazione è il suo stato naturale: la democrazia è dinamica» (BOBBIO 1984, p. XIX).

² PARETO (1916) 1964, pp. 670-671.

³ PARETO (1921a) 1999.

⁴ PARETO 1920a, pp. 913-931; 1920b, pp. 45-53 e pp. 91-100; 1920c, pp. 164-170; 1920d, pp. 193-202.

⁵ PARETO 1896-1897.

⁶ PARETO (1901-1902) 1978.

⁷ PARETO (1906) 2006.

⁸ PARETO (1916) 1964.

La “Rivista di Milano”, nata nella primavera del 1918 col proposito di occuparsi di «Industria-Finanza-Politica e Letteratura-Poesia-Teatro-Arte-Critica-Lettere della vita italiana dall'estero»⁹, aveva un orientamento chiaramente liberista, diretta e fondata, assieme con Paolo Nobili, da Aristide Raimondi, aveva coinvolto Pareto, che si occupava anche della «nota di economia»¹⁰. Che la battaglia delle idee in Italia, così come altrove, in quegli anni avesse come luogo privilegiato riviste, giornali, pubblicazioni, edizioni e controedizioni di testi, è cosa nota¹¹. A ciò si deve senza dubbio aggiungere che il 1920 non è affatto un anno come gli altri, tanto più agli occhi del Pareto, pensatore liberista marginalista, fortemente impressionato dagli effetti che la Rivoluzione d'ottobre del 1917 avrebbe potuto sortire in Italia e altrove, in particolare, a seguito delle risultanze economiche e sociali e della diffusa disillusione delle aspettative per l'esito della Prima Guerra mondiale¹².

Il 1919 è difatti l'anno in cui il Partito Socialista Italiano conquista 156 seggi alle elezioni politiche e diviene il primo partito, al governo Nitti viene confermata la fiducia, ma in Italia vi sono ovunque disordini e tumulti che rivelano una forte polarizzazione che rende plastica quella deformazione della democrazia di cui Pareto parla. Da un lato, i «nazionalisti»¹³, ovvero i reduci, gli ex combattenti della Prima Guerra Mondiale, spesso partiti volontari con la illusione di un domani migliore, vedevano svanire i propri desideri e reagivano alla realtà di una vittoria molto ambita ma affatto utile (su questa onda Mussolini nel 1919 fonda i Fasci di Combattimento e, nello stesso anno, ha inizio l'occupazione di Fiume¹⁴);

⁹ Così si legge come sottotitolo della Rivista.

¹⁰ PARETO 1973, vol. 2, p. 1142.

¹¹ Cfr. MICHELINI 1998.

¹² Nello stesso testo di *Trasformazione della democrazia*, negli articoli e nelle lettere successive al 1917, l'idea del pericolo del «bolscevismo» (p. 90) è una costante nel pensiero di Pareto (v. ID. (1919, pp. 71-82) 1980, pp. 791-804, che nei primi anni Venti scrive anche la *Prefazione a Sotto la maschera del bolscevismo* di Italo Zingarelli (ID. 1921b, pp. V-VIII).

¹³ PARETO (1921a) 1999, p. 81.

¹⁴ Pareto è informato sulla questione fiumana e i suoi sviluppi dacché Maffeo Pantaleoni, suo maestro, tra il maggio e l'agosto del 1920 è chiamato e convinto da Gabriele d'Annunzio a raggiungere Fiume per occuparsi degli affari finanziari della Città-Stato, della quale divenne in novembre Rettore delle finanze

da un altro, i «socialisti di tipo Marxista»¹⁵, di certo guardando a quanto accaduto in Russia, continuano a mettere in questione la scelta dell'entrata in guerra¹⁶, ben vista invece dai socialisti rivoluzionari, e decretano la necessità di allontanare dal partito coloro che prestano fedeltà alle istituzioni monarchiche e partecipano alle adunanze patriottiche (di qui, nel 1919 i moti di Torino sfociati nel sangue, lo sciopero generale del 20-21 luglio, le occupazioni delle fabbriche e i congressi socialisti di Roma e Bologna, ove si decide a favore della mozione massimalista che intende andare verso una Repubblica socialista).

È in questo quadro, ovvero nel contesto del cosiddetto “biennio rosso”, che il liberista Pareto stende i suoi articoli sulla trasformazione della democrazia.

2.

Il punto di partenza di Pareto è chiaramente la sua «teoria del movimento ondulatorio della società»¹⁷, che deriva da quella metodologia della «scienza sperimentale»¹⁸ che egli assume nella indagine filosofica dei fenomeni sociali. Secondo Pareto, posta l'interdipendenza dei fattori economici e sociali, il movimento della società, ovvero la sua trasformazione, non procede in maniera rapida con il passaggio repentino da uno stato all'altro, ma in una sorta di evoluzione progressiva nella forma della società¹⁹. Per cogliere tale mutamento, occorre osservare con attenzione

(ministro) con un malcelato stupore da parte di Pareto, stupore che non si rivelerà infondato date le pressoché immediate dimissioni di Pantaleoni (cfr. PARETO 1962, pp. 270-272).

¹⁵ PARETO (1921a) 1999, p. 81.

¹⁶ Seguendo il ragionamento paretiano, il Partito Socialista Italiano, tenendo fede alle idee di Marx, non approvò – il 20 maggio 1915 – i crediti di guerra, mentre i partiti socialisti del resto d'Europa, non opponendosi al conflitto, le avrebbero tradite: «I socialisti tedeschi, eredi di Marx, votarono quasi unanimi, e il precetto del maestro “Proletari di tutti i paesi unitevi!” si trovò implicitamente trasformato nell'altro: “Proletari di tutti i paesi uccidetevi!”» (*ivi*, p. 48).

¹⁷ *Ivi*, p. 86.

¹⁸ *Ivi*, p. 43.

¹⁹ Come si legge sin dal *Cours d'économie politique* nelle pagine dedicate alla

le forme di queste oscillazioni con la consapevolezza che, secondo Pareto, Giambattista Vico non aveva torto quando teorizzava la ricorrenza di queste “oscillazioni”, ma vi cadrebbe nel momento in cui pensava la ricorrenza della loro forma²⁰. Nel *Trattato*, come noto, Pareto pone alla base del movimento ondulatorio delle società la teoria della «circolazione della classe eletta (*circulation des élites*)»²¹, dacché sarebbero le *élites* a dare forma alla struttura della società conferendole organizzazione e movimento²². Al tempo stesso, però, anche nell’ambito di questa indagine sul movimento di formazione (e deformazione) della società, non tutti i fenomeni sociali sono da porre sotto lo stesso riguardo, poiché ciò che interessa a quella che è un’indagine epistemologico-sperimentale della società, sono i fenomeni meno varianti, più costanti, quelli che egli individua come «residui»²³, che, come noto, si contrappongono alla parte più variante, le «derivazioni»²⁴. In proposito vale la pena osservare come l’attenzione paretiana agli aspetti qualitativi oltreché a quelli quantitativi è uno dei momenti del suo pensiero che appare legato all’incontro con quello del giovane Benedetto Croce e che ricorre sin dalle osservazioni precedenti al *Cours*²⁵. Non si può negare, d’altro canto, che proprio questo aspetto faccia della posizione di Pareto un rilevante e quanto mai necessario punto di incontro tra ambiti scientifici prossimi, dall’economia alla filosofia, dalla matematica alla politica e la scienza sociale.

Il metodo applicato da Pareto allo studio filosofico-scientifico della società, se può essere utile riprendere il paragone sviluppato prima con

évolution sociale: «tutta intera la società è trascinata da un movimento generale che la modifica lentamente» (PARETO (1896-1897) 1988², vol. 2 p. 9, tr. it., p. 641).

²⁰ Cfr. PARETO (1921a) 1999, p. 56.

²¹ Cfr. PARETO (1916) 1964, vol. I, pp. 473-477.

²² Cfr. PARETO (1921a) 1999, p. 86.

²³ Cfr. PARETO (1916) 1964, vol. I, pp. 432-446.

²⁴ Cfr. PARETO (1916) 1964, vol. II, pp. 1-97.

²⁵ È singolare che il primo incontro scientifico tra Benedetto Croce e Vilfredo Pareto (talvolta erroneamente individuato nella discussione sul «principio economico» del 1900-1901) avvenga proprio in merito alla questione della interdipendenza dei fenomeni sociali ed economici, trovando concordanza sulla necessità di valorizzarne tanto la componente qualitativa, quanto quella quantitativa. In merito, v. DELLA PELLE 2022.

Vico, riguarda l'oscillazione (quantitativa) del ricorso della storia nella sua forma (qualitativa) meno variante, dacché il suo darsi in senso totalmente invariante (Vico), o estremamente variante, precluderebbe la stessa possibilità di una sociologia. In sostanza, dunque, nella lettura della forma generale della società nelle sue oscillazioni, Pareto coglie una evoluzione legata alla circolazione delle *élites* verso un equilibrio sociale che continuerà poi a oscillare nella direzione di un progressivo futuro mutamento di forma.

Attraverso gli articoli che Pareto scrive sulla *Trasformazione della democrazia*, questa teoria della società è applicata alle oscillazioni dei fenomeni sociali nelle loro parti cangianti, con lo scopo di coglierne il «movimento reale» e non i «fini ideali»²⁶. Muovendo dai fatti reali egli intende dunque astrarre sperimentalmente delle «proprietà comuni»²⁷ che concernono come la società realmente è²⁸. Di qui, secondo Pareto, da queste generalizzazioni, è possibile «prevedere i fenomeni» attraverso «due operazioni: la prima indaga il possibile, l'altra il maggiormente probabile»²⁹. «Possibile – chiarisce Pareto – è ciò di cui si hanno esempi nel passato, o [...] che dipende logicamente da elementi dati dall'osservazione sperimentale», «probabile ciò dipende da uniformità (leggi) generali osservate in vari casi e tempi»³⁰.

Questi aspetti, che si rifanno a quanto esposto in particolare nel secondo volume del *Trattato di sociologia generale*, sono qui (ancor più sulla “Rivista di Milano”) adoperati politicamente e criticamente da Pareto, sia per analizzare in maniera epistemologico-sperimentale i fenomeni sociali di tipo storico e le loro occorrenze, ma anche per leggere e comprendere la loro possibilità o probabilità nei suoi effetti. Poiché, la domanda da porsi di fronte, ad esempio, a dei provvedimenti adottati in democrazia, non è la loro giustezza o ingiustezza in sé, ma quali

²⁶ PARETO (1921a) 1999, p. 50.

²⁷ *Ivi*, p. 53.

²⁸ Come scrive Pareto in una lettera a Luigi Bodio del 19 marzo 1920, gli articoli sulla *Trasformazione della democrazia* «indagano la trasformazione che sta compendosi del nostro stato sociale». PARETO 2001, p. 349.

²⁹ PARETO (1921a) 1999, p. 50.

³⁰ *Ibidem*.

«conseguenze economiche, politiche, sociali avranno»³¹. Il provvedimento del quale, come noto, Pareto discute criticamente nella prima parte del saggio è quello relativo alla tassazione progressiva, problema all'epoca di stretta attualità e che è preso nella sua evoluzione storica appunto come esempio di modificazione della giustizia/ingiustizia del provvedimento legislativo nella forma democratica. Osserva Pareto: «non sono trascorsi neppure cento anni che si reputava “ingiusto” il fare approvare l'imposta da coloro che non la pagano; [...] per un “giusto” tributo, ci voleva il consenso dei contribuenti. “Ingiusta” dicevasi pure l'imposta progressiva [...]. Ora tutto ciò è tenuto come giustissimo»³². Sulla scorta di questo esempio, si può ben comprendere come il proposito generale di Pareto sia quello di cogliere quei fenomeni sociali che ricorrono variamente, ma continuativamente nello studio della democrazia, in quanto forma della società, e delle sue modificazioni formali.

3.

Se da un lato occorre sempre tenere a mente che quando si fa riferimento a Pareto appare molto difficile disgiungerne l'impostazione epistemologica da quella politico-militante, che sostanzialmente coincidono (che si parli del Pareto giovane o di quello maturo), da un altro occorre senza dubbio evidenziare la circostanza per la quale il Pareto del *Trattato di sociologia generale* ha davanti a sé un quadro teorico e socio-politico in parte differente da quello della *Trasformazione della democrazia*. Alla luce del contesto storico prima tratteggiato, la polarizzazione che agitava i moti del “biennio rosso”, ovvero quella tra sindacalismo e combattentismo, è esattamente la stessa che guida la lettura della deformazione della democrazia nei suoi effetti. Non a caso, allorquando si intende mettere in luce il fenomeno generale dello sgretolamento della sovranità centrale, Pareto porta ad esempio questi fermenti, nel proposito di spiegare una delle caratteristiche principali nelle forme di oscillazione dell'equilibrio

³¹ PARETO (1921a) 1999, p. 51.

³² *Ibidem*.

sociale nella teoria della democrazia, ovvero la «persistenza degli aggregati»³³.

Questo quadro può tuttavia essere frainteso, o restare ancora fosco, se non si tiene in conto della progressiva evoluzione e articolazione del movimento socialista in Italia. Quest'ultimo subiva gli effetti della revisione del marxismo³⁴ sul piano teorico e su quello politico del consolidamento del sindacalismo rivoluzionario³⁵, che, è bene ricordarlo, spinse fortemente verso l'intervento nella Prima Guerra mondiale. In merito alla prima questione, Pareto ha ben presente che, a partire da fine Ottocento all'interno del movimento socialista, il marxismo che aveva dominato la Seconda Internazionale aveva avviato una lunga fase di discussione teorica legata all'allontanamento sempre più evidente della fase rivoluzionaria, mettendo così in questione alcuni capisaldi della sua impostazione iniziale, adottando l'idea fatalistica di una autodistruzione del capitalismo. Sicché Pareto, sin dagli anni Novanta di fine secolo, intrattenendo

³³ PARETO (1921a) 1999, p. 63.

³⁴ Cfr. SUSCA 2005, pp. 144-152.

³⁵ È singolare che nella storia del pensiero di Pareto si incrocino due volte, in direzioni opposte, le sorti del sindacalismo rivoluzionario di cui, quasi per paradosso, egli è stato, dapprima, in maniera forse poco volontaria, teorico di riferimento e, poi, critico. A seguito del processo di revisione del marxismo avviato all'interno del movimento socialista, alcuni socialisti italiani, tra i quali Arturo Labriola, Enrico Leone e Romeo Soldi iniziarono a pensare la possibilità di abbandonare l'impostazione economica e la teoria del valore di Marx guardando - come detto - alla proposta marginalista avanzata da Pareto e Pantaleoni, che opponeva alla teoria del valore-lavoro del pensatore tedesco, quella del valore-utilità. L'intenzione del gruppo italiano era, dal punto di vista teorico, quella di andare verso la prospettiva socialista seguendo il principio della utilità sociale dell'azione economica, dal punto di vista pratico, contrapponendo all'interesse di classe, il concetto di interesse comune. Questa idea di socialismo liberista, ispirata per parte, dunque, da Pareto, è proprio quella che guida l'azione del sindacalismo rivoluzionario. Il dissenso di Pareto, oltre che legato alla natura socialista della proposta, è legato al fatto che il concetto di interesse comune, come evidente tra le pagine di *Trasformazione della democrazia*, confliggerebbe con la struttura stessa della forma democratica, inesorabilmente legata al concetto di *élites*, che, evidentemente si avvicina molto più di quanto Pareto potesse pensare, a quello marxiano di classe.

un rapporto di scambio epistolare e scientifico con il giovane «socialista» Benedetto Croce³⁶ e recensendo la *Dilucidazione* di Labriola³⁷, individua nell'ambito del marxismo e, nello specifico, in questi pensatori una «nuova fase»³⁸ che intende guardare a un Marx teorico, differente da quello istituzionalizzato dai Partiti socialisti. Dalla evoluzione di questa lettura, in particolare attraverso la prosecuzione di questo sentiero da parte di Sorel³⁹, nel corso dei primi anni Dieci del Novecento, il sindacalismo rivoluzionario in Italia ereditò, politicamente, da questa «nuova fase», l'accento posto sulla necessità di abbandono del fatalismo positivistico sviluppandolo in senso rivoluzionario e, poi, economicamente, dal marginalismo, ovvero da Pantaleoni e Pareto, una teoria del valore che avrebbe potuto superare quella critico-marxiana. Questo tipo di sindacalismo, dunque, esprimendo la necessità di un cambio della società di tipo rivoluzionario, mette in evidenza praticamente che il modo per sfuggire dalla forma dello Stato democratico è l'acquisizione in maniera violenta di una autonomia del sindacato, ovvero dei lavoratori, dallo Stato e dalle sue istituzioni, ponendo così in luce la contraddizione tra conflitto e forma democratica.

Se, come visto, dal punto di vista di Pareto le conseguenze di un provvedimento non sono affatto deterministicamente prevedibili, ma lo sono solo possibilmente, esaminando le conseguenze della scelta di appoggiare l'intervento nella Grande Guerra, Pareto in *Trasformazione della democrazia* fa riferimento diretto ad Agostino Lanzillo⁴⁰ e Angelo Olivetti, due tra i sindacalisti rivoluzionari interventisti che negli anni immediatamente successivi al conflitto erano convinti della impossibilità di coniugare nei fatti militarismo e democrazia. Questa consapevolezza sarebbe tale che, al netto della teoria che fu usata per giustificare l'intervento bellico e i suoi fini ideali, i fatti reali conseguenti lo stesso, dimostrano agli occhi di Pareto, invero, una incompatibilità tra la scelta militaristica e la forma democratica che, nell'optare per la prima, pone in questione la seconda,

³⁶ PARETO 1973, vol. 2, p. 318; cfr. DELLA PELLE 2020.

³⁷ V. PARETO (1898, pp. 149-153) 1987, pp. 94-99.

³⁸ PARETO (1898) 1965, p. 274.

³⁹ Si veda CACCIATORE 2005, pp. 34-41.

⁴⁰ Per le lettere tra Pareto e Lanzillo, che testimoniano un reciproco interessamento teorico e politico: GERMINARIO 1990.

facendo sì che «i fatti non seguiranno una via teoreticamente fissata» dal sindacalismo, ma, anzi, proprio quest'ultimo «produrrà teorie»⁴¹. «Le nazioni europee avranno da risolvere il problema di essere guerriere e mercantili, democratiche e militari nello stesso tempo», scrive Pareto, pertanto l'adattamento pratico della società a questi fatti, farà sì che essa «sarà una società liberista, o un regime di vero socialismo di Stato»⁴². Al netto degli auspici lanzilliani della creazione di una «nuova teoria», o di quelli olivettiani di una «rivoluzione organica, non aprioristica», sembra evidente che qui Pareto prosegua con l'evidenziare come nelle oscillazioni del movimento della forma della democrazia nella determinazione dell'equilibrio sociale, vi sia un qualcosa che resta stabile, il detto residuo della «persistenza degli aggregati»⁴³, a fronte – come noto – di una spinta innovatrice, ovvero dell'«istinto delle combinazioni»⁴⁴. Ovvero, indipendentemente dalla teoria, che sperimentalmente segue i fatti sociali, la prevedibilità delle conseguenze è comunque legata alle possibilità fissate dalla persistenza degli aggregati, ovvero da quella stabilità delle relazioni che contrasta la formazione, mossa dall'istinto delle combinazioni, di una nuova oscillazione, di una nuova combinazione.

Questo aspetto non è affatto secondario, ma, anzi, è dirimente per acquisire la consapevolezza che i fatti generali che sono sperimentalmente astratti dai movimenti reali, per Pareto, non devono essere conseguenze delle teorie⁴⁵. Per questa ragione la trasformazione della democrazia deve

⁴¹ PARETO (1921a) 1999, p. 61.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ PARETO (1921a) 1999, p. 63.

⁴⁴ PARETO (1916) 1964, vol. II p. 730.

⁴⁵ Come noto dal *Trattato di sociologia generale*, secondo Pareto, «Moviamo dai fatti per comporre teorie [...]. Ricerchiamo le uniformità che presentano i fatti, alle quali uniformità diamo altresì il nome di leggi. Ma i fatti non sono sottomessi alle leggi, bensì le leggi ai fatti» (*ivi*, p. 27). Inoltre, nella riflessione epistemologica paretiana sviluppata, in parallelo a *Trasformazione della democrazia*, nella coeva raccolta di articoli *Fatti e teorie* si legge: «In generale, le teorie scientifiche non sono un prodotto arbitrario dell'umana mente, sono determinate da due generi di forze, cioè dall'accordo con i sentimenti dell'autore e della collettività di cui fa parte, e dall'accordo con l'esperienza». PARETO (1920a) 1980, p. 867.

essere osservata indipendentemente dalle teorie, ma nella invarianza/varianza dei fatti sociali dalle quali esse si costruiscono.

Si riprenda a questo punto la questione dello sgretolamento della sovranità centrale, con la consapevolezza che non debba essere letta come effetto di una teoria, ma piuttosto come ragione (causa) di una serie di movimenti reali. Attorno a questo fatto generale Pareto individua quelli che potremmo definire due tipi di movimenti d'oscillazione attorno al punto di equilibrio sociale, ovvero una forza centrifuga e una centripeta. Se, dunque, la forma della democrazia è sottoposta a un tipo di movimento che depaupera il potere centrale, a monte, essa diviene «un vuoto di senso», a valle, produce un duplice effetto per il quale, «in pratica» (ovvero, indipendentemente a chi è assegnata in teoria la sovranità) «cresce il potere di alcuni individui, di alcune collettività», e dunque, «i deboli» «cercano altrove la protezione»⁴⁶. Questo ultimo fenomeno si manifesterebbe in maniera piuttosto evidente quando il potere centrale subisce una forza centripeta, trasformando, persino, per i deboli il sentimento della protezione in «soggezione» e sviluppando in tal mondo un tipo di avversione per il potere centrale⁴⁷. Ma ciò, soprattutto, nel caso del potere democratico, produce il passaggio del potere dalle mani dei «molti partecipanti alla sovranità» a quelle di «un uomo potente» cui i deboli si affidano, oppure di una associazione di deboli: «una corporazione, [...] un comune, [...] un sindacato»⁴⁸.

4.

A questo punto, per evitare che l'analisi di Pareto possa essere anche solo per un istante letta come una disputa meramente ideologica, è utile in questa sede ricordare che è vero che il contesto è quello del cosiddetto "biennio rosso" e si è a un passo dalla marcia su Roma, ma la critica di Pareto allo 'Stato liberale' italiano e al socialismo, dal punto di vista teorico, è legata solo indirettamente a mere questioni contingenti. Sin dalla sua *Introduction* critica agli estratti lafargueiani del I Libro del *Capitale*

⁴⁶ PARETO (1921a) 1999, p. 62.

⁴⁷ *Ivì*, p. 63.

⁴⁸ *Ivì*, p. 62.

di Marx del 1893⁴⁹, l'economista italiano, difatti, ha sempre avvertito tanto le politiche dello Stato liberale, quanto quelle proposte dai socialisti, in quanto distruttrici di ricchezza, poiché entrambe si proporrebbero di distribuire ricchezza dallo Stato, o ad alcuni gruppi (i liberali), o al popolo (i socialisti). Una struttura argomentativa simile a quella utilizzata nella *Trasformazione della democrazia* è pertanto già presente nella sua critica liberista a quelli che egli stesso, nella analisi del testo di Marx, aveva definito «socialismo borghese» (riferendosi così alla politica economica dello Stato liberale) e «socialismo popolare» (quella dei socialisti)⁵⁰. Quindi, indipendentemente dalla contingenza temporale degli avvenimenti tumultuosi degli ultimi anni Dieci del Novecento, si può senz'altro affermare che la non accettazione di Pareto del decentramento del potere economico (ovvero del 'decentramento' della ricchezza statale), è stata sempre una costante nel suo pensiero, indirizzandolo ognora verso la critica del suo decentramento nelle mani di pochi o di troppi, ove invece lo Stato dovrebbe lasciar fare il mercato. Anche questa redistribuzione della ricchezza, da sempre, sarebbe una deformazione della democrazia, poiché la trasferirebbe dallo Stato ad alcuni, distruggendola, ove invece il mercato provvederebbe con la realizzazione di un utile individuale e di un utile sociale, creando ricchezza per il singolo e per la collettività. Pareto, tuttavia, con ciò, non vuole sostenere la necessità di una crescita o di un mantenimento del potere dello Stato, ma la condanna di ogni tipo di provvedimento statale che lo distribuisca.

Alla luce di ciò, circa lo sgretolamento della sovranità centrale, è evidente che Pareto dal punto di vista teorico abbia in mente il medesimo schema critico nell'osservare lo spostamento del punto di equilibrio della società nei casi in cui una forza centrifuga agisca sulla centralità del potere in democrazia. Sicché, quando questa forza verso l'esterno agisce, seppure «l'autorità ideale» sia attribuita a quella centrale, essa non eserciterebbe quella «autorità di fatto»⁵¹ che, in effetti, sarebbe così esercitata da altri. Ancora una volta Pareto, invertendo sperimentalmente il rapporto tra idee e fatti, poiché «spessissimo le idee sono conseguenze dei

⁴⁹ PARETO (1893, pp. III-LXXX, ed. it. 1894 pp. IX-LXXXV), 2018 pp. 108-218 da cui si cita.

⁵⁰ *Ivi*, p. 127.

⁵¹ PARETO (1921a) 1999, p. 67.

fatti»⁵², intende evidenziare epistemologicamente come le *élites, de facto*, accrescano il proprio potere al decrescere di quello centrale e riescano anche ad assoggettare i deboli, sostituendosi al potere centrale nella loro protezione, tanto che «giova ai dominanti occultare il fatto che i loro privilegi gravano tutto il rimanente della popolazione»⁵³.

A questo punto sembra sempre più chiaro che la situazione che si prospettava dinnanzi a Pareto in tale momento storico è quella di un movimento centrifugo del potere che conduce verso nuove *élites*, quali ad esempio i sindacati, che mirano – come detto – a una autonomia dallo Stato, de-formando la democrazia. Questa impressione è resa ancor più vivida da alcuni fatti di cronaca che, chiaramente, hanno portato sotto gli occhi di Pareto una prospettiva che non gli sembra così distante dal modello verso il quale si era avviata la Russia dal 1917, iniziando magari col «sostituire ai Parlamenti moderni adunanze de' delegati dei sindacati»⁵⁴. Il caso che Pareto porta ad esempio della ditta dei Fratelli Mazzonis⁵⁵, intende significare esattamente questo: l'autorità reale dello Stato cede alla *élite* sindacale nel momento in cui il governo centrale «bada solo a non irritare la belva che lo può divorare» e antepone al diritto alla proprietà il «diritto dell'avvenire»⁵⁶, temendo, in teoria, un'ulteriore perdita di potere ideale, cedendone, in pratica, così di fatto altro.

Nel considerare la forza centripeta, invece, Pareto osserva come il concentramento dei poteri sia legato agli «interessi dei plutocrati», che sono rappresentati politicamente in quella «religione dello Stato» che era stata propria dei «partiti» «nazionalisti o imperialisti» e «socialisti di tipo Marxisti», che – aggiunge – sono «opposti all'“anarchia”, alla libera concorrenza, al sindacalismo»⁵⁷. La fede nei confronti dello Stato, nelle sue diverse declinazioni, ha fatto ricorso al mito del «“fatale andare” della democrazia, regina del mondo, e anche più [al]l'appendice della “santità del proletariato”»⁵⁸.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ PARETO (1921a) 1999, p. 74.

⁵⁴ *Ivi*, p. 75; cfr. LOSURDO 1999, pp. 14-18.

⁵⁵ PARETO (1921a) 1999, p. 77.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ PARETO (1921a) 1999, p. 81.

⁵⁸ *Ivi*, p. 94. In una lettera a Pantaleoni del 26 novembre 1920, Pareto così

Tuttavia, la tendenza di questi movimenti, nazionalismo e socialismo, verso l'accentramento del potere sarebbe stata, come visto, indebolita, per i nazionalisti, «dai disinganni della guerra mondiale», per i socialisti, dalla cooperazione «per un effimero vantaggio pratico» con i democratici⁵⁹. In tal modo l'idea di uno Stato centrale forte, si scontrerebbe, da un lato, con il fallimento derivante dagli esiti del Primo conflitto mondiale che avrebbe dovuto suggellare l'idea di uno Stato-nazione sovrano, da un altro, con l'atteggiamento collaborativo dei socialisti di tipo marxista nella formazione di governi di altra estrazione politica che avrebbe allontanato la prospettiva di uno Stato socialista.

I fatti, pertanto, restituirebbero ora un quadro in cui la spiegazione potrebbe derivare solo da nuove teorie, teorie che non guardano più ai vecchi miti e ai misteri proposti da queste due parti, ma dalla spinta proveniente dalle nuove *élites* che spostano il punto di equilibrio della democrazia verso la plutocrazia⁶⁰.

Anche in questo caso, per procedere oltre e comprendere in che senso quello che Pareto intende quanto «il veloce progredire nel ciclo della plutocrazia demagogica»⁶¹ sia fondamentale per cogliere il mutamento nella forma della democrazia, è bene nuovamente osservare da vicino alcuni fattori politico-sociali, si direbbe alcuni “provvedimenti”, che evidentemente hanno posto sotto gli occhi del pensatore italiano la necessità di formulare questa nuova teoria.

In particolare, se si è già detto della affermazione elettorale del Partito Socialista Italiano alle elezioni del 1919, non ancora si richiama alla mente un altro elemento fondamentale e connesso che non deve sfuggire a ogni buon lettore del saggio paretiano, ovvero la questione del «suffragio

esemplifica gli effetti questo “mito”: «Al consiglio comunale di Milano, le minacce [*sic*] del sindaco al governo; al consiglio comunale di Bologna, l'uccisione di un consigliere della minoranza, mi pare che non indicano punto che le moltitudini stiano per ravvedersi. D'altra parte, [*vi è*] la supina rassegnazione dei “liberali”, che, a Milano, protestano del loro vivo amore al “proletariato”, che alle minacce [*sic*] oppongono l'umile rassegnazione», PARETO 1962, vol. III p. 273.

⁵⁹ PARETO (1921a) 1999, p. 81.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 83.

⁶¹ *Ivi*, p. 54.

elettorale»⁶². Ora, fuggendo sin da subito il dubbio circa la natura di tale suffragio (come ben noto le donne in Italia voteranno per la prima volta soltanto nel 1946), Pareto è evidente che faccia riferimento agli effetti della riforma elettorale avvenuta tra il 1918-1919⁶³, riforma che aveva fatto sì che le citate elezioni del 1919 fossero le prime, da un lato, a suffragio maschile esteso, da un altro, con sistema proporzionale. Considerando che entrambe le decisioni furono prese sull'onda anche del dover fornire una risposta ai molti combattenti e ai cittadini del Regno rimasti delusi delle promesse che guidarono interventismo e volontarismo nella Grande guerra da parte dei maggiori partiti che la promossero o che non la avversarono, è evidente che Pareto quando parla della deformazione della democrazia nei termini di plutocrazia demagogica avesse in mente anche questa dimensione.

Questo è ancor più vero se si pone attenzione all'indicazione di Pareto per la quale le «classi» che hanno visto il proprio potere diminuire sarebbero quella dei «possidenti ricchi» e quella dei «militari»⁶⁴. Ora, anche se Pareto nella sua analisi fa riferimento a un periodo storico più ampio⁶⁵, in questa sede basti prendere ad esempio la sola legge elettorale precedente al 1919, ovvero quella con la quale nel 1913 si andò a votare alle politiche. Si osserva così quanto essa fosse ancora una legge censitaria (potevano sì votare i cittadini maschi che avessero compiuto i trent'anni, ma con almeno 19,80 lire di reddito) e quindi riguardasse, in qualche modo, ancora, la prima classe, e, inoltre, prevedesse anche il suffragio per coloro che avevano prestato servizio militare.

Questi due fatti di certo non sono indifferenti rispetto all'analisi teorica paretiana nella quale si riscontra il declino del potere di queste due classi, possidenti ricchi e militari, nel momento in cui – di converso – si ravvisa «la importanza ognora crescente di [altre] due classi sociali, cioè dei ricchi speculatori, e di quella degli operai, o se vogliamo, in generale, dei lavoratori»⁶⁶. Il crescente aumento del potere di queste due classi, acquisito anche attraverso il suffragio, nonostante «speculatori e lavoratori,

⁶² *Ivi*, p. 84.

⁶³ Si veda, ad esempio, NOIRET 1997.

⁶⁴ PARETO (1921a) 1999, p. 84.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

non abbiano interamente comuni interessi», sarebbe legato in generale al fatto che «parte dei primi e parte dei secondi trovino profittevole di operare pel medesimo verso, al fine di imporsi allo Stato e di sfruttare le altre classi sociali»⁶⁷, raggiungendo così un ordine sociale che inevitabilmente non esaurisce tutti gli interessi della collettività⁶⁸. Da questa «lega parziale»⁶⁹ tra la prospettiva plutocratica e quella democratica verrebbe fuori il fenomeno della «plutocrazia demagogica». Fenomeno che, per quanto produca un evidente maggiore vantaggio dei pochi speculatori rispetto a uno minore dei molti lavoratori, sarebbe ottenuto dai «plutocrati» «coll'astuzia, valendosi dei sentimenti (residui) che ci sono nella plebe e traendola in inganno»⁷⁰.

Questa «plutocrazia demagogica» sarebbe dunque una plutocrazia che incontra il favore delle classi lavoratrici nel momento in cui muove la leva della demagogia sociale, utilizzando appunto quella residualità che si riscontra negli «agenti» la cui oscillazione determina l'ordine sociale, ovvero la «forza» e il «consenso»⁷¹. Esercitando la prima leva «sotto l'aspetto dei sentimenti, la parte popolare è molto superiore a quella degli abbienti», in quanto «coloro che la compongono sono più saldamente uniti, fedeli, hanno maggior coraggio, energia, abnegazione per difendere i propri ideali, senno e costanza nel procedere diritti all'ambita meta»⁷². Questa forza sarebbe però sfruttata a vantaggio, in nome di quella unione, della classe dei possidenti, che invece sarebbe machiavellicamente superiore alla classe popolare «nelle arti volpine» (*ibidem*), ovvero nell'esercizio della seconda leva, quella del consenso. Come esplica Pareto: «il consenso si ottiene mediante sotto gruppi di agenti, uno dei quali

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Come osserva Crespi, per Pareto «l'ordine sociale può essere pensato solo in termini di controllo, da parte di una *élite*, dell'universo non logico dell'agire; esso pertanto non può mai essere un fenomeno collettivo. Gli interessi di classe sono soltanto una parte dell'insieme di derivazioni, che, lungi dall'esaurirsi nei rapporti di produzione, rinvia a una più complessa base psico-antropologica», CRESPI-FORNARI 1998, p. 89.

⁶⁹ PARETO (1921a) 1999, p. 83.

⁷⁰ *Ivi*, p. 84.

⁷¹ *Ivi*, p. 85; cfr. PARETO (1901-1902) 1978, p. 39; ID. (1916) 1964, vol. II, p. 602.

⁷² PARETO (1921a) 1999, p. 105.

è la comunanza di interessi, l'altro trae origine da sentimenti religiosi, costumi, pregiudizi, ecc.», ovvero ai detti residui cui il pensatore italiano aveva dato il nome di «*Persistenza degli aggregati*»⁷³.

A Pareto sembra essere evidente che l'equilibrio nell'oscillazione di questo rapporto tra consenso e forza, che regola qui, dunque, la relazione tra speculatori e lavoratori, tra *élites* e massa, sia fondato su comuni interessi. Tuttavia, questi sono certamente parziali, tanto che il meccanismo per il quale la «plutocrazia demagogica» sfrutterebbe la forza della plebe, starebbe progressivamente venendo meno in ragione di un sempre maggiore accrescimento del potere della massa, facendo ipotizzare a Pareto «oscillazioni di cui, per altro, non ci è dato prevedere né il tempo preciso né l'estensione»⁷⁴. Nel momento in cui scrive, difatti, analizzando la sua realtà economico-sociale, il pensatore italiano osserva: «delle due forze in contrasto nella società, la popolare è la maggiore, e perciò traballa lo Stato borghese, e il suo potere si sgretola»⁷⁵.

Se la plutocrazia demagogica è una deformazione della democrazia, non è propriamente immediato comprendere cosa Pareto intenda per democrazia, concetto sulla cui indeterminatezza egli stesso ammonisce nelle prime righe dello scritto⁷⁶. Leggendo gli esempi che avanza durante il suo studio, si può dire che di certo l'analisi non è orientata sui governi democratici *tout court*, ma – anzi – egli realmente sembra studiare questo concetto politico come complesso sociale, nella sua ripetuta formazione e deformazione storica. E leggendo le pagine paretiane ciò che traspare in maniera diffusa è quanto la democrazia sia vista come una sorta di mito che determina una fiducia nel progresso, nel futuro, riuscendo ad accogliere e raccogliere istanze universalistiche contrapposte, unite nell'idea di uno scopo utopistico cui tendere⁷⁷.

⁷³ *Ivì*, p. 85.

⁷⁴ *Ivì*, p. 107.

⁷⁵ *Ivì*, p. 106.

⁷⁶ *Ivì*, pp. 39-40.

⁷⁷ Sulle funzioni e sulla presenza del “mito” nella società moderna e nella sua rappresentazione, Pareto aveva già avuto modo di intervenire in senso polemico con lo scritto *Il mito virtuista e la letteratura immorale* (PARETO 1914). In merito si veda LOMBARDINILO 2017.

Ora, come detto, Pareto riconosce alla prospettiva storica vichiana una fondatezza nel momento in cui questa rintraccia un ricorrere delle oscillazioni del moto della storia, ma non ove essa prevede un ripetersi della forma di queste oscillazioni. La logica di questa ricorsività della storia appare essere – anche per Pareto – sempre evolutiva, pertanto, anche ove la deformazione della democrazia dovesse essere riscontrata dai fatti, essa verrà presto sottoposta a nuove forze che ne riprodurranno una nuova formazione. Nel ricorso auspicato da tali universalismi, la storia avrebbe il compito sostanzialmente positivistico di realizzare un fine, che nella narrazione dei «dominanti» si presenta alla «popolazione» come una vera e propria missione che esorta quest’ultima «a non contrastare con i “tempi nuovi”, a rassegnarsi all’“inevitabile”»⁷⁸.

Questa prospettiva messianica vede dunque convincere alla stabilità dello Stato borghese con l’idea della «santa Democrazia», insomma, della ineluttabilità dell’incedere della democrazia e, soprattutto, di coloro che, «in buona o in mala fede» diffondono questo mito, mito che vede come sua appendice quello del «divino Proletariato»⁷⁹. In merito a quest’ultimo aspetto, Pareto osserva: «tutto ciò può avere effetto su una borghesia imbecille, imbecille, degenerare al pari di tutte le “élites” in decadenza, ma farà poco prò cogli uomini energici della nuova “élite”; per esempio coi seguaci di qualche Lenine»⁸⁰. Tuttavia «quando saranno cresciuti di numero e intensità i conflitti fra i sindacati, fra le varie parti della società, sarà necessario [...] di risolverli» e «solo la pratica, e non una preventiva teoria, trova la soluzione di simili problemi»⁸¹. Alla luce di queste considerazioni pare così emergere un quadro in cui il movimento delle oscillazioni della democrazia è determinato da quella che Pareto intende qui come una deformazione della vecchia *élite*, a fronte della formazione di una nuova. Ciò, in linea con il variare del verso della direzione del potere centrale, la cui forza si sgretola nel momento in cui, seguendo l’esempio, la borghesia subisce l’accettazione di quelle «teorie Tolstoiane» che imbonendola, vedono nell’assecondare il movimento della forma della democrazia un modo per «trasformarsi per non essere distrutti», credendo

⁷⁸ PARETO (1921a) 1999, p. 75.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 113-114; cfr. p. 94.

⁸⁰ *Ivi*, p. 75.

⁸¹ *Ibidem*.

nel «Vangelo del “divino proletariato”, dei “sacrosanti lavoratori”»⁸². Di qui, vi è la formazione di una «nuova “élites”», come avvenuto – nell’esempio – con il modello della Rivoluzione d’ottobre di Lenin.

In questa filosofia della storia che, *de facto*, mostra ancora una volta le sue affinità con il materialismo storico e con la lettura che di questo fece il giovane Benedetto Croce⁸³, Pareto vede l’indirizzo per lo studio filosofico-sperimentale della società e della trasformazione della democrazia, ovvero della capacità della democrazia di formarsi e deformarsi adattandosi ai fatti sociali per poi riprendere questo movimento dialettico. Sono, così, i fenomeni economici e sociali a formare il complesso della società che la teoria coglie e tenta di spiegare, come avviene per la democrazia e le sue deformazioni, di cui la plutocrazia demagogica è la forma che ha dinnanzi a sé Pareto. Il punto di equilibrio sociale che, però, regge questo sistema funzionale al mantenimento dello Stato borghese è pronto a essere turbato in vista di una nuova deformazione che l’indagine paretiana già scorge nei moti centrifughi avviati dal controverso esito del Primo conflitto bellico mondiale, che dalla Russia all’Italia hanno spostato l’azione delle forze delle masse popolari in senso opposto al consenso per i governanti, moto che può essere invertito da un ricentrimento nazionalistico o socialistico.

5.

Trasformazione della democrazia pare lasciare tra le sue pagine un qualcosa di incompiuto, ancora da scrivere. Quello che sembra essere l’inesauribile moto di oscillazione dell’equilibrio sociale provocato dalla circolazione delle *élites*, dal loro attrarre o perdere potere, è insito nella stessa natura della democrazia, manifestandosi nelle forme che storicamente la compongono. Ancora oggi le sue derivazioni consentono alle *élites* di far passare la necessità di politiche volte a perpetuare e

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Tra tutti si veda la recensione alla *Dilucidazione preliminare* di Antonio Labriola scritta da Pareto (*Du matérialisme historique*). Inoltre, cfr. PARETO (1916) 1964, vol. I., p. 426. Sulla lettura del materialismo storico marxiano da parte del giovane Croce si veda TUOZZOLO 2018, pp. 21-85.

salvaguardare enormi interessi particolari come provvedimenti volti ad aumentare e difendere interessi comuni. Ogni giorno, nella società occidentale del «capitalismo finanziario-usuraio»⁸⁴, le azioni dei governi sono dirette e stimolate dai «mercati», che «chiedono» loro di portare avanti politiche economiche che invero perseguono il fine di continuare a creare utili attraverso il ricorso a sempre più consistenti e complessi strumenti finanziari. Le *élites* finanziarie che, nei fatti, detengono la gran parte dei titoli di debito pubblico degli Stati e che dispongono di enormi masse di ricchezza ne governano l'economia, producendo una deformazione della democrazia molto simile alla plutocrazia demagogica decritta da Pareto. Nel far ciò, esse sgretolano il potere dello Stato centrale e impongono una ideologia sostanzialmente positivista, per la quale, la creazione continua della ricchezza (per pochi) è più importante della sua distribuzione (per molti) e la diseguaglianza che questo complesso sociale produce è paradossalmente conservata attraverso la minaccia di un suo ulteriore incremento. Sicché, mentre queste nuove *élites* attraverso il sistema capitalista-finanziario mantengono in democrazia quella che Pareto chiamerebbe «autorità reale», i cittadini attraverso i governi degli Stati centrali conservano, di fatto, soltanto una «autorità ideale». Nel far ciò, le *élites* contemporanee sembrano, come direbbe Pareto «valersi dei sentimenti (residui) della plebe traendola in inganno»⁸⁵, proponendo modelli politici in cui – ad esempio – la residualità del sentimento nazionale è presentata nei termini di sovranità, in cui il nemico diviene il diseguale e non la sua ragione di diseguaglianza, con la illusione diffusa che «trasformarsi per non essere distrutti» possa significare arrestare il corso della deformazione della democrazia.

Riferimenti bibliografici

BOBBIO, NORBERTO, 1984
Il futuro della democrazia, Einaudi, Torino.

⁸⁴ TUOZZOLO 2013; cfr. GALLINO 2011; ID., 2013.

⁸⁵ PARETO (1921a) 1999, p. 84.

CACCIATORE, GIUSEPPE, 2005

Antonio Labriola in un altro secolo. Saggi, Rubbettino, Soveria Mannelli.

CRESPI, FRANCESCO — FORNARI, FABRIZIO, 1998

Introduzione alla sociologia della conoscenza, Donzelli, Roma.

DELLA PELLE, PIERGIORGIO, 2020

Benedetto Croce «socialista», “Archivio di storia della cultura”, XXXIII, pp. 189-214.

ID., 2022

Croce e Pareto. Sulla scienza sociale (1891- 1897), Mimesis Milano 2022.

GALLINO, LUCIANO, 2011

Finanzcapitalismo. La società del denaro in crisi, Einaudi, Torino.

ID., 2013

Il colpo di stato di banche e governi, Einaudi, Torino.

GERMINARIO, FRANCESCO, 1990

Dieci lettere di Pareto ad Agostino Lanzillo, “Revue européenne des sciences sociales-Cahiers Vilfredo Pareto”, 88, pp. 87-96.

LOMBARDINI, ANDREA, 2017

Pareto, o dell'immaginario virtuista: il male “immorale” della cultura “velata”, “IM@GO”, 9, pp. 218-241.

LOSURDO, DOMENICO, 1999

Tra liberalismo e fascismo: Pareto e la critica della democrazia a Trasformazione della democrazia, in PARETO (1921a) 1999, pp. 14-18.

MICHELINI, LUCA, 1998

Marginalismo e socialismo: Maffeo Pantaleoni. 1882–1904, Franco Angeli, Milano.

NOIRET, SERGE, 1997

La riforma elettorale del 1918-1919, “Decisione politica”, 29, pp. 73-93.

PARETO, VILFREDO, (1893, ed. it. 1894) 2018

Introduction par Vilfredo Pareto in K. Marx, Le Capital, Extraits faits par M. Paul Lafargue (Guillaumin, Paris, pp. III–LXXX; ed. it.: *Introduzione di Vilfredo Pareto in K. Marx, Il Capitale, Estratti di Paul Lafargue*, Sandron,

Palermo, pp. IX–LXXXV), ora in: *Introduction a K. Marx, Le Capital par V. Pareto*, edizione critica con il testo italiano a fronte a cura di P. Della Pelle, Aracne, Roma, pp. 108-218, da cui si cita.

ID., 1896-1897

Cours d'économie politique (v. I–II, Rouge, Lausanne), tr. it. di R. Fubini, *Corso di economia politica* (Einaudi, Torino 1942, 1953⁶; Boringhieri, Torino 1961), UTET, Torino 1971, 1988².

ID., (1898a) 1987

Du matérialisme historique (“Zeitschrift für Sozialwissenschaft”, I, pp. 149-153), ora in O.C. 9: *Marxisme et Economie pure*, publiées sous la direction de Giovanni Busino, Librairie Droz, Genève, pp. 94-99.

ID., (1898b) 1965

Solidarité sociale (“Bibliothèque Universelle et Revue Suisse”, 22, pp. 161-171), ora in O.C. 4: *Libre-échangeisme, protectionnisme et socialisme*, publié pas G. Busino, Librairie Droz, Genève, p. 274.

ID., (1901-1902) 1978.

Les systèmes socialistes. Cours professé à l'Université de Lausanne, I–II, Giard & Brière, Paris, ora in *Oeuvres complètes* (da ora in avanti: O.C.) 5, Librairie Droz, Genève, da cui si cita (tr. it. di C. Arena, *I sistemi socialisti*, introduzione di G. H. Bousquet, UTET, Torino 1954).

ID., (1906) 2006

Manuale di economia politica con una introduzione alla scienza sociale (Società editrice libraria, Milano 1906, 1909², 1913³), ed. critica a cura di L. Bruni, A. Montesano e A. Zanni, Egea, Milano.

ID., 1914

Il mito virtuista e la letteratura immorale, Lux, Roma.

ID., (1916) 1964

Trattato di sociologia generale (Barbera, Firenze), ora Edizioni di Comunità, Milano.

ID., (1919) 1980

Il fenomeno del bolscevismo (“Rivista di Milano”, 20 maggio, pp. 71-82), ora in *Scritti sociologici minori*, a cura di G. Busino, UTET, Torino, pp. 791-804).

ID., 1920a

Trasformazione della democrazia. I. Generalità, “Rivista di Milano”, 5 maggio, pp. 919-931.

ID., 1920b

Trasformazione della democrazia. II. Sgretolamento della sovranità centrale, “Rivista di Milano”, 20 maggio e 5 giugno, pp. 45-53 e pp. 91-100.

ID., 1920c

Trasformazione della democrazia. III. Il ciclo plutocratico, “Rivista di Milano”, 5 luglio, pp. 164-170.

ID., 1920d

Trasformazione della democrazia. IV. I Sentimenti, “Rivista di Milano”, 20 luglio, pp. 193-202.

ID., (1920e) 1980

Fatti e Teorie (Valsecchi, Firenze 1920), ora in *Scritti sociologici minori*, cit.,).

ID., (1921a) 1999

Trasformazione della democrazia (Corbaccio, Milano), ed. critica (dalla quale si cita) a cura di E. Susca con una *Introduzione* di D. Losurdo, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1921b

Prefazione a Sotto la maschera del bolscevismo di Italo Zingarelli, Mondadori, Milano, pp. V-VIII.

ID., 1962

Lettere a Maffeo Pantaleoni 1890–1923, a cura di G. De Rosa, vol. III (1907–1923), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.

ID., 1973

Epistolario 1890-1923, Accademia dei Lincei, Roma.

ID., 2001

Nouvelles Lettres (1870-1923), textes rassemblés, réfacés et annotés par F. Morinati, Librairie Droz, Genève.

SUSCA, EMANUELA, 2005

Vilfredo Pareto. Tra scienza e ideologia, La città del sole, Napoli.

TUOZZOLO, CLAUDIO, 2018

“Marx possibile”. Benedetto Croce teorico marxista 1896-1897, Franco Angeli, Milano.

ID., 2013

Alienazione come pluslavoro nel capitalismo finanziario–usuraio. Sraffa, Napoleoni e Marx, “Giornale critico di storia delle idee”, 5/9, pp. 205-230.

**Discussioni fasciste sulla “democrazia” fascista:
mobilitazione permanente e militarizzazione delle masse***

Francesco Germinario (Fondazione “Luigi Micheletti”, Brescia)

1. *La “democrazia” dei fascisti: Merlino e altri*

1.1. Libero Merlino: eccezionalità e “democrazia” fascista organizzata

Nell’universo ideologico fascista, democrazia e Progresso, l’identità su cui aveva insistito la cultura borghese fin dai Lumi, non coincidono più. Il giurista e scienziato politico Carlo Curcio aveva ben chiaro che «L’ideologia del progresso sta alle basi del mito democratico»¹. Risultava identica la posizione di Antonino Pagliaro: «la nozione corrente di progresso è [...] residuo di una concezione generale dell’uomo e della natura che si è particolarmente affermata nella seconda metà dell’Ottocento e che oggi è in gran parte tramontata»². Si trattava, quindi, di scindere il mito illuministico del Progresso dalla democrazia, naturalmente rielaborando la concezione di quest’ultima.

Questa scissione fra Progresso e democrazia si rivelava molto utile per la strategia fascista. L’attivismo, proprio perché si fondava sulla mobilitazione, necessitava di far partecipare le masse alla lotta politica. L’attivismo poteva rivendicare un atteggiamento «democratico», almeno nel senso che si assumeva il compito consapevole di operare in una società in

* Riproduciamo qui, su licenza dell’autore e dell’editore, alcune parti del libro di Francesco Germinario *Totalitarismo in movimento. Saggio sulla visione fascista della rivoluzione e della storia*, Asterios, Trieste 2023. La numerazione dei capitoli è stata cambiata: il cap. 1 corrisponde al cap. 6 (1, 2, 3) e il cap. 2 al cap. 7 (1, 2) del libro. Il sistema di citazioni e note è rimasto invece inalterato ed è dunque difforme da quello solitamente applicato da questa rivista. Ringraziamo Francesco Germinario e l’editore Asterios.

¹ C. Curcio, *Democrazia*, in Partito Nazionale Fascista (a cura di), *Dizionario di politica*, v. 1, *A/D*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1940, p. 761.

² A. Pagliaro, *Progresso*, in *ivi*, vol. III, *M/Q*, p. 542.

cui le masse avevano stabilito un rapporto stretto con la politica. Era chiaro, però, che, dal punto di vista fascista, non poteva trattarsi della democrazia pluralista della società borghese liberale. In altri termini, la scissione fra democrazia e Progresso agiva da anticamera a quella fra democrazia e pluralismo.

È il caso di richiamarsi al testo di un autore minore, Libero Merlino. Si tratta di un testo di una chiarezza politica e dottrinarìa che, pur nella consistente pubblicistica prodotta negli anni del regime, è difficile rintracciare persino nei più raffinati giuristi, quelli che, per richiamare un solo esempio, discutevano di diritto e di politica dalle colonne del mensile “Lo Stato” di Carlo Costamagna. Merlino non si riferiva alle questioni dell’attivismo e del mito politico; ma insisteva su altri due temi contigui, a cominciare da quello, apparentemente schmittiano, dell’eccezionalità ricollegandolo al fascismo e discutendo della formazione di una «democrazia fascista». Il giudizio di Merlino era che il fascismo «è e rimarrà un regime di eccezione [...]. Il fascismo potrà durare 20, 30 e magari 50 anni, ma ciò nonostante è, e rimarrà sempre, un regime di eccezione»³; e poi ancora: «noi viviamo un regime di eccezione, da cui non è possibile trarre nessun nuovo principio dottrinario di governo»⁴.

La posizione dell’oscuro Merlino sembra evocare la ben più nota posizione di Schmitt; ma si tratta di una comparazione solo lessicale, perché l’eccezionalità teorizzata da Merlino non era quella di Schmitt. Quella merliniana si articolava su due motivazioni che non si ritrovano nel giurista tedesco: la prima era che il fascismo costituiva un’eccezione rispetto ai principi della scienza politica tradizionale. Essendo «pratica, non teoria» – poco più che un luogo comune, essendo, questa posizione, presente in qualsiasi intellettuale fascista intento a delineare le coordinate dell’universo ideologico d’appartenenza –, le vecchie teorie e perfino le categorie d’analisi giuridiche e politiche del passato risultavano sterili. La seconda eccezionalità del fascismo era da individuare nella genialità, essendo un

³ L. Merlino, *Il fascismo come dottrina*, in “Gerarchia”, (VI), 1927, giugno, n. 6, p. 533.

⁴ *Ibidem*.

movimento costituito da «uomini eccezionali»⁵ con a capo un genio; per cui «quando in una nazione si rivela un genio politico è semplicemente assurdo il volerne contenere i movimenti nelle angustie delle formule normali di governo»⁶. L'eccezionalità del regime fascista era data, dunque, dalla constatazione che i suoi dirigenti, a cominciare dallo stesso Mussolini, avevano, con la loro «genialità», reso inutili le precedenti farraginose procedure di governo della società. Il che significava che, per Merlino, il liberalismo costituiva la normalità, a fronte di un fascismo che aveva sovvertito, insieme al sistema politico liberale, anche le categorie e le culture giuridico-politiche precedenti.

È il caso di riconoscere che, rispetto a celebratori di professione della figura di Mussolini, come Paolo Orano e Ottavio Dinale (quest'ultimo, che aveva indicato in Mussolini la sintesi fra Alessandro Magno, Cesare, Marx e Napoleone, era stato preceduto, un paio di anni prima, da Pietro Gorgolini, che aveva individuato in Mussolini «il Cesare, il Washington, il Bolivar, il Cromwell, il Napoleone, il Garibaldi, il Mazzini della quarta Italia», anzi il «Napoleone della politica»⁷), in un Merlino l'esaltazione di Mussolini vestiva almeno i panni della raffinata dottrina giuridica, perché, se non lo era per quanto riguardava il concetto di eccezionalità, schmittiano era invece il giudizio merliniano sul fascismo come forma originale di democrazia. Anzi, in sede storiografica è da valutare se quello di Merlino non costituisca un giudizio più acuto di quello di Schmitt. Infatti, il fascismo, scriveva Merlino, è

«una dittatura *sui generis*, una dittatura democratica, e soprattutto plebiscitaria. Laddove di solito dittatore è quello che si sovrappone alla volontà popolare [...], nel fascismo invece noi abbiamo un capo in sostanza eletto dal popolo, da

⁵ *Ivi*, p. 534.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Entrambe le citazioni in P. Gorgolini, *La Rivoluzione Fascista*, G. B. Paravia & C., Torino-Milano-Firenze-Roma-Napoli-Palermo 1928, rispettivamente p. 3, 42. Per Dinale vedi quanto scrive in O. Dinale, *Il dominatore della filosofia*, in "Gerarchia", (VIII), 1930, giugno, n. 6, p. 587.

un plebiscito. Solo la sua elezione è diretta; non avviene per il tramite della rappresentanza parlamentare»⁸.

La definizione merliniana del fascismo come «dittatura democratica» pone già qualche problema storiografico. Il fascismo come forma di bonapartismo, per ricorrere a una categoria recuperata da Marx e che alcuni esponenti del marxismo (da Trotsky a Thalheimer⁹) avevano richiamato nel dibattito degli anni Venti-Trenta sul fascismo? Nient'affatto; e allo stesso modo, non sappiamo quanto sia applicabile alla ricostruzione di Merlino la categoria di «democrazia plebiscitaria» di Weber, perché il potere carismatico che definiva la merliniana «dittatura democratica» si reggeva su una fitta trama di organizzazioni politiche, dal partito al sindacato fino alle numerose organizzazioni di massa. Il «seguito politico» cui si riferisce Weber¹⁰, era, nel caso del fascismo, irreggimentato. In un ambiente politico totalitario, come quello fascista, il carisma del dittatore diveniva insufficiente, se non fosse stato mediato e amplificato dalle organizzazioni di massa. Semmai, ci si può riferire a Weber quando osserva che il partito «dà scacco ai parlamentari»¹¹, almeno nel senso che il

⁸ L. Merlino, *Il fascismo come dottrina*, cit., p. 532.

⁹ Per una discussione del rapporto bonapartismo-fascismo, da Trotsky ad August Thalheimer, sia pure più attenta al nazismo piuttosto che al fascismo, imprescindibile il richiamo ai non ancora superati saggi di Luisa Mangoni, *Cesarismo, bonapartismo, fascismo*, in "Studi storici", (XVII) 1976, n. 3, pp. 41-61; Id., *Per una definizione del fascismo: i concetti di bonapartismo e cesarismo*, in "Italia contemporanea", (XXXI), 1979, aprile-giugno, n. 135, pp. 17-52; ma cfr. anche L. Rapone, *Trotskij e il fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 137 sgg.; M. Kitchen, *August Thalheimer's theory of fascism*, in "Journal of the History of Ideas", (XXXIII), 1973, January-March, n. 1, ma cit. da R. Griffin with M. Feldman, edited by, v. II, *The Social Dynamics of Fascism*, Routledge, London and New York, 2004, pp. 58-69; una buona sintesi del concetto vedila anche in A. Kuhn, *il sistema di potere fascista* (1973), Mondadori, Milano 1975, pp. 99-108.

¹⁰ M. Weber, *Economia e società* (1922), Edizioni di Comunità, Milano 1986, v. I, p. 265.

¹¹ *Ivi*, p. 514.

carisma del capo non necessitava più di passare attraverso le discussioni nelle aule parlamentari, ma si celebrava e trovava un momento caratterizzante nel rapporto diretto con i governati nelle piazze. Se proprio si vuole delineare un paragone, questo dovrebbe essere stabilito col Togliatti del *Corso sugli avversari*¹², almeno per quanto riguarda l'importanza che per Merlino ricoprivano le organizzazioni di massa nel sistema politico fascista.

Ad avviso di Merlino, il fascismo non era una traduzione novecentesca di bonapartismo perché costituiva una forma di democrazia organizzata in maniera molecolare e con un radicamento nella società italiana la cui solidità era data dalle organizzazioni di massa. La dittatura fascista

«è democratica nel vero senso della parola, in quanto che ha le sue basi in vaste organizzazioni prettamente democratiche. Il tripode su cui poggia il fascismo, partito, milizia e corporazioni, si affonda nelle masse del popolo. La stessa milizia, che fu chiamata strumento di dominazione, per essere volontaria, scaturisce dalla volontà popolare e la esprime. Cosicché proprio in quanto fonda anche su essa, il fascismo poggia sul popolo, e finisce per essere democratico: elide la antitesi fra dittatura e democrazia»¹³.

Fin qui Merlino, il quale scriveva in un periodo, subito dopo l'introduzione delle leggi fascistissime, lo scioglimento dei partiti politici ecc., in cui non c'erano più dubbi sulla volontà del fascismo di trasformarsi in una dittatura, e addirittura in un regime totalitario. Era ormai tramontata l'illusione che, sorto come reazione al liberalismo e al socialismo, «grave diverrebbe – scriveva Eugenio Rignano, una delle ultime voci della tradizione del socialismo positivista – presto il pericolo di vedere [...] gli svantaggi superare in sempre maggiore misura i vantaggi, se la sua attitudine antidemocratica e antiliberalista, più che comprensibile e magari

¹² P. Togliatti, *Corso sugli avversari. Le lezioni sul fascismo*, a cura di F. M. Biscione, Einaudi, Torino 2010.

¹³ L. Merlino, *Il fascismo come dottrina*, cit., p. 533. Ma sul dibattito fascista sulla democrazia, vedi le considerazioni di P. G. Zunino, *L'ideologia del fascismo. Miti, credenze e valori nella stabilizzazione del regime*, Il Mulino, Bologna 1985, pp. 180 sgg.

giustificabile in un primo tempo, fosse dal fascismo considerata, anziché come transitoria come definitiva»¹⁴. Se questi auspici non erano più possibili, è allora da interrogarsi sul significato e il valore politico del discorso di Merlino sulla democrazia.

È appena il caso di rilevare che queste posizioni erano meno eretiche di quanto si possa supporre, se è vero che nel secondo volume del *Mein Kampf* Hitler aveva riconosciuto al Parlamento l'importanza non certo di decidere e di legiferare, quanto di selezionare la classe dirigente: «i Parlamenti – scriveva Hitler – in sé sono necessari, perchè in essi hanno la possibilità di mettersi in rilievo le teste fini: quelle a cui più tardi potranno essere affidati compiti di responsabilità»¹⁵. È poi da ricordare che già Schmitt nel 1928 aveva provveduto alla scissione fra il liberalismo e la democrazia, sostenendo che esisteva un «contrasto della democrazia in quanto principio politicoformale rispetto alle idee liberali di libertà ed eguaglianza del singolo con ogni altro uomo»¹⁶. Per rimanere al caso italiano, la tesi per cui il fascismo era una negazione della democrazia liberale, ma non della democrazia *tout court* sarebbe ricomparsa più volte nel dibattito fascista, per di più a opera di autori diversi, a cominciare da un'autorità culturale come Giovanni Gentile. In una sede ufficiale, Gentile fin dal 1925 aveva sostenuto che quella fascista non poteva essere la democrazia degli «avvocati arruffapopoli», bensì era necessario che si presentasse come una democrazia fondata sull'«educazione del popolo, [...] radunato e ordinato secondo le categorie in cui il popolo sente la propria vita e i propri interessi reali»¹⁷. Quasi un decennio dopo, il filosofo avrebbe individuato nel corporativismo la formula fascista di

¹⁴ E. Rignano, *Democrazia e fascismo*, Alpes, Milano 1924, p. 107.

¹⁵ A. Hitler, *La mia battaglia. Il movimento nazionalsocialista* (1925), Bompiani, Milano 1941, p. 100.

¹⁶ C. Schmitt, *Dottrina della costituzione* (1928), Giuffrè, Milano 1984, p. 306.

¹⁷ G. Gentile, *Discorso inaugurale dell'Istituto Nazionale di Cultura Fascista*, 19 dicembre 1925, ma cit. da Id., *Fascismo e cultura*, Fratelli Treves editori, Milano 1928, pp. 44-66, le citazioni entrambe a p. 52.

democrazia; lo Stato corporativo, infatti, costituiva «la forma più adeguata e più aderente di una democrazia»¹⁸.

Almeno per limitarci a “Critica fascista” e a qualche altra rivista del regime, se per Domenico Montalto, un fascista della prima ora, squadrista, nonché dirigente dei sindacati fascisti, «il Fascismo è nato democratico di sette cotte»¹⁹, perché aveva combattuto la «democrazia partito, non la democrazia fatto», ossia quella democrazia che si traduceva «in realtà politica delle idealità comuni al maggior numero possibile di cittadini»²⁰, per i ben più ortodossi Arnaldo Volpicelli, Spampanato e Panunzio non v’era dubbio che il fascismo fosse da considerarsi democratico. Per Volpicelli, in serrata quanto cortese polemica con Kelsen, il corporativismo costituiva un «interno sviluppo della democrazia», ossia un «superamento assoluto dell’individualistico e formalistico parlamentarismo democratico: superamento, che non vuol dire elisione, ma perfezione della tanto invocata democrazia sociale»²¹.

Insomma, per Volpicelli il corporativismo costituiva una democrazia ben più avanzata di quella parlamentare e liberale. Ad avviso di Spampanato, anzi, a un regime effettivamente democratico il popolo italiano era stato introdotto proprio dal fascismo («La democrazia, alla quale il Fascismo porta gli italiani»²²), essendo stata, la precedente democrazia liberale, un confuso ammasso di partiti e di fazioni in lotta fra di loro. Nel

¹⁸ Id., *Parole preliminari* in “Civiltà fascista”, (I), 1934, gennaio, n. 1, p. 3.

¹⁹ D. Montalto, *Democrazia fascista*, in “Critica Fascista”, (VII), 1929, 1 luglio, n. 13, p. 251. (Notizie biografiche su Montalto, sia pure con il comprensibile tono celebrativo da parte del padre, in F. Montalto, *Ricordi*, in D. Montalto, *Scritti fascisti. Raccolti e pubblicati dal padre nel primo anniversario della morte 17 ottobre 1932*, Soc. Ed. “Il Lavoro Fascista”, Roma 1932, pp. XV-XVI).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Entrambe le citazioni in A. Volpicelli, *Dal parlamentarismo al corporativismo. Polemizzando con H. Kelsen*, in “Nuovi studi di diritto, economia e politica”, (II), 1929, n. 4, ma cit. da H. Kelsen, Id., *Parlamentarismo, democrazia e corporativismo*, a cura di M. G. Losano, Aragno, Torino 2012, rispettivamente p. 111, 112.

²² B. Spampanato, *Equazioni rivoluzionarie: dal bolscevismo al fascismo*, in “Critica Fascista”, (VIII), 1930, 15 aprile, n. 8, p. 154.

1940 era Carlo Curcio a formulare la domanda retorica: «Chi può dire che il popolo è fuori dello stato fascista? La teoria fascista sublima la partecipazione del popolo alla esistenza e al progresso dello stato, afferma essere il popolo il creatore, l'artefice dello stato. [...] Il Fascismo è anti-democratico, nettamente e fermamente, per quanto si attiene ai miti, alle degenerazioni, alle debolezze della democrazia». E tuttavia l'esperienza storica dimostrava ormai che quella fascista poteva «considerarsi come la nuova, efficace, concreta democrazia»²³. Il fascismo, inoltre, era da considerarsi democratico anche perché in Italia si era verificato «il peggio dell'esperienza democratica», considerato l'appiattimento della democrazia sull'elettoralismo:

«il grosso del paese non sentì allora e non sentì dopo, se non per l'immediato interesse elettorale, l'influenza intrinseca della democrazia. Il suffragio [...] se valse ad accentuare il metodo democratico, non portò certo le masse verso i partiti democratici. [...] la democrazia [...] aveva perduto o forse non aveva mai avuto in Italia motivi veramente energici, dinamici, rivoluzionari. [...] [La democrazia], come tale e cioè come programma, già alla vigilia della guerra era povera cosa. [...] Nel dopoguerra, frantumate tutte le ideologie, la stessa democrazia italiana, quando non fu programma astratto di solitari, fu conventicola di pochi uomini, in dissenso tra loro»²⁴.

Curcio ribadiva così alcuni punti forti della visione fascista della storia d'Italia postunitaria: il fascismo era da considerarsi una forma particolarmente accentuata di democrazia perché aveva finalmente introdotto le masse nello Stato; e questo costituiva il tassello tra i più qualificanti del mosaico rivoluzionario fascista in forza del fatto che le masse, fino ad allora estranee allo Stato liberale, erano state organizzate.

²³ Entrambe le citazioni in C. Curcio, *Democrazia*, in Partito Nazionale Fascista (a cura di), *Dizionario di politica*, v. I, *A/D*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1940, p. 764. Ma così anche in Id., *Miti della politica. Tre saggi sulla democrazia, sul socialismo e sul liberalismo con una introduzione intorno ai miti moderni ed una conclusione sull'utopia*, Cremonese, Roma 1940, p. 134.

²⁴ Id., *Miti della politica*, cit., p. 128.

Ma è il caso di soffermarsi sul filosofo Lorenzo Giusso, autore che abbiamo già incontrato, nonché su uno dei più raffinati giuristi del regime, Sergio Panunzio, per verificare come quella sulla «democrazia» fascista era una discussione che non lasciava insensibili i settori più disparati del regime.

Anche se il suo testo sulle *Dittature democratiche dell'Italia* era pubblicato nel 1928, una *Nota finale* avvertiva che era stato steso nel 1924 – probabilmente prima del delitto Matteotti, visto che non ci sono riferimenti a questa vicenda e alla crisi politica e istituzionale che ne era seguita – quando «la Rivoluzione d'Ottobre era allora in costruzione»²⁵. Ritorniamo più avanti su altre posizioni di Giusso; per ora, è il caso di limitarci al suo giudizio sul rapporto democrazia-fascismo. Che il fascismo fosse ostile alla democrazia liberale, per Giusso non c'erano dubbi:

«La democrazia contrattualistica, universalistica, cosmopolita, è morta e seppellita [...] è morta la democrazia che innalzava al supremo potere il Parlamento e ne faceva l'arbitro dei destini nazionali. [...] questa democrazia favoleggiante un'utopistica universalizzazione del genere umano è stata sconfitta sul terreno della Storia»²⁶.

Ad avviso di Giusso, il fascismo aveva sconfitto non tanto la democrazia, quanto la visione universalistica di quest'ultima; col fascismo «un'altra democrazia nasce oggi in Italia», una «nuova democrazia [che] ha rinunciato ad abbracciare l'Umanità per stringere la realtà vivente della Nazione, [una] democrazia nazionale»²⁷. Gli antecedenti storici di questa nuova idea di democrazia erano da rintracciare in Gioberti e Mazzini, «agli antipodi entrambi della democrazia giacobina [...] in antitesi al cosmopolitismo cui sempre mirò la Rivoluzione francese proclamarono alta e forte la realtà delle patrie»²⁸. Dunque, Giusso scindeva universalismo e democrazia; e la conseguenza di questa scissione era che ogni

²⁵ L. Giusso, *Le dittature democratiche dell'Italia*, Alpes, Milano 1928, p. 278.

²⁶ *Ivi*, pp. 274-5.

²⁷ Entrambe le citazioni in *ivi*, p. 275.

²⁸ *Ibidem*.

nazione elaborava un proprio concetto di democrazia: nel caso del fascismo, la democrazia per la nazione «non si pasce di dottrine universalistiche, ma accentrata e autoritaria, approfonda le sue basi nei vasti strati del popolo; [...] questa democrazia non adora l'idolo astratto del suffragio. Ma concepisce la nazione come un corpo vivente, che ha una sua volontà, una sua morale, una sua organica solidarietà»²⁹. Giusso deduceva la sua critica dell'universalismo dalla vicenda della guerra, che «ha sbarrato la strada agli ideali della Rivoluzione francese ed ha concluso irreparabilmente l'era pacifica della civiltà democratica»³⁰. Se c'era una lezione da trarre dalla guerra era che «lo Spirito del mondo si è rifranto nei vari spiriti nazionali»; anzi, ribadiva Giusso, «lo Spirito 'europeo' si è rifranto negli spiriti nazionali; la Ragione universale si è rifranta negli spiriti individuali»³¹. Se la democrazia liberale prebellica si basava su un respiro universalistico dettato dalla Ragione, con la guerra questo universalismo aveva dichiarato la propria crisi, con la conseguenza, tra l'altro, che erano ormai declinabili forme di democrazia differenti da quella liberale.

Qui non interessa tanto verificare le fonti da cui Giusso attingeva la sua critica dell'universalismo (probabilmente, due delle fonti privilegiate erano Nietzsche, ma soprattutto Louis Rougier, del quale aveva curato la traduzione di un volume³²), quanto sottolineare come il filosofo, non senza una dose di originalità, valutasse la guerra quale vicenda che aveva decretato la crisi dei valori universalistici e umanitari. A questo punto, la parola passava alle nazioni e alla capacità dei singoli spiriti e culture

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 276.

³¹ *Ibidem*.

³² L. Rougier, *La mistica rivoluzionaria* (1826), Alpes, Milano 1928, con un saggio introduttivo di L. Giusso, *Un critico della democrazia*, pp. 7-13. In questa sede, Giusso, basandosi proprio su Rougier, ribadiva pressoché tutte le sue posizioni: «il razionalismo non è soltanto un metodo filosofico, ma un sistema politico» (p. 10), per cui il «dogma democratico si irradia come conseguenza inevitabile, del dogma razionalista» (p. 11). Al contrario, il fascismo «abbatte le vecchie tavole della democrazia, con i suoi vangeli umanitari e le sue pastorali prospettive di abbracciamento e di felicità universale» (pp. 7-8).

nazionali di elaborare una propria visione della democrazia; e questo compito, nel caso italiano, se l'era assunto il fascismo.

Nel caso di Panunzio, la contrapposizione fra la democrazia liberale e la democrazia fascista risultava così delineata: la prima era «astratta, individualistica, ugualitaria e proporzionalistica», mentre quella fascista si presentava come una «democrazia organica, gerarchica e autoritaria»³³. Non era particolarmente originale la definizione del giurista fascista, perché questi non faceva che riprendere, e quasi parafrasare, la definizione fornita, quasi un decennio prima, da Mussolini alla Camera dei Deputati nel famoso *Discorso dell'Ascensione*. In quell'occasione, Mussolini aveva avuto modo di osservare che lo Stato fascista «si esprime in una democrazia accentrata, organizzata, unitaria»³⁴. La «democrazia» fascista per Panunzio significava certamente il coinvolgimento delle masse nella politica; ma la sua «organicità» e il suo «autoritarismo» consistevano nella necessità di eliminare le contrapposizioni e le divisioni che avevano caratterizzato le democrazie liberali: la «democrazia» fascista, insomma, era autoritaria perché avallava decisioni politiche prese in istanze diverse dal dibattito pubblico e di massa.

Sia in Giusso che in Panunzio emergeva, sia pure con argomentazioni differenti, il problema di come giudicare il fascismo al potere – quasi di storicizzarlo, soprattutto nel caso di Giusso –, rivendicando come il regime costituisse certo una novità rispetto alle precedenti formule politiche, ma teneva comunque conto della necessità di far partecipare le masse alla politica. Per i due intellettuali, la differenza con la democrazia liberale era che, mentre in questa la democrazia era una procedura di governo e di decisione, per Giusso e Panunzio – soprattutto per quest'ultimo – la democrazia si declinava come progetto di organizzazione dall'alto del consenso delle masse nei confronti di decisioni già prese dai governanti.

³³ S. Panunzio, *Democrazia sterile*, in “Critica Fascista”, (XIV), 1936, 1 marzo, n. 9, p. 132.

³⁴ B. Mussolini, *Il discorso dell'Ascensione*, in Id., *Scritti e discorsi*, v. VI, *Dal 1927 al 1928*, Hoepli, Milano 1934, p. 77.

1.2. La “democrazia” fascista fra autonomia e primato della politica

A conferma che il dibattito sulla «democrazia» fascista, su cui aveva insistito Libero Merlino, sarebbe proseguito negli anni del regime, rivelando come per il fascismo quello dell'organizzazione-mobilizzazione delle masse costituisse un problema decisivo, erano gli interventi di Edgardo Sulis e Carlo Ravasio. Per quest'ultimo,

«La rivoluzione francese non ha posto affatto il governo nelle mani del popolo, essa si è limitata a toglierlo all'aristocrazia per passarlo alla borghesia. C'è stato un cambio di guardia nell'89, più che una Rivoluzione; al contrario del sistema politico-sociale uscito dalla Rivoluzione francese, quello fascista era lo “stato di popolo, di tutto il popolo”. Ecco la vera democrazia!»³⁵.

Se con le rivoluzioni precedenti si era verificata la sostituzione di una classe con l'altra, allora quella fascista era, per Edgardo Sulis, una rivoluzione totalmente differente. Così Sulis: assodato che col fascismo era caduto «il mito della rappresentanza che è stato il sensale storico tra il popolo e il suo comando», l'obiettivo era quello di «dare vita a una aristocrazia sempre rinnovata che impedisca il formarsi di una classe dirigente come classe, seduta ad ostacolo tra il vero comando e il popolo»³⁶.

Ma ancor più acuto di Sulis era stato, negli anni precedenti, Angelo Oliviero Olivetti, ex-teorico del sindacalismo rivoluzionario, e dunque ottimo conoscitore della critica soreliana all'ideologia borghese del Progresso³⁷. Olivetti collegava la Rivoluzione francese all'affermarsi del capitalismo, rivendicando al fascismo la rottura del vecchio paradigma che

³⁵ Entrambe le citazioni in C. Ravasio, *Epitaffio all'89*, in “Il Popolo d'Italia”, 7 gennaio 1937.

³⁶ E. Sulis, *Una decadenza*, in “Il Popolo d'Italia” 9 aprile 1937 (sul dibattito fascista sulla Rivoluzione francese, molti spunti in A. De Francesco, *Mito e storiografia della “Grande rivoluzione”. La Rivoluzione francese nella cultura politica italiana del '900*, Guida, Napoli 2006, in particolare pp. 185 sgg.).

³⁷ Sull'itinerario teorico-politico di Olivetti, cfr. F. Perfetti, *Introduzione*, a A. O. Olivetti, *Dal sindacalismo rivoluzionario al corporativismo*, Bonacci, Roma 1984, pp. 11-124.

leggeva una rivoluzione come una tappa fondamentale nell'affermarsi del Progresso. Ad avviso di Olivetti, «il fascismo è la prima rivoluzione contro la mentalità progressista borghese, che aveva trionfato in pieno con la rivoluzione capitalista dell'89»³⁸. È da rilevare che questa era una posizione corrente negli ambienti della cultura politica fascista, specie nei settori più sensibili al discorso rivoluzionario: nel 1940 sarebbe stato Augusto De Marsanich a sostenere che il 1789 «significa la potenza di una classe, [...] la potenza e la gloria del capitalismo»³⁹.

Si vedrà più avanti come Mazzini fosse arruolato nella galleria dei padri fondatori del fascismo, fino ad essere «eroicizzato»⁴⁰. Per ora è sufficiente osservare come, discutendo del rivoluzionario genovese, sul “Regime Fascista” di Farinacci si osservava che una delle novità del pensiero politico mazziniano era consistita nell'aver intuito, ben prima di Marx, che «le rivoluzioni del passato – compresa la rivoluzione francese – non erano state altro che mezzi per il dominio e il trionfo di una classe»⁴¹.

Prima di proseguire nella ricostruzione di questo dibattito, conviene indugiare sulla posizione di Sulis e di Olivetti. Li scegliamo per diversi motivi, a cominciare dal fatto che essi tradivano come per il fascismo fosse necessario confrontarsi con il 1789⁴², non foss'altro che per chiarire meglio il loro universo ideologico. Accanto a questo motivo, è da rilevare non solo che si ha la conferma che, soprattutto nei settori rivoluzionari

³⁸ A. O. Olivetti, *Carattere rivoluzionario del Fascismo*, in “Educazione fascista”, (VII), 1929, dicembre, n. 12, p. 75.

³⁹ A. De Marsanich, *Civiltà di masse*, Vallecchi, Firenze 1940, ma cit. da R. De Felice (a cura di), *Autobiografia del fascismo*, Minerva Italica, Bergamo-Bari-Firenze-Messina-Milano-Roma 1978, p. 460 (nella ristampa del volume di De Felice, Einaudi, Torino 2019, la citazione è a p. 376).

⁴⁰ Così G. Turi, *Il fascismo e il consenso degli intellettuali*, Il Mulino, Bologna 1980, p. 257.

⁴¹ P. Pantaleo, *Il Risorgimento e la Carta del Lavoro*, in “Il Regime Fascista”, 21 aprile 1932, p. 3.

⁴² Cfr. M. Baioni, *Risorgimento in camicia nera. Studi, istituzioni, musei nell'Italia fascista*, Comitato di Torino dell'Istituto per la storia del Risorgimento italiano-Carocci, Torino 2006.

del regime, in cui sia Sulis che Olivetti possono essere collocati, anche se con motivazioni differenti, gli esercizi di comparazione con le rivoluzioni precedenti costituivano una metafora per rivendicare il carattere rivoluzionario del fascismo; ma con Sulis ed Olivetti si precisava la rivendicazione di quella che i fascisti consideravano la specificità della loro rivoluzione rispetto alle precedenti. Queste, a cominciare dal 1789, per non dire del 1917 bolscevico, erano state rivoluzioni promosse da una singola classe sociale, e dunque si erano concluse con la conquista del potere politico da parte della classe che aveva promosso la rottura rivoluzionaria, escludendo tutte le altre classi; erano state, insomma, rivoluzioni parziali e incomplete. Il fascismo, al contrario, era stata sia una rivoluzione cui avevano contribuito classi differenti, sia una rivoluzione che, in virtù di quest'interclassismo, si era caratterizzata per il suo carattere eminentemente politico, nel senso che il regime cui aveva dato vita riusciva a trascendere dalle sollecitazioni e dalle domande settoriali delle varie classi sociali.

Su questo punto entrambi gli autori potevano far valere non tanto il principio rigorosamente interclassista di «nazione», quanto il fatto che non era storicamente più possibile parlare dell'esistenza delle classi sociali nel regime fascista, appunto perché quella fascista non era stata una rivoluzione di classe. Così, se per Carlo Curcio, «il nostro regime è [...] prevalentemente regime del lavoro» perché «oggi in realtà non esistono più classi reiette; i diseredati hanno avuto anch'essi una fortuna, e cioè uno stato civile»⁴³, sempre Olivetti riprendeva una sua posizione avanzata già nel 1919 e questa volta applicata allo Stato fascista: quest'ultimo, proprio perché era corporativo, «non [era] più classistico»⁴⁴. Nel 1940, a

⁴³ Entrambe le citazioni in C. Curcio, *Il 21 Aprile*, in "Università Fascista", (II), 1931, marzo-aprile, n. 3-4, rispettivamente p. 52, 53.

⁴⁴ O. Olivetti, *Il Partito*, in "Università Fascista", (II), 1930-1931, dicembre-gennaio, n. 1, p. 33. Accusando il governo dei *soviet* di «non distrugge[re] la società capitalistica, ma di [avere] sostitu[it]o una nuova borghesia a quella antica» (Id., *Bolscevismo, comunismo e sindacalismo*, Editrice "Rivista nazionale", Milano 1919, p. 53), Olivetti scriveva che «in una vera rivoluzione sociale non possono più esistere classi» (*ivi*, p. 61); al contrario, il bolscevismo

guerra mondiale già scoppiata, Simone Malvagna, un dottrinario certamente di secondo piano rispetto a un Curcio o a un Olivetti, ma pur sempre collaboratore dell'ufficiale *Dizionario di politica*, rivendicava il carattere aclassista del regime. Ad avviso di Malvagna, «il fascismo respinge il concetto di classe così come l'avevano concepito le dottrine precedenti. [...] Il regime fascista è il regime di una sola classe: quella dei produttori. [...] in questo movimento le classi risultano scomparse o almeno ridotte a pure categorie economiche»⁴⁵. Non del tutto diversa era la posizione dell'intellettuale tradizionalista Giuseppe Attilio Fanelli, con la differenza che, al contrario dei vari Olivetti, Fanelli spostava la prova dell'inesistenza delle classi dalla corporazione al partito: questo era ormai una «classe [...] costituita in un partito»⁴⁶. Come a dire che, ad avviso di Fanelli, il PNF, essendo un partito rivoluzionario interclassista, aveva dissolto tutte le altre classi tradizionali, dando vita a una specie di classe-partito.

Ma, oltre ai dottrinari, questa era una posizione presente anche nei gerarchi, a conferma che questa convinzione costituiva uno dei punti forti del regime. Farinacci per tutti:

«Nelle nostre originarie squadre d'azione erano rappresentate tutte quelle classi sociali che si sentivano saldamente congiunte, in unità di pensiero e di fini, dalla ragione superiore della Patria, della sua esistenza, del suo ulteriore

«è un'olla potrida di mal digesto marxismo, di giacobinismo borghese, di ideologismo arbitrario» (*ivi*, p. 63. Ma in tal senso anche in Id., *Italia e Russia*, in "Il Popolo d'Italia", 19 agosto 1925, ma cit. nella Sezione antologica da Id., *Dal sindacalismo rivoluzionario al corporativismo*, cit., p. 295).

⁴⁵ S. Malvagna, *Tramonto delle ideologie. Appunti per una critica delle dottrine politiche dell'Ottocento*, Società Editrice del Libro Italiano, Roma 1940, pp. 133-4.

⁴⁶ G. A. Fanelli, *Vigliaccheria del XX secolo*, Biblioteca del Secolo fascista, Roma 1933, p. 118. Su Fanelli, vedi F. Perfetti, *Fascismo monarchico. I paladini della monarchia assoluta fra integralismo e dissidenza*, Bonacci, Roma 1988.

sviluppo, della sua ascensione e non una classe sola pavida per la sorte dei suoi interessi»⁴⁷.

Si trattava di posizioni che – come nel caso di un Farinacci, tra i maggiori esponenti dello squadrismo agrario – miravano a occultare il carattere classista dello squadrismo, prima che del regime? Intanto, per quanto riguardava Olivetti veniva delineato un progetto di società post-classista, e dunque post-borghese, quasi a voler confermare il giudizio di Emil Lederer, con la differenza sostanziale che mentre per il sociologo tedesco, il quale aveva come laboratorio la Germania nazista, «il fascismo distrugge la società quale la storia l’ha conosciuta e mira a dissolverla in una folla»⁴⁸, per Olivetti le classi non esistevano più, essendo state diluite nella sintesi corporativa: come a dire che la scelta corporativa era la conseguenza logica e storica di una rivoluzione che aveva trasceso le appartenenze di classe.

Viene da osservare che il carattere rivoluzionario che il fascismo rivendicava implicava la convinzione che alla rivoluzione avevano partecipato le masse e che queste ultime avevano caratterizzato la vicenda dello squadrismo, del quale si negava quindi la manifesta vocazione classista. Ciò che però interessa soprattutto rilevare è che, in particolare in Sulis, si teorizzava una specie di «autonomia del politico» in versione fascista, un atteggiamento che avremo occasione di registrare in diversi altri intellettuali del regime: la rivoluzione fascista era riuscita vittoriosa perché con essa la politica si era assunta il compito di emanciparsi dalla prospettiva limitata che caratterizzava la domanda delle diverse classi sociali. Questo significava che il fascismo funzionava da regime totalitario perché la politica era scissa dalle diverse dinamiche tra le classi sociali; il potere totalitario del regime si poneva non tanto come mediatore fra le spinte e le domande provenienti dalle classi sociali, quanto come una dimensione decisionale emancipata dalle sollecitazioni di queste.

⁴⁷ [Anonimo, ma attribuibile a R. Farinacci], *La Guardia della Rivoluzione*, in “Il Regime Fascista”, 1 febbraio 1933, p. 1.

⁴⁸ E. Lederer, *Lo Stato delle masse. La minaccia di una società senza classi* (1940), Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 34.

La questione merita un approfondimento. In ambito storiografico, e senza ricorrere alla teoria del bonapartismo, questa situazione non era passata inosservata, considerato che De Felice aveva registrato «l'indipendenza progressiva del meccanismo della dittatura [...] dalle forze sociali che avevano contribuito alla sua creazione»⁴⁹. È il caso di aggiungere che ogni sistema politico totalitario presenta spesso un grado più o meno ampio di autonomia della politica dalla società in forza della sua ideologia. Come a dire che s'interrompe la circolazione delle sollecitazioni fra società e politica, almeno la circolazione in senso ascendente: se in ambiente politico pluralista era stata la società – e dunque le classi sociali che la componevano – a sollecitare con le sue domande e aspirazioni la politica, in ambiente politico totalitario le sollecitazioni della società, pur persistendo, erano selezionate e rielaborate, tenendo presenti gli obiettivi che l'ideologia si era assegnati. Ideologia e decisione erano tutt'uno, nel senso che ogni universo ideologico prevedeva decisioni da prendere per realizzare i propri obiettivi. In caso contrario, non solo l'ideologia totalitaria avrebbe fallito nei suoi obiettivi, ma si sarebbe ritornati alla situazione caotica del pluralismo liberale.

L'autonomia della politica in chiave fascista significava che la politica si era stabilita su un piano che la logica delle singole classi sociali non poteva conseguire. In altri termini, si era in presenza di una specie di proprietà transitiva: siccome lo squadristo era stato un movimento espresso da diverse classi sociali, e in cui contava l'«Idea» – sempre Farinacci per tutti: «L'arma materiale [degli squadristi] contava ben poco: avevano valore l'anima, lo spirito, la fede dei giovani che accorrevano sotto i gagliardetti e che si consacravano all'Idea»⁵⁰ –, quella fascista era stata una rivoluzione che, non potendo assecondare le sollecitazioni e le domande di

⁴⁹ R. De Felice, *Il fascismo italiano e le classi medie*, in S. U. Larsen, B. Hagtvet, J. P. Myklebust (a cura di), *I fascisti. Le radici e le cause di un fenomeno europeo* (1980), Ponte alle Grazie, Firenze 1996, p. 348. Ma per la presenza di questo tema nell'antifascismo non marxista, da Carlo Rosselli a Salvemini, v. E. Gentile, *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*, 1^a ed. 1995, ma cit. dalla n. ed., Carocci, Roma 2008, p. 47.

⁵⁰ R. Farinacci, *La guardia della rivoluzione*, cit.

una sola classe, aveva delegato alle supreme ragioni della politica il compito di governare la società: il che significava che la politica fascista, in forza di una delega quasi estorta alla società ricorrendo allo squadristico, aveva annullato le specificità delle differenti classi sociali. In conclusione: per i vari Olivetti, Sulis e Farinacci, il fascismo, essendo un movimento la cui caratteristica consisteva nell'aver dato vita alla prima rivoluzione nella storia estranea a logiche di classe, non poteva che porre capo a un regime fondato sull'autonomia della politica dalla società. Ma torniamo alle discussioni fasciste sulla democrazia.

Qualche eco delle discussioni sulla «democrazia» fascista, il 1789 ecc. si era avuta in occasione del plebiscito del 1929; e si trattava di un'eco comprensibile, considerato che qualche aspetto del tutto formale sembrava richiamare le procedure elettorali in un sistema politico liberale. Era l'ex-nazionalista Roberto Forges Davanzati a differenziare il plebiscito del 1929 dalle elezioni politiche in età liberale. Intanto, quello promosso dal regime si «ricongiunge direttamente [...] ai plebisciti del Risorgimento, che segnarono successivamente le tappe dell'unità d'Italia». Il plebiscito fascista rivelava il clima di disciplina che caratterizzava la nazione, nonché di adesione convinta degli italiani al regime. Al contrario delle elezioni in età liberale, in questo plebiscito «non c'è quella torbida aria di sbornia che seguiva sempre le elezioni di un tempo, fragorose, limacciose, cariche di urla, di strepiti, coi fiati corrotti di promesse e di vino rosso, talvolta striate di sangue. [...] La Nazione, subito dopo le elezioni, si ritrovava smarrita, preoccupata e incerta». In occasione del plebiscito, invece, l'Italia fascista si era presentata «tutta piena della forza sana di quest'atto di lineare coscienza e di fede»⁵¹.

Forges Davanzati non interveniva sulla questione teorico-politica della possibilità di una «democrazia» fascista. In ogni caso, la comparazione fra il plebiscito fascista e le elezioni politiche in età liberale – una comparazione a tutto svantaggio di queste ultime – sbarrava la strada a qualsiasi riflessione su un'eventuale «democrazia» di marca fascista. Se si tiene presente che, in quanto proveniente dalle prime file di teorici del

⁵¹ Tutte le citazioni in r. f.d. [R. Forges Davanzati], *Italia una*, in “La Tribuna”, 26 marzo 1929.

nazionalismo già in età liberale, le posizioni di Forges Davanzati si erano sempre caratterizzate come decisamente ostili alle procedure democratiche ed elettorali in genere, questa posizione di ostilità non poteva sorprendere.

Proiettato nell'ambiente del fascismo di periferia, ancora legato alla tradizione e ai ricordi del periodo squadrista, nonché poco aduso alle discussioni dottrinarie sviluppate su "Gerarchia", su "Critica Fascista" o su altri periodici del regime, il dibattito sulla «democrazia» fascista perdeva inevitabilmente lo smalto teorico-politico. Così, nel riassumere le posizioni avanzate su alcuni quotidiani, sull'organo della Federazione fascista di Pavia si formulava la domanda retorica se il fascismo fosse democratico, oppure «la parola 'democrazia' [...] dobbiamo finalmente sopprimerla anche nella definizione quando vogliamo riassumere la posizione del fascismo [...] con la stessa tranquillità ideologica con cui abbiamo annullato in pratica tutti i metodi tutte le gelose manifestazioni democratiche [...]»⁵². La risposta non residuava margini di dubbi: «Fascismo antidemocratico; nel senso tradizionale della parola»⁵².

Al "Popolo di Pavia" rispondeva il periodico dei fascisti novaresi, polemico nei confronti di chi rivelava «il passo cattedratico dei cercatori dell'abracadabra e [...] [i] distillatori della storia, tutta gente in perenne ricerca della parola turchina che, come una chiave magica, deve aprire la misteriosa porta della Verità Vera»⁵³. L'autore distingue fra la democrazia «come concetto ove al potere può partecipare ogni cittadino e democrazia come pratica politica, con la somma di tutti i suoi difetti e di tutte le sue degenerazioni»⁵⁴. La democrazia in quanto pratica era naturalmente da scartare; al contrario, della seconda era necessario prendere atto che verso di essa era «orientata la società moderna»⁵⁵. Di questa tendenza il fascismo aveva già preso atto; e la conseguenza era che, mentre

⁵² [Anonimo, ma attribuibile al direttore, Umberto Melani], *Fascismo democrazia o Fascismo antidemocrazia?*, in "Il Popolo di Pavia", 29 marzo 1929.

⁵³ e. r., *Il fascismo è vera democrazia ma ciò non ha importanza*, in "Italia giovane", 6 aprile 1929.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

il liberalismo si era sviluppato nella contrapposizione fra l'individuo e lo Stato, al punto che la valorizzazione del primo poteva spingersi fino al punto di contrapporsi allo Stato, ovvero di promuovere le lotte di classe, il fascismo «ha restituito all'idea democratica il suo vero significato [...] legando indissolubilmente il concetto dell'individuo a quello dello stato [...]. Il fascismo comprende, dunque, supera e stabilisce la democrazia»⁵⁶.

Naturalmente un'ermeneutica del sospetto sarebbe indotta a ritenere che nelle posizioni di coloro che discutevano della specificità di una «democrazia» fascista si celasse il tentativo degli intellettuali del regime e dei dirigenti periferici di respingere le accuse dell'antifascismo, specie quello di impostazione marxista, di essere, il regime totalitario fascista, una spietata dittatura di classe. In altri termini, per richiamare un'immagine di Silone, si soffocava il crudo linguaggio della realtà con un eccesso di parole⁵⁷?

Che settori del fascismo di provincia, come nei due casi che abbiamo richiamato, discutessero di «democrazia» rivela come soprattutto i fascisti che operavano sul territorio avvertissero il bisogno di coinvolgere le masse nelle procedure di politicizzazione e di mobilitazione. Il fascismo di provincia, insomma, era il settore più sensibile al problema della valutazione del consenso delle masse verso il regime. A ben guardare, però, c'è un altro motivo che orientava quest'attenzione, e che così possiamo riassumere: il fascismo periferico era quello più sensibile alle discussioni sulla «democrazia» fascista, perché tradizionalmente più legato alle istanze e alla cultura politica movimentista e rivoluzionaria espressa quasi un decennio prima dallo squadristo. Non a caso, l'articolo del periodico novarese si chiudeva significativamente col ricordo di uno squadrista

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ «Il fascismo è riuscito, in modo accorto, a mascherare e a rendere irriconoscibile il condizionamento materiale e sociale del suo modo di agire. In ognuna delle sue fasi di sviluppo esso ha prodotto una ideologia appropriata, per tentare di soffocare il linguaggio non reprimibile dei fatti con profluvio di parole» (I. Silone, *Il fascismo. Origini e sviluppo* (1935), SugarCo, Carnago 1992, p. 315).

morto in un assalto, Ambrogio Martini, l'«illetterato, [...] martire fascista» che aveva scritto «col suo sangue il più alto trattato di saggezza politica»⁵⁸. Dunque, ancora una volta era ribadita la posizione che erano gli uomini d'azione a dettare i principi e la dottrina, non gli uomini di pensiero.

1.3. I fascisti davanti al 1789

Queste posizioni implicano un problema storiografico e teorico-politico. Intanto, il fascismo, nel momento in cui si presentava come una soluzione rivoluzionaria, necessariamente doveva confrontarsi con le rivoluzioni precedenti: assodato il rapporto antagonistico col '17 russo (che fosse «Roma e Mosca» oppure «Roma o Mosca», il '17 russo rimaneva sempre una rottura meramente materialistica) restava da stabilire quello con l'89 francese. Il che significava: come giustificare storicamente una rivoluzione, quella fascista, a fronte di una rivoluzione, quella francese, verificatasi in precedenza?

Abbiamo già visto che per Del Noce quello dell'interpretazione della Rivoluzione francese era stato il problema fondamentale delle visioni della Storia nel XIX secolo; e in effetti, da Maistre a Hegel e Comte quella di riflettere sull'89 è una questione ricorrente; e lo è ancor di più nel pensiero rivoluzionario, sol che si pensi a Marx e, come si è osservato in precedenza, a Kropotkin. È appena da rilevare che quello di Del Noce non era l'unico giudizio che sottolineava la centralità che la Rivoluzione francese ricopriva nelle varie filosofie della Storia del XIX secolo. La Arendt aveva indicato quello che, a suo avviso, aveva costituito il motivo di questa centralità:

«prima dell'apparizione delle filosofie della storia del XIX secolo, la filosofia era stata relativamente ai margini delle questioni degli affari umani, questo caos di cui non si poteva certo sperare di vedere sorgere un senso spirituale. Questo

⁵⁸ Entrambe le citazioni in e.r. *Il fascismo è vera democrazia ma ciò non ha importanza*, cit.

cambiò con l'avvento della Rivoluzione francese, perché parve allora, per la prima volta, che delle idee facessero la storia»⁵⁹.

Tuttavia, l'approccio al 1789 almeno nel caso fascista era ben differente da quello del XIX secolo: mentre in quest'ultimo caso si trattava di collocare e definire la Rivoluzione francese nel corso della Storia (essendo la prima rivoluzione continentale, mancava la vicenda da comparare), per i rivoluzionari fascisti – così come per i bolscevichi e i nazisti – si trattava di definire come la loro rivoluzione si ponesse rispetto alle precedenti. Viene da osservare che il motivo di questo confronto risiede nella constatazione che una rivoluzione scomunica e tende ad abolire l'altra – semmai rivendicando di averla compiutamente realizzata –, per giustificarsi storicamente; per dire meglio, una rivoluzione, per giustificarsi storicamente, necessita di giudicare negativamente le precedenti ovvero di rilevare quei limiti che giustificano la successiva rottura rivoluzionaria.

Nel caso del dibattito fascista, delle due, l'una: quella francese, come aveva rilevato Olivetti, non era stata un'effettiva rivoluzione, ma poco più che uno spostamento del potere da una classe all'altra, oppure bisognava custodire qualche risultato della rivoluzione precedente, però spostandolo in avanti e realizzando ciò che in quest'ultima era stato appena abbozzato, e dunque rilevandone tutti i limiti. È appena da rilevare che su questo giudizio avrebbero potuto convergere storici di orientamento marxista come Mathiez e i bolscevichi intenti a erigere statue a Robespierre dopo l'assalto al Palazzo d'inverno.

In ogni caso, nel dibattito fascista sulla democrazia, la Rivoluzione francese ecc. sembrava verificarsi un'oscillazione fra le due posizioni, ossia fra la posizione di coloro che negavano il valore rivoluzionario del 1789 e quelli che ne sottolineavano il carattere rivoluzionario, con l'obiettivo, come in Bottai e in altri teorici, di posizionare quella fascista nella galleria delle rivoluzioni moderne, per sottolinearne la specificità. Un altro intellettuale personalmente molto vicino a Mussolini, Spinetti, nel

⁵⁹ H. Arendt, *Les défis à l'éthique traditionnelle: en réponse à Michael Polanyi* (1960), in Id., *La révolution qui vient*, Payot, Paris 2018, (pp. 6-72), la citazione è a p. 266.

1936, in piena svolta totalitaria, non aveva esitato a riconoscere che il fascismo valorizzava «i grandi vantaggi recati agli uomini dalla rivoluzione dell'89»⁶⁰. Del resto, questa era stata una posizione già avanzata da Delcroix, quando aveva osservato che «la rivoluzione francese, che ingiustamente si appropriò il merito del vasto e profondo movimento di pensiero che l'aveva preceduta e determinata, [...] lasciò a noi delle conquiste che non possono più andare perdute perché fanno parte di quel patrimonio umano che non si aliena attraverso le età»⁶¹.

A favore della critica del 1789 si sarebbe schierato, a più riprese, una delle voci più rappresentative dei settori radicali del regime, il giurista Carlo Costamagna. Nell'ufficiale *Dizionario di politica*, il giurista, pur non facendo esplicito riferimento alla Rivoluzione francese, aveva stilato un vero e proprio atto d'accusa contro la modernità, sostenendo che «il metodo scientifico, che il cosiddetto pensiero moderno aveva dedotto dall'empirismo inglese o dal razionalismo francese, [...] portò a concepire la società come una nebulosa di atomi isolati, soggetti appena al gioco di combinazioni meccaniche»⁶².

Potremmo intendere queste discussioni sulla Rivoluzione francese e sulla democrazia come un mero esercizio accademico ovvero come un esempio della mancanza di una ideologia del regime fascista non del tutto definita⁶³? Le discussioni sulla democrazia tradivano quanto meno come

⁶⁰ G. A. Spinetti, *L'Europa verso la rivoluzione*, Edizioni di Novissima, Roma 1936, p. 87. Per altri aspetti del dibattito fascista sulla Rivoluzione francese, v. A. Tarquini, *Storia della cultura fascista*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 141 sgg. Su Spinetti, notizie in R. Ben-Ghiat, *La cultura fascista*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 178; L. La Rovere, *Storia dei GUF. Organizzazione, politica e miti della gioventù universitaria fascista 1919-1943*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, *ad indicem*; S. Duranti, *Lo spirito gregario. I gruppi universitari fascisti tra politica e propaganda (1930- 1940)*, Donzelli, Roma 2008, *ad indicem*.

⁶¹ C. Delcroix, *Un uomo e un popolo*, Vallecchi, Firenze 1928, p. 395.

⁶² C. Costamagna, *Associazione*, in Partito Nazionale Fascista (a cura di), *Dizionario di politica*, vol. I, *A/D*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1940, p. 217.

⁶³ Vedi, ad es., quanto scrive, sia pure non in riferimento al dibattito fascista sulla democrazia, A. Aquarone, *L'organizzazione dello Stato totalitario*, 1^a ed. 1965,

i fascisti fossero consapevoli che con la Rivoluzione francese fossero comparse sulla scena politica le masse; e che di questo dato storico-politico qualsiasi regime, soprattutto un regime che ambiva definirsi totalitario, doveva tenere conto. Il problema allora, come rilevavano Giovanni Gentile, Libero Merlino ecc., diveniva quello di dare vita a una «democrazia» differente da quella liberale: una *democrazia depluralizzata* in cui le masse fossero diversamente organizzate.

Questo ci rimanda, a sua volta, a un ulteriore problema, di cui qui possiamo anticipare un aspetto in attesa di vederlo più da vicino tra poco. In sede storiografica Giuseppe Galasso aveva avuto modo di osservare che «incerto rimase [...] il tratto populistico del regime («andare verso il popolo»), che pure sviluppò una politica sociale non priva di pregevoli novità, ma non conciliò mai davvero le idee di popolo e di nazione»⁶⁴. Nelle discussioni sulla «democrazia» fascista, così come in quelle sul 1789, – discussioni che si affacciavano a intermittenza sulle riviste del regime – possiamo pure vedere un'articolazione del populismo fascista, perché l'oggetto delle discussioni era pressoché unico: reperire i modi e le procedure della partecipazione delle masse alla politica.

La sollecitazione che i vari interventi sulla «democrazia» fascista lasciavano infatti trasparire era la necessità di tenere le masse in una situazione di mobilitazione permanente; ed era una mobilitazione che non solo sostituiva quella elettorale quale momento in cui si verificava la quantità e la qualità del consenso per il sistema politico (quella elettorale notoriamente era una procedura di verifica tipica del liberalismo), ma trasmetteva al fascista la sensazione di padroneggiare in prima persona i processi storici. Per il fascista valeva quanto denunciato da Rousseau per il liberalismo inglese: «Il popolo inglese crede bensì di essere libero, ma si sbaglia di grosso; non è tale che durante l'elezione dei membri del Parlamento: appena questi siano eletti, esso è schiavo, non è più niente»⁶⁵.

ma cit. dall'ed. Einaudi, Torino, 1978, t. I, p. 291.

⁶⁴ G. Galasso, *Storia della storiografia italiana. Un profilo*, Laterza, Roma-Bari 2017, p. 108.

⁶⁵ J.-J. Rousseau, *Del contratto sociale o principi del diritto politico*, in Id., *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972, p. 322.

Naturalmente, la «democrazia» fascista non prevedeva né pluralismo né momenti di decisione popolare, come nello schema di Rousseau, men che meno l'autonomia di movimento delle masse. Tuttavia, essa offriva a queste ultime la possibilità di calcare il teatro della Storia. Questo significava che l'atomizzazione degli individui aveva certamente preceduto il fascismo, così come qualsiasi altro movimento politico totalitario. A società liberale abbattuta e a regime totalitario instaurato l'individuo atomizzato non aveva più possibilità di esistere. Anzi, la «democrazia» fascista, quella che si esprimeva nelle organizzazioni di massa e nella mobilitazione permanente, diveniva l'antidoto all'atomizzazione: fino a quando gli uomini erano stati divisi e rinchiusi nella sfera del perseguimento del loro interesse individuale, avrebbero necessariamente dovuto subire le catastrofi della Storia; ora che erano stati finalmente organizzati in una forma di «dittatura democratica», per richiamare il concetto di Libero Merlino, gli uomini potevano essere presenti in maniera ben più incisiva sul teatro della Storia.

2. Spampanato, la «democrazia totalitaria» e le discussioni sul Risorgimento

2.1. Spampanato e la «democrazia totalitaria»

Per chiarire alcuni aspetti del dibattito sulla «democrazia» fascista, è il caso di soffermarsi su un autore, Bruno Spampanato, in genere trascurato, ma che ritornerà spesso nella nostra ricostruzione.

La prima definizione, quella di Spampanato, che in altra sede avrebbe definito «imperiale» la «democrazia» fascista⁶⁶, era nulla più che il consueto richiamo alle critiche alla democrazia liberale rivolte dal fascismo in tutte le sedi da almeno un quindicennio. Ad avviso di Spampanato, quella fascista era una «democrazia autoritaria» perché fondata su una forma di autonomia della politica dalle classi sociali, soprattutto dalle classi dirigenti borghesi; era una democrazia che, proprio perché fondata

⁶⁶ B. Spampanato, *Democrazia fascista*, Edizioni di «Politica Nuova», Roma 1933, p. 10.

su decisioni politiche promosse dallo Stato fascista, «è salvata dalla tirannide di uomini o di classi ed è preservata dall'anarchia dell'arbitrio e delle licenze con istituzioni armonicamente equilibrate sui principi di un'autorità inflessibile e assoluta dello Stato»⁶⁷; lo Stato fascista non era altro che «lo Stato popolare, lo stato democratico, di tutti, uscito dalla rivoluzione popolare e sempre più attrezzato dai rivoluzionari»⁶⁸. Era la posizione dell'autonomia della politica che abbiamo già visto, ad esempio, in Sulis: la «democrazia» fascista, per Spampanato, proprio perché promossa dall'alto, ossia dallo Stato, non solo risultava autonoma dalle classi, nel senso che nessuna di queste, men che meno la borghesia, era nelle condizioni storiche di orientarla, ma soprattutto perché evitava che potessero crearsi contrapposizioni politiche o sociali.

Ancora più chiaro Spampanato era stato in un saggio pubblicato l'anno precedente l'uscita della *Democrazia fascista*; e proprio in quel saggio aveva sviluppato un'analisi più puntuale, ricorrendo a una definizione che, come si vedrà, era molto innovativa. Ad avviso di Spampanato, era il momento di riconoscere che la modernità «esige uno Stato totalitario, che interessi tutti i cittadini, [...] che rappresenti effettivamente la loro vita [...]. La modernità vuole la democrazia»⁶⁹. Questa tendenza non era stata compresa dai liberali e neanche dai marxisti, essendo i *soviet* «un principio classista fondamentalmente antidemocratico»⁷⁰. Al contrario, la forza del fascismo era consistita nell'aver intuito questa tendenza della modernità alla democrazia, conferendo però, a questa tendenza, una curvatura totalitaria, considerato che il fascismo intendeva arrivare a una «democrazia totalitaria, organica, in cui il Popolo vive non per esercitare solamente un'attività politica, [...] ma per servire interamente su ogni terreno l'idea dello Stato [...]. Questa democrazia [...] sviluppa al massimo l'attività del cittadino»⁷¹. Il compito storico di Mussolini era

⁶⁷ *Ivi*, pp. 46-7 (ma vedi anche 11).

⁶⁸ *Id.*, *Idee e baionette*, Morano, Napoli 1933, p. 225 (ma vedi anche p. 22).

⁶⁹ *Id.*, *Popolo e Regime*, L. Cappelli, Bologna 1932, p. 39.

⁷⁰ *Ivi*, p. 43.

⁷¹ *Ivi*, p. 41. Ma in questo senso anche in *Id.*, *Discorsi al Popolo*, Morano, Napoli 1932, p. 14, 119; nonché in *Id.*, *Luci ed ombre del secolo*, Editrice Rispoli

stato quello di essersi presentato come l'«instauratore di una moderna democrazia totalitaria»⁷²; e il fascismo è da intendersi come il soggetto storico-politico che ha dato vita a una «democrazia integrale aclassista»⁷³, avendo promosso un sistema totalitario che «esclude una dittatura borghese, e di qualsiasi classe»⁷⁴. A rigore, l'Italia fascista aveva dato vita a un regime totalitario ben più completo e funzionale di quello presente nella Russia bolscevica, non solo perché in quest'ultimo caso le classi sociali esistevano ancora, mentre in Italia erano ormai state abolite, quanto perché «l'Italia dispone d'una capacità organizzativa, [...] d'una fede quasi lirica nel proprio avvenire, di un'assoluta disciplina delle masse, [...] di un'educazione morale dei giovani e dei lavoratori non raggiunta così organicamente neppure nella Russia sovietica»⁷⁵.

Beninteso, questa posizione del pubblicista napoletano non era da considerarsi particolarmente originale, perché egli non era l'unico intellettuale del regime a definire il fascismo una «democrazia totalitaria»; né questa definizione è da reputarsi come tema teorico-politico agitato dai settori populisti e di sinistra della cultura politica fascista. La definizione del fascismo come di una «democrazia totalitaria» ricorreva, ad esempio, anche in un giurista della statura di Carlo Costamagna; secondo il direttore del mensile “Lo Stato”, «Democrazia è il Governo Fascista [...] per l'attuazione dello Stato, cioè per l'integrazione del popolo nello Stato [...]. Ma il Fascismo è altresì una democrazia totalitaria aperta a tutti i settori della attività umana»⁷⁶. Questa era una definizione molto simile a quella di Spampanato. Tuttavia a Spampanato è il caso di riconoscere sia l'insistenza sul tema della «democrazia totalitaria» sia la capacità di sviluppare questo tema, utilizzandolo per collocare la specificità del fascismo all'interno della storia d'Italia postunitaria.

anonima, Napoli 1938, p. IX, 171, 213.

⁷² Id., *Democrazia fascista*, cit., p. 194.

⁷³ *Ivi*, p. 44 (ma così anche in Id., *Discorsi al Popolo*, cit., p. 100).

⁷⁴ *Ivi*, p. 52 (ma cfr. anche p. 96).

⁷⁵ Id., *Sguardo all'Europa*, Ed. Politica Nuova, Roma 1935, p. 65.

⁷⁶ C. Costamagna, *I principi generali della dottrina fascista dello Stato*, in “Università Fascista” (II), 1931, febbraio, n. 2, p. 19.

Non è questa la sede sia per indagare i motivi per cui non è stato molto problematizzato nella storiografia il dibattito fascista sulla «democrazia totalitaria»⁷⁷, sia per delineare un biografia, sia pure sommaria, di Spampanato, fascista della prima ora di provenienza nazionalista, impegnato in un'intensa attività giornalistica, nonché prolifico fondatore e direttore di riviste, esaltato dalla pubblicistica fascista, almeno nel periodo in cui era ancora scarsa la presenza di intellettuali fascisti, come un autore dal «temperamento in continuo sviluppo di pensiero e d'azione, cervello in continuo movimento»⁷⁸ ovvero, secondo Bottai, intellettuale dotato di uno «stato di coscienza lucidissimo, che si oppone all'esercizio di una disciplina opaca e diseducatrice»⁷⁹. Qui si può rilevare sia che non deve meravigliare come un *pamphletaire* incline alle polemiche (in *Democrazia fascista*, uno dei volumi che stiamo discutendo, non manca un intero capitolo di polemica contro il Vaticano e l'«Osservatore romano»⁸⁰) riesca a problematizzare un concetto, quello di «democrazia totalitaria», prima che diventi oggetto di appassionate discussioni nella scienza politica e nella storiografia esattamente un ventennio dopo, fermo restando che al nome non corrisponde il concetto, sia, infine, che non ci sembra colga nel segno l'osservazione di Nolte su un fascismo cui era mancata «la capacità di comprendere ed interpretare se stesso»⁸¹.

Prima di procedere nell'analisi delle posizioni di Spampanato, è il caso di aprire una parentesi su un problema storiografico. La capacità del fascismo di riflettere su sé stesso risultava, al contrario di quanto sostenuto da Nolte, largamente presente nelle componenti rivoluzionarie del regime: componenti di cui un pubblicista come Spampanato era uno degli

⁷⁷ Fra i pochi riferimenti, vedi L. Di Nucci, *Nel cantiere dello Stato fascista*, Carocci, Roma 2008, p. 16.

⁷⁸ Darioski [pseud. di D. Liski], *Bruno Spampanato*, in «Costruire» (I), 1926, agosto-settembre, n. 8, p. 30.

⁷⁹ G. Bottai, *Prefazione* a B. Spampanato, *Divenire fascista*, Edizioni «Gente Nuova», Napoli 1924, pp. VI-VII.

⁸⁰ B. Spampanato, *Democrazia fascista*, cit., pp. 111-184.

⁸¹ E. Nolte, *La crisi dei regimi liberali e i movimenti fascisti*, (1998, Costantino Marco, Lungro di Cosenza 2001, pp. 96-7.

esponenti più rappresentativi. Erano componenti forse minoritarie nei centri di decisione; ma, oltre che tutt'altro che isolate all'interno delle gerarchie politiche (che rifluissero o meno sotto la potente ala protettrice di un Bottai o di un Farinacci) – e perciò lontane da qualsiasi sospetto di eterodossia –, rivelavano comunque una notevole propensione nel suscitare vivaci dibattiti e discussioni, che poi inevitabilmente si riverberavano o almeno trovavano un'eco nei circuiti più elevati della classe dirigente fascista⁸². Queste capacità di riflessione trovavano la loro causa fondamentale proprio nelle posizioni rivoluzionarie. Per dire meglio: convinti che il compito storico del fascismo dovesse consistere nello spostamento sempre più avanti del processo rivoluzionario, e che dunque il 28 ottobre 1922 avesse costituito l'inizio di una rivoluzione *in progress*, i vari Spampinato rivelavano una più spiccata attitudine nella valorizzazione degli aspetti più innovativi e più originali del fascismo rispetto ai sistemi politici liberali, intuendo anche prima delle altre componenti politico-culturali del regime gli eventuali ostacoli che si frapponessero o che ostacolavano lo sviluppo del processo rivoluzionario.

Non è certo questa la sede per una comparazione fra i diversi gradi di un'eventuale pluralità delle posizioni interne presenti negli altri sistemi politici totalitari. In ogni caso, sul piano storiografico va quanto meno problematizzato un aspetto: se si riconosce che l'universo ideologico fascista costituiva il risultato di una confluenza di temi e atteggiamenti provenienti dalla sinistra e dalla destra, allora questa mistura, pur non ponendo capo a un pluralismo di posizioni che inevitabilmente sarebbero entrate in conflitto con l'ambiente politico totalitario, col principio del capo carismatico ecc., preservava comunque i vari fascisti rivoluzionari, quelli cioè più impegnati nelle discussioni dottrinarie, dall'essere coinvolti in eventuali notti dei lunghi coltelli, sia pure non truculente e

⁸² Cfr. G. Parlato, *La sinistra fascista. Storia di un progetto mancato*, Il Mulino, Bologna 2000; P. Buchignani, *La rivoluzione in camicia nera. Dalle origini al 25 luglio 1943*, Mondadori, Milano 2006; per un giudizio sintetico ma ampiamente condivisibile vedi anche Id., *Il Risorgimento nella cultura del fascismo rivoluzionario*, in Z. Ciuffoletti e S. Visciola (a cura di), *Risorgimento. Studi e riflessioni storiografiche*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2011, pp. 250 sgg.

sanguinarie come quella originale. Fuor di metafora, piuttosto che avventurarsi in discussioni su un carattere «morbido» o «debole» del totalitarismo fascista rispetto al nazismo e al bolscevismo, la discussione andrebbe focalizzata su un altro versante: rispetto agli altri regimi politici totalitari, dotati di una notevole rigidità ideologica sol che si pensi al bolscevismo dopo il 1924, come nel caso dello stalinismo, la confluenza nel fascismo di posizioni spesso tra loro conflittuali e antagonistiche garantiva spazi ideologici meno angusti di quelli presenti negli altri regimi totalitari. Allora, sembra opportuno riconoscere che era proprio il sincretismo ideologico fascista, con la sua commistione di tasselli teorico-politici provenienti dalla sinistra e dalla destra, ad autorizzare la presenza di posizioni rivoluzionarie accanto a quelle – certamente non solo di destra, ma ben più utili per la costruzione di un regime totalitario – dei vari Rocco e Federzoni ovvero di tradizionalisti alla Evola. I settori del fascismo rivoluzionario erano tali in virtù della loro domanda di intensificare ed accelerare il processo di costruzione della società totalitaria, attraverso una sempre più continua mobilitazione delle masse: una domanda tutt'altro che politicamente sospetta e antisistemica. Ma torniamo a Spampinato e al suo concetto di «democrazia totalitaria».

Se per Spampinato il fascismo era il primo caso storico di «democrazia totalitaria», per Talmon, com'è noto, la democrazia totalitaria aveva visto la luce nelle opere di alcuni *philosophes* radicali⁸³. Il *pamphletaire* Spampinato, nelle cui pagine pure non mancavano ricostruzioni storiche che a fatica conseguivano un livello divulgativo – soprattutto perché quasi tutti i suoi libri erano costituiti da articoli pubblicati in precedenza sulle riviste da lui dirette o che vedevano la sua collaborazione –, dava lezione di dottrina politica a esperti giuristi e, azzarderemmo, persino a

⁸³ J. L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), Il Mulino, Bologna 1967. Per la discussione storiografica e teorico-politica sull'opera di Talmon cfr. G. Gagliano, *La democrazia totalitaria. Messianismo e violenza rivoluzionaria nelle dottrine giacobine e marxiste*, Aracne, Roma 2014, p. 35 (alla n. 3 vedi un elenco di autori che avevano fatto ricorso al concetto prima di Talmon); A. Mulieri, *Democrazia totalitaria. Una storia controversa del governo popolare*, Donzelli, Roma 2019, e la ricca bibliografia *ivi* citata.

un pensatore della statura di Giovanni Gentile e ai suoi allievi. Anzi, nei confronti di alcuni settori di intellettuali del regime, dediti al «professoralismo», quelli che «negli atenei [...] avevano nidificato fin dal 1860»⁸⁴, per poi rivelare atteggiamenti trasformistici, aderendo al fascismo, Spampanato ricorreva a giudizi molto duri («Noi ricominciamo a combatterli, perché sono i nostri nemici»⁸⁵), che tradivano le origini squadriste e movimentiste del suo impegno politico. Insomma, con le dovute proporzioni, Spampanato assumeva l'atteggiamento beffardo e al tempo stesso battagliero di uno Schopenhauer, con la differenza che se quest'ultimo riservava i suoi sarcasmi ai compassati professori di filosofia e ai filosofi idealisti, Spampanato polemizzava con i professori e i filosofi fascisti, in particolare con coloro che producevano teoria dalle cattedre della pur sempre fascistissima Facoltà di Scienze politiche di Perugia⁸⁶, confermando una tendenza tipica dell'ambiente degli intellettuali fascisti: scrutare con diffidenza il fascismo di terzi, a partire dall'autoproporsi quali custodi dell'ortodossia ideologica⁸⁷. Nel caso di Spampanato l'originalità

⁸⁴ Entrambe le citazioni in B. Spampanato, *Popolo e Regime*, cit., rispettivamente, p. 8, 10. Ma in generale sono da vedere tutte le pagine della "Prefazione", pp. 7-15.

⁸⁵ *Ivi*, p. 12. (Ma con lo stesso tono polemico in Id., *Discorsi al Popolo*, cit., p. 9, 12-3, 74, 91).

⁸⁶ «Non so se da una pedana di finto noce si guardi meglio il panorama del proprio Paese; non so, perché non l'ho mai salita, né ho mai insegnato cultura fascista e discipline politiche non dico nell'Umbria naturalmente verde ma neppure a una cassetta d'avviamento» (Id., *Popolo e Regime*, cit., p. 7). Ma vedi anche quanto scrive in Id., *Idee e baionette*, Morano, Napoli 1933, pp. 466-7. Sulla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Perugia voluta dal fascismo, vedi L. Di Nucci, *Il mito della "Oxford fascista". Immagine e realtà di Perugia tra le due guerre*, in Aa.Vv., *Mezzo secolo di urbanistica. Storia e società della Perugia contemporanea*, Protagon, Perugia 1993; Id., *La facoltà fascista di Scienze Politiche: origini e sviluppo*, in E. Bellini, a cura di, *Continuità e fratture nella storia delle Università italiane dalle origini all'età contemporanea*, Università degli studi, Dipartimento di Scienze Storiche, Perugia 2006, ma cit. da Id., *Nel cantiere dello Stato fascista*, cit., in part. pp. 70-3, 91-114.

⁸⁷ Su quest'atteggiamento, vedi le considerazioni di G. C. Marino, *L'autarchia*

teoricopolitica del *pamphletaire* dovrebbe derivare appunto dal suo movimentismo, ossia da un impegno politico che egli leggeva anche come un momento di rottura così radicale da inerire le stesse categorie politiche fino ad allora utilizzate. Ad esempio, secondo Spampanato, il totalitarismo fascista era «democratico» nel senso che aveva sanato la frattura fra masse e Stato che aveva caratterizzato la storia d'Italia. In proposito l'analisi di Spampanato sembrava riecheggiare qualche aspetto delle posizioni dei critici italiani dell'Italia risorgimentale e postunitaria (Gobetti, Gramsci ecc.) all'indomani dell'unità nazionale. «La nostra storia moderna s'era fatta al di fuori delle masse» e le minoranze che avevano prodotto il Risorgimento «eran costrette a separarsi bruscamente dalle masse»⁸⁸; all'indomani dell'unità nazionale, «il Popolo non era chiamato ancora a vivere sul primo piano dello Stato. Creato per lui lo Stato, dimenticarono di aprirgli la porta»⁸⁹; «L'amministrazione dello Stato s'era, sì, trasformata da paternalistica in parlamentare, [...] ma le masse restavan lontane o estranee per il Regime, che ne faceva solo oggetto supino del suo governo»⁹⁰.

2.2. L'introduzione delle masse nello Stato e la scissione fra Risorgimento e liberalismo

Naturalmente, Spampanato non era l'unico in ambito fascista a sostenere queste posizioni. La teoria che il fascismo avesse proceduto a sanare la scissione fra masse e Stato, quale elemento caratteristico del Risorgimento e dell'epoca liberale della storia d'Italia, era uno dei punti forti dell'universo ideologico fascista⁹¹. Non solo questa teoria tradiva la

della cultura. Intellettuali e fascismo negli anni trenta, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 75-6. Ma vedi, da ultimo, quanto scrive A. Tarquini, *Storia della cultura fascista*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 122.

⁸⁸ Entrambe le citazioni in B. Spampanato, *Luci ed ombre del secolo*, cit., p. 134.

⁸⁹ *Ivi*, p. 194.

⁹⁰ *Ivi*, p. 403.

⁹¹ Per una ricostruzione dell'atteggiamento fascista davanti al Risorgimento, oltre

convinzione fascista del ruolo decisivo che le masse erano chiamate a svolgere nella politica moderna, soprattutto per un regime che si definiva «democratico» e totalitario. Il dato altrettanto decisivo consisteva nel fatto che proprio l'eliminazione di questa scissione era richiamata dai fascisti quale prova nel presentarsi come una soluzione rivoluzionaria, avendo, il regime, modificato in profondità il modo con cui le masse si erano fino ad allora rapportate alla politica e allo Stato. Insomma, il fascismo, per un verso, superava i limiti del Risorgimento; per l'altro verso, superava anche il liberalismo perché le masse erano state finalmente introdotte nello Stato.

A farsi portavoce di queste convinzioni non erano solo pubblicisti di orientamento movimentista come i vari Spampanato, Libero Merlino, Sullis, ovvero personaggi minori come Ravasio. Questa linea politica era stata avanzata, già nel 1926 da Alfredo Rocco, intellettuale e politico estraneo a suggestioni rivoluzionarie, per di più in un'occasione politica e istituzionale, la discussione al Senato del disegno di legge che disciplinava i rapporti di lavoro, che caratterizzava la strategia fascista. Quel disegno di legge, osservava Rocco,

«segna in diritto, come era già avvenuto in fatto, il fallimento del metodo liberale, [...] che dava alle masse la libertà di muoversi senza limiti, ma le abbandonava poi contemporaneamente allo sfruttamento padronale da una parte, allo sfruttamento demagogico degli organizzatori socialisti dall'altra. Egualmente questa legge segna il fallimento del metodo democratico. Essa fa entrare finalmente le masse nella vita dello Stato; ma non alla maniera imperfetta e falsa della democrazia. La democrazia dava alle masse il voto, poneva quindi praticamente nelle loro mani le sorti dello Stato; ma le teneva fuori dello Stato, perché le abbandonava allo sfruttamento politico. Non era una maniera efficace e sana di far partecipare le masse alla vita dello Stato [...]. Il fascismo ha evitato i due errori;

agli autori e alla bibliografia ivi citata, vedi M. Baioni, *Risorgimento in camicia nera. Studi, istituzioni, musei nell'Italia fascista*, Comitato di Torino dell'Istituto per la storia del Risorgimento italiano-Carocci, Torino 2006; G. Parlato, *Risorgimento*, in V. De Grazia e S. Luzzato (a cura di), *Dizionario del fascismo*, volume secondo, *L-Z*, Einaudi, Torino 2003, pp. 516-8.

non già comprimendo le masse [...] ma facendole entrare in pieno nella vita della Nazione e dello Stato»⁹².

La convinzione che il fascismo avesse introdotto le masse nello Stato ineriva certamente il giudizio sulla «democrazia» fascista; ma coinvolgeva necessariamente la valutazione fascista sul Risorgimento, facendo in modo che il giudizio storico (positivo) su quest'ultimo fosse distinto dal giudizio storico (negativo) sull'epoca liberale. Come rapportarsi al Risorgimento, ossia cosa accettare di questo, e cosa respingere perché fosse mantenuto ben saldo il rifiuto dell'epoca liberale, così duramente giudicata da Rocco?

Oltre a Rocco e a Olivetti⁹³, qualche anno prima Carlo Delcroix aveva avuto occasione di osservare, in un volume agiografico sulla vita di Mussolini, che «purtroppo, il risorgimento era stato un dramma di eroi e di poeti nella indifferenza delle plebi»⁹⁴. E siccome, almeno su questo tema, quello di dare vita a un rapporto fra le masse e lo Stato ben più saldo, è difficile riconoscere a Spampanato e ai fascisti di sinistra un'originalità teorico-politica, è da rilevare che nel 1928 era stato sempre Delcroix ad avere anticipato il tema poi sviluppato dal pubblicitista napoletano:

«Il fascismo sta alla democrazia come il cattolicesimo al cristianesimo. [...] I protestanti che scambiano per fede una specie di bigotteria della ragione, accusano la cattedra di Pietro di falsificare e tradire il Vangelo [...]. Anche il fascismo ha a che fare con i suoi protestanti che gridano alla profanazione, quando esso parla in nome del popolo e promette di dar vita a una nuova, alla vera democrazia. Se per democrazia ha da intendersi organizzazione del popolo nello stato, facoltà del popolo di esprimere le proprie gerarchie, questa idea non fu storicamente avverata e il fascismo, che per primo tenta di farlo con un gigantesco sforzo, ha diritto di parlare in suo nome senza curarsi dei puritani che perdono

⁹² A. Rocco, *Sul disegno di legge "Disciplina giuridica dei rapporti collettivi del lavoro"* Senato del Regno, tornata dell'11 marzo 1926, ma cit. da Id., *Discorsi parlamentari*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 308.

⁹³ Per quanto riguarda l'analisi del Risorgimento sviluppata da A. O. Olivetti, vedi Parlato, *La sinistra fascista*, cit., p. 38.

⁹⁴ C. Delcroix, *Un uomo e un popolo*, cit., p. 30.

lo spirito per stare attaccati alla lettera di qualunque vangelo. [...] Il popolo, fatto sovrano, era stato di nome investito di tutte le autorità, ma di fatto non ne aveva avuta nessuna, essendo mancata la sua diretta e continua partecipazione alla vita dello stato [...]. Il fascismo ha accostato il popolo alla nazione per poterlo immettere nello stato»⁹⁵.

Il Risorgimento, secondo l'analisi di Delcroix, come rivoluzione tradita? Piuttosto, il Risorgimento come soluzione moderata e monarchica per evitare un'effettiva rivoluzione, quella proposta da Mazzini, più attenta a stabilire un rapporto positivo delle masse con il nuovo Stato. Il grande merito di Mazzini consisteva nell'aver intuito, fra i primi in Italia, che le masse erano rimaste del tutto estranee al processo risorgimentale.

È il caso di osservare che questa lettura del Risorgimento quale processo che aveva visto l'estraneità delle masse presentava Mazzini alla stregua del traghettatore che permetteva di incrociare Alfredo Oriani. Nel caso della lettura fascista del Risorgimento quale soluzione politica che aveva estraniato le masse dallo Stato, la chiave di lettura era affidata a Oriani, quello che in sede storiografica è stato definito «padre nobile del movimento delle camicie nere»⁹⁶, in particolare alla *Lotta politica in Italia*, la sede in cui questi aveva osservato che «la rivoluzione italiana non poteva paragonarsi a nessuna vera rivoluzione popolare, né alla inglese, né alla olandese, né alla americana, né alla francese, né alla greca. L'Italia era essenzialmente monarchica»⁹⁷.

Sul “Regime Fascista” era stato il direttore, Farinacci, ad avallare il giudizio secondo cui le masse in epoca liberale erano rimaste estranee allo Stato. Per il ras di Cremona, nonché *leader* riconosciuto delle correnti rivoluzionarie del fascismo, questa situazione di estraneità si era riprodotta persino nel periodo della guerra; anzi, la guerra aveva agito da

⁹⁵ *Ivi*, pp. 385-6.

⁹⁶ P. Buchignani, *Ribelli d'Italia. Il sogno della rivoluzione da Mazzini alle Brigate rosse*, Marsilio, Venezia 2017, p. 23.

⁹⁷ A. Oriani, *La lotta politica in Italia. Origini della lotta attuale (4761887)*, Cappelli, Bologna 1925, p. 27.

prova decisiva di questa estraneità: le masse si erano dimostrate indifferenti agli esiti della guerra perché fino ad allora erano estranee allo Stato:

«La grande e tremenda prova della guerra diede la sensazione esatta della psicologia delle masse lavoratrici. Esse erano chiamate a dare il sangue per fini che non conoscevano, per idealità che non sentivano. Non possiamo dunque stupirci se durante la preparazione dell'intervento e dopo, durante la guerra, si diceva che agli operai era indifferente la vittoria degli Imperi Centrali e la sconfitta dell'Italia, la e se dopo la guerra – rotta la disciplina – le masse ritornate dal fronte bestemmiassero la Patria e la Vittoria»⁹⁸.

Considerato che, com'è dato di vedere, la posizione di Spampanato risultava tutt'altro che isolata, intercettando anzi sollecitazioni e analisi correnti nella cultura politica del regime, è anche verisimile comunque che al pubblicista napoletano quella chiave di lettura – condivisa anche da un'autorità giuridico-politica della statura di Rocco – serviva per dimostrare che non solo il fascismo aveva combattuto e debellato un regime di falso pluralismo, lo Stato postunitario, incapace, come tutti i regimi liberali, di legare le masse allo Stato, ma che ogni democrazia, per essere effettivamente tale, doveva essere totalitaria, cioè coinvolgere tutti i settori delle masse nella politica: come a dire che gli Stati liberali e democratici, se paragonati al regime fascista, costituivano un esempio storico di falsa democrazia⁹⁹.

A Spampanato un concetto come quello di «democrazia totalitaria» era utile per segnare lo scarto fra l'epoca pre-fascista, Risorgimento compreso, imputata di non essere riuscita a integrare le masse nello Stato, e il regime fascista medesimo. Ma questo significava una distinzione esplicita – rintracciabile anche in altri autori, come si vedrà – fra il Risorgimento e il liberalismo. Se il primo non poteva che essere giudicato in termini positivi, sia perché aveva promosso l'unità nazionale, sia perché aveva

⁹⁸ [Anonimo, ma attribuibile a R. Farinacci], *Natale di Roma*, in "Il Regime Fascista", 21 aprile 1932, p. 1.

⁹⁹ Su questo, vedi R. Vivarelli, *Fascismo e storia d'Italia*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 108.

visto sulla scena minoranze coraggiose di cui il fascismo si dichiarava erede, il secondo era invece da respingere. Anzi, per uno Spampanato, come per un Delcroix, il liberalismo aveva contrassegnato i limiti del Risorgimento: limiti che il fascismo aveva superato appunto con la costruzione di una «democrazia totalitaria».

L'integrazione delle masse nello Stato nel caso fascista era avvenuta eliminando qualsiasi differenza fra pubblico e privato, nonché politicizzando anche quest'ultima dimensione: «L'antiliberalismo dei Fasci si riflette in una nuova e originale concezione della socialità, per la quale l'individuo perde perfino nei dettagli della sua giornata l'autonomia assoluta, magari in maniera edonistica, ed è trascinato anche suo malgrado nell'orbita dello Stato»¹⁰⁰. Cos'era stato, il liberalismo, se non la «comoda dottrina dei timidi e dei deboli, che fermamente credertero [...] d'ignorare tutto»¹⁰¹? Col regime fascista la «democrazia» si faceva totalitaria sia perché le masse erano finalmente integrate nello Stato, sia perché era stata eliminata la scissione fra i valori politici (pubblici) e i valori morali (privati): «Noi vogliamo obbligare con una spartana, savonaroliana volontà di rivoluzionari ortodossi tutti gl'italiani a muoversi sullo sfondo unitario, anche morale, e specialmente morale del fascismo»¹⁰². Insomma, il fascismo, per Spampanato, prima di essere una costruzione politica e ideologica, era soprattutto una proposta morale; e proprio in quanto progetto che teneva ben stretto il rapporto fra politica e morale non poteva che avere una declinazione in senso totalitario.

Questo ci rimanda ad alcuni problemi storiografici. Intanto, si precipiterebbe in una considerazione di natura valoriale ed etico-politica, qualora si osservasse che, considerata la palese e sempre ribadita ostilità nei confronti del liberalismo, l'unica forma di rapporto tra masse e Stato di cui il fascismo disponeva riguardava appunto quella totalitaria. Procediamo allora a un preliminare esercizio linguistico, soprattutto in

¹⁰⁰ B. Spampanato, *Idee e baionette*, cit., p. 158.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 88.

¹⁰² *Ivi*, p. 159.

riferimento al «camuffamento populista» delle discussioni fasciste sulla «democrazia» del regime¹⁰³.

È chiaro che, nel caso fascista, l'aggettivo «totalitaria» prevaleva sul sostantivo, «democrazia». Prevaleva, ma non lo eliminava del tutto, almeno in questo senso: il problema dei fascisti – un problema, peraltro, comune a tutti i totalitarismi – era quello di rafforzare il sistema politico totalitario attraverso un consenso sempre più vasto delle masse: un consenso che poteva essere ottenuto a condizione di organizzarle e di mobilitarle; i fascisti erano consapevoli che un sistema totalitario poteva funzionare a condizione che le masse fossero organizzate. Su questo punto, la «democrazia totalitaria», secondo Spampanato, costituiva una novità perché quasi mai, nei decenni precedenti la storia della nazione, le masse erano state organizzate: l'unico momento di organizzazione di queste si era verificato in guerra, con l'organizzazione militare dei combattenti. Per i fascisti, l'epoca liberale era stata caratterizzata dall'estraneità delle masse allo Stato, appunto perché la classe dirigente liberale non aveva provveduto a organizzarle. In epoca fascista si era, invece, in «democrazia» perché le masse partecipavano alla politica, e vi partecipavano certamente su spinta dall'alto perché una spinta autonoma dal basso avrebbe precipitato nuovamente la società nel caos pluralistico della società liberale.

L'altro problema storiografico connesso alla definizione del fascismo come di una «democrazia totalitaria» avanzata da Spampanato è che è bene chiarire che non s'intende accusare Talmon di avere plagiato un pubblicista, Spampanato, di cui egli quasi sicuramente ignorava persino l'esistenza, essendo peraltro un autore di secondo piano rispetto a voci, come quelle di Giovanni Gentile, Panunzio, Rocco ecc., ben più prestigiose sotto l'aspetto intellettuale.

Già a proposito dell'ambiente intellettuale della Cambridge degli anni Trenta, Hobsbawm nelle sue memorie aveva fornito un ritratto impietoso, osservando che «rimaneva una scuola di buone maniere per

¹⁰³ Così G. C. Marino, *L'autarchia della cultura*, cit., p. 93. Ma per una critica del concetto di «democrazia totalitaria», v. G. Galasso, *Liberalismo e democrazia*, Salerno, Roma 2013, pp. 29-32.

giovanotti (e per un numero molto più esiguo di signorine)», al punto che l'università «rifiutava di riconoscere le scienze sociali»¹⁰⁴. Riteniamo probabile che l'ambiente intellettuale in cui Talmon si era formato, la *London School of Economics and Political Science*, fosse differente, non foss'altro che per l'indirizzo degli studi. Tuttavia, rimane da chiedersi, in sede storiografica, se l'ambiente degli studiosi anglosassoni in cui sarebbe maturata successivamente l'ipotesi di lavoro di Talmon¹⁰⁵ non fosse stato suggestionato negli anni Trenta – e quindi un decennio prima che iniziasse la circolazione negli ambienti intellettuali inglesi del concetto di «democrazia totalitaria» – dalle discussioni fasciste sulla «democrazia»: discussioni che dovevano sembrare ben curiose ed eccentriche a intellettuali formati nella prestigiosa tradizione culturale e politica del liberalismo inglese. In seguito, nel secondo dopoguerra, sconfitto definitivamente il fascismo, la categoria di «democrazia totalitaria» sarebbe stata poi applicata ai supposti antenati del comunismo sovietico.

La differenza, evidentemente sostanziale, è che se a Spampanato, pubblicista impegnato nel dibattito ideologico, interessava definire il regime fascista, possibilmente senza ricercare situazioni politiche precedenti e profeti che avrebbero rischiato di ridurre l'originalità del fascismo, Talmon – da qui l'indubbia originalità che non esitiamo a riconoscergli – cercava di rimontare alle origini storiche di quel fenomeno politico (l'Illuminismo radicale, il giacobinismo, il Terrore ecc.), mantenendo comunque, e anzi valorizzando, la caratteristica specifica di quel concetto, definita dall'identità fra politica e morale.

Del resto, le posizioni di Spampanato non possono sorprendere, perché trovavano un controcanto in qualche griglia di lettura diffusa, quasi

¹⁰⁴ Entrambe le citazioni in E. Hobsbawm, *Anni interessanti. Autobiografia di uno storico* (2002), Rizzoli, Milano 2002, p. 122.

¹⁰⁵ Cfr. A. Mulieri, *Democrazia totalitaria*, cit., p. 7; Z. Sternhell, *Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda* (2006), Baldini & Castoldi, Milano 2007, secondo il quale l'invenzione del concetto, pur diffusa negli ambienti intellettuali di Oxford negli anni del secondo conflitto mondiale, risale «a un momento difficile da precisare» (p. 549).

contemporaneamente agli scritti di Spampanato, negli ambienti dell'*Action française* a proposito dello sviluppo tumultuoso del nazismo.

I testi di Spampanato sono degli anni Trenta; a muovere dal 1931 erano lo storico Jacques Bainville e Maurras a spostare la comparazione giacobinismo-bolscevismo, elaborata, come s'è visto, da Mathiez, a quella fra il giacobinismo e il nazismo. Così Bainville: dopo avere osservato che «la pace è conservatrice, è una questione di popoli e di classi che hanno qualcosa da conservare. Guerra e rivoluzione sono sinonimi», lo storico concludeva che il nazismo costituiva un fenomeno politico di «democrazia pura»¹⁰⁶.

Di rincalzo a Bainville era Maurras, che ribadiva il suo schema di lettura della Rivoluzione francese, poco meno che un evento imposto da culture straniere, a cominciare dalla sempre detestata triade Lutero-Rousseau-Kant, con in aggiunta, per quanto riguardava il nazismo, dell'influenza del Fichte dei *Discorsi alla nazione tedesca* del 1808:

«La Germania è la patria della Rivoluzione. La Rivoluzione arriva dalla Germania. Non abbiamo smesso di dirlo prima e durante la guerra. [...] Se si rimane all'essenziale la filiazione Lutero, Rousseau, Kant, Fichte, Bismarck, Hitler [è] evidente. [...] Lo Stato tiranno di Hitler esprime in effetti come nel giacobinismo una volontà nazionale astratta»¹⁰⁷.

Così, infine, lo specialista di politica internazionale del quotidiano nazionalista francese, Jacques Delebecque: il *Contratto sociale* presentava posizioni che

«se [le] si giudica dalle sue manifestazioni oratorie, sottoscrive rebbe il dr. Goebbels. [...] È paradossale affermare che la politica religiosa di Hitler non differisce essenzialmente da quella raccomandata da Rousseau [...]? Il “buon cittadino”, il “soggetto fedele” della Germania nazionalsocialista [...] somiglia stranamente al personaggio ideale disegnato dal *Contratto sociale*. La

¹⁰⁶ J. Bainville, *Les deux folies*, in “L'Action française”, 17 juin 1931.

¹⁰⁷ C. Maurras, *La politique*, in “L'Action française”, 7 septembre 1933. Ma vedi anche quanto scrive in Id., *La politique*, in *ivi*, 30 septembre 1933.

conclusione della dottrina di Rousseau è [...] la conclusione nazista dello Stato e della religione. [...] Hitler procede da Rousseau»¹⁰⁸.

Le comparazioni fra il giacobinismo e il nazismo e fra Rousseau e Hitler trovavano la loro origine in una cultura politica, quella di Maurras e degli intellettuali a lui vicini, che, per un verso, in forza della tradizionale germanofobia, osservava con sospetta ostilità a quanto stava avvenendo in Germania. Per l'altro verso, tradivano ancora una volta l'ostilità di coerenti controrivoluzionari nei confronti di qualsiasi rivoluzione, compresa quella invocata dal nazismo. Quest'ultimo non solo era da respingere per motivi politici contingenti (proclamato espansionismo, revisionismo in politica estera, minacce di scatenare un nuovo conflitto ecc.), quanto per motivi culturali, essendo stata originata, come tutte le rivoluzioni moderne, da quel tronco ideologico e teorico-politico creato da Lutero e da Rousseau, da cui erano poi sorti Lenin e Hitler.

Abbandoniamo i controrivoluzionari assieme ai compassati accademici britannici, ai quali, sia pure per motivi differenti e anzi opposti, bisogna riconoscere di essere agevolati nel ricondurre il fascismo al giacobinismo quale viatico necessario per elaborare il concetto di «democrazia totalitaria», per valorizzare il trascurato contributo di un autore al di sopra di ogni sospetto politico, Luigi Sturzo, attento osservatore del fascismo. In un articolo del 1933, Sturzo osservava che «noi troviamo nel fascismo alcuni elementi che sono stati maturati nelle democrazie. Com'è vero che la storia è anche logica e che la natura non fa mai salti!»¹⁰⁹. Sturzo individuava nel concetto di «nazione» e nel centralismo statale due idee recuperate dai fascismi (il plurale è d'obbligo, perché non solo vi ricorreva lo stesso Sturzo, ma anche perché l'articolo era successivo di alcuni mesi alla nomina di Hitler a Cancelliere). Ma la vera e propria riappropriazione da parte fascista di quanto elaborato in democrazia era la sovranità popolare,

¹⁰⁸ J. Delebecque, *De Jean-Jacques à Hitler*, in *ivi*, 8 juillet 1938.

¹⁰⁹ L. Sturzo, *Fascismi e democrazie*, in "L'Eveil des Peuples", 17 septembre 1933, ma cit. da Id., *Miscellanea londinese*, v. II, anni 1931-1933, Zanichelli, Bologna 1967, p. 263.

«tutta idea democratica. Le vecchie democrazie poggiano su di essa. Le vecchie democrazie poggiano su di essa. Noi no, ma i democratici classici diedero a questo principio un'estensione senza limiti. [...] Così potevano divenire legali tutte le ingiustizie decise da una maggioranza. Vecchia storia: ammazzare la libertà in nome della democrazia. Ora il fascismo ha ereditato questo spirito che vien chiamato totalitario. Il passaggio da una maggioranza numerica formata con elezioni influenzate dai governi, ad un partito unico, l'eletto da tutti, in nome di folle fanatiche [...] non è poi un salto nel vuoto. È una conseguenza logica e storica»¹¹⁰.

Com'è dato di vedere, Sturzo leggeva il totalitarismo fascista come una forma di governo che aveva contrapposto la democrazia, ovviamente nella forma di una mobilitazione autoritaria e dall'alto delle masse, alla libertà della persona; e anche se egli non ricorreva al lemma «democrazia totalitaria», crediamo non ci siano dubbi che ne avrebbe potuto condividere il concetto.

Queste posizioni distendono un'ombra di dubbio su quelle di Talmon, in questo senso: non è in questione – ci preme ribadirlo ancora una volta – l'originalità storiografica e teorico-politica di Talmon; è da chiedersi, però, se nello storico israeliano non sia da vedere il terminale di un dibattito avviatosi da tempo sulla possibilità che nel totalitarismo non fosse da intravedere una forma di democrazia, nella misura in cui si poneva il problema di organizzare e mobilitare le masse. Beninteso, potremmo anche sospettare che le posizioni di Bainville, di Maurras e degli altri autori dell'*Action française* fossero provocate dalla decisa germanofobia del movimento monarchico: una germanofobia, com'è ampiamente noto, di lunga data, che conduceva a storicizzare il nazismo, riconducendolo alla tradizione culturale e al protestantesimo tedeschi, con l'aggiunta dell'immane Rousseau eletto a nume ispiratore di Goebbels. Insomma, con Bainville e gli altri autori nazionalisti francesi, per non dire di un esule politico come Sturzo, siamo nel campo della battaglia ideologica e politica. Ma che potessero darsi situazioni storico-politiche in cui

¹¹⁰ *Ivi*, p. 264.

si verificava una democratizzazione senza parlamentarismo era stato un problema sollevato già nel 1918 da un sociologo della statura di Max Weber, quando aveva osservato che «parlamentarizzazione e democratizzazione non stanno affatto necessariamente in un rapporto di reciprocità, anzi sono spesso in contrasto. Di recente si è non di rado addirittura pensato che si trovino in un contrasto necessario»¹¹¹. E in precedenza: «L'entusiasmo per la 'democrazia senza parlamentarismo' ha ricevuto nutrimento durante la guerra naturalmente per il fatto che [...] in tutti i paesi senza eccezioni [...] una dittatura politico-militare è effettivamente subentrata nella misura più larga alla preesistente forma di governo. [...] Questa dittatura opera dovunque con un tipo specifico di demagogia di massa»¹¹². Naturalmente Weber era molto critico nei confronti delle suggestioni inerenti la proiezione di queste forme di governo anche nel dopoguerra. Ma se si tiene conto che proprio nel dopoguerra sarebbero comparse posizioni che scindevano democrazia e parlamentarismo¹¹³ ovvero democrazia e liberalismo – come nel caso risaputo di Schmitt, pronto a sostenere che «è necessario che liberalismo e democrazia vengano separati perché venga riconosciuta l'immagine eterogeneamente composta che costituisce la democrazia di massa»; il bolscevismo e il fascismo, ad avviso del giurista tedesco «sono sì, come ogni dittatura, anti-liberali ma non necessariamente antidemocratici»¹¹⁴ – è quanto meno

¹¹¹ M. Weber, *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania. Per la critica politica della democrazia e del sistema dei partiti* (1918), in Id., *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania e altri scritti politici*, a cura di L. Marino, Einaudi, Torino 1982, pp. 64-230; la citazione è a p. 153.

¹¹² Id., *Diritto elettorale e democrazia in Germania* (1917), in *ivi*, pp. 863; la citazione è alle pp. 61-2.

¹¹³ M. Llanque, *Le concept de "dictature" entre Première guerre mondiale et République de Weimar*, in A. Dupeyrix et G. Raullet, sous la dir. de, *Allemagne 1917-1923. Le difficile passage de l'Empire à la république*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2018, pp. 130-145.

¹¹⁴ Le cit. in C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo* (1923), trad. condotta sull'ed. 1926, a cura di G. Stella, Giappichelli, Torino 2004, rispettivamente p. 11, 21.

possibile ipotizzare che la teorizzazione di quest'ultima scissione agisse quale presupposto o comunque favorisse future ricomposizioni di concetti che fino ad allora erano sembrati compatibili.

Ma torniamo a Spampanato. Se quelle erano le posizioni dell'intellettuale fascista, si può osservare che l'exsquadrista dava lezione di totalitarismo ai teorici più affermati del regime. A Spampanato è il caso di riconoscere quanto meno un'originalità teorico-politica derivata dalla constatazione che la sua visione del totalitarismo fascista era ben più raffinata di quelle correnti nel dibattito giuridico e politico fascista. Era ben più raffinata, a titolo d'esempio, di quella di un altro esponente dell'universo ideologico fascista, Maurizio Maraviglia. Questi, dopo avere naturalmente criticato la rivoluzione bolscevica, perché aveva fondato «il suo programma rivoluzionario [sul terreno] prettamente e materialisticamente economico», e avere rivendicato al fascismo di avere invece promosso «una rivoluzione eminentemente idealistica», così forniva la propria visione del totalitarismo fascista: «La creazione di un regime forte e di uno stato totalitario [...] importava necessariamente di sviluppare al massimo la forza di coesione e lo spirito di solidarietà sociale e di assicurare una reale collaborazione fra le varie classi produttive all'interno della solidarietà nazionale»¹¹⁵.

Viene da osservare che in questa posizione si avvertiva la provenienza nazionalista di Maraviglia, in sede storiografica giudicato non a caso una delle «intelligenze più lucide dell'antigiolittismo»¹¹⁶: ciò che per questi contava era il totalitarismo fascista come progetto di eliminazione delle lotte di classe, sostituite con una collaborazione interclassista finalizzata al rafforzamento della nazione. Quella di Maraviglia era certamente una posizione più aderente alla situazione creata dal regime fascista; ma, rispetto alla posizione di Spampanato, trascurava il dato storico per cui uno dei punti di forza – se non il maggiore – del regime fascista consisteva appunto nell'aver promosso l'organizzazione e la mobilitazione politica

¹¹⁵ Tutte le citazioni in M. Maraviglia, *Rivoluzioni politiche e rivoluzioni sociali*, in "Il Popolo d'Italia", 30 giugno 1932.

¹¹⁶ P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 4. L'età dei totalitarismi e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 220.

delle masse. Insomma, se per un Maraviglia contava il risultato cui era giunto il regime, la coesione sociale, per uno Spampanato contava soprattutto il processo che aveva condotto a quel risultato, ossia l'inserimento delle masse nello Stato.

Beninteso, la critica di Spampanato al Risorgimento era un *leit motiv* ricorrente in diversi settori della cultura politica fascista. Era un tema, ad esempio, che si ritrovava in Giorgio Pini, secondo il quale all'indomani del Risorgimento «lo spirito unitario era ancora imperfetto»¹¹⁷, in un divulgatore di secondo piano del corporativismo, Guido Bortolotto, pronto a sostenere che «nella rivoluzione del Risorgimento mancò, come mancherà ancora per lungo tempo, il principale protagonista: il popolo»¹¹⁸, con la conseguenza che nello Stato unitario «erano assenti le masse»¹¹⁹, infine in un giornalista di provincia, Carlo Antonio Avenati, che qui è il caso di richiamare dall'ombra perché, in pieni anni Trenta, dimostrava di conoscere la posizione di Gobetti, e addirittura non esitava a richiamarsi, sostenendo che, in quanto proiezione del Settecento, caratterizzata dall'«assenza del popolo» e l'«incomprensione» degli intellettuali illuministi», nel Risorgimento «il vento di rivolta e di rinnovamento che sul finire del 700 percorse l'Italia non fu politico, ma fundamentalmente spirituale, morale e intellettuale. Tanto è vero che il popolo rimase completamente estraneo, né fece rivoluzioni. [...] Ben presto il linguaggio dell'élite intellettuale non poteva giungere [...] al cuore del popolo stretto»¹²⁰.

¹¹⁷ G. Pini, F. Bresadola, G. Giacchero, *Storia del fascismo. Guerra rivoluzione impero*, 1^a ed. 1928, ma cit. dalla n. ed. ampl., Unione Editoriale d'Italia, Roma 1940, p. 14. Per un giudizio sul volume, v. E. Gentile, *La via italiana al totalitarismo. Il partito e lo Stato nel regime fascista*, 1^a ed. 1995, ma cit. dalla n. ed., Carocci, Roma 2008, pp. 3940.

¹¹⁸ G. Bortolotto, *Storia del Fascismo*, Hoepli, Milano 1938, p. 96.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 133.

¹²⁰ Entrambe le citazioni in C. A. Avenati, *La rivoluzione italiana da Vittorio Alfieri a Mussolini*, G. B. Paravia & C., Torino-Milano-FirenzeRoma-Napoli-Palermo 1934, rispettivamente p. 30, 31. Per la citazione dal libro di Piero Gobetti, *Risorgimento senza eroi*, v. *ibidem*, p. 53 n. 30.

Più articolato era il giudizio di Nello Quilici, uomo di Italo Balbo e intellettuale del regime a metà strada fra il giornalismo e la ricerca storica, in quello che è stato poi definito «uno dei prodotti più significativi della cultura politica del tempo fascista»¹²¹. Raccogliendo in volume nel 1932 una serie di saggi pubblicati in precedenza su riviste, e suggestionato dal Sombart del *Borghese* (ma non escluderemmo anche qualche suggestione proveniente da Mario Missiroli), Quilici stilava un vero e proprio atto d'accusa nei confronti della borghesia italiana, mettendo in guardia quest'ultima sul fatto che «Mussolini non ha fatto la rivoluzione per riportare l'Italia alle forme politiche ed economiche dell'anteguerra. Egli ha una origine ideologica nettamente antiborghese»¹²². Ad avviso di Quilici, la borghesia italiana aveva rivelato «insufficienza [...] ad adempiere l'enorme missione di cui si era assunto il compito, con molta generosità ma con mezzi inadeguati, nei primi decenni dell'800»; per cui «il presupposto della conquista borghese – la rivoluzione politica, unitaria e liberale, – riuscì non senza contraddizioni e incertezze»¹²³. Dato questo panorama storico, ad avviso di Quilici «dire che il Risorgimento fu il prodotto di una coscienza capitalistica della borghesia, [...] sarebbe [...] una sciocchezza»¹²⁴. Una riprova dei limiti della borghesia italiana la si era poi avuta nel periodo precedente lo scoppio della guerra, quando la borghesia aveva rivelato la «profonda consapevolezza della propria insufficienza. La borghesia italiana non voleva la guerra, questo è pacifico»¹²⁵.

¹²¹ Il giudizio è di E. Santarelli in *Storia del movimento e del regime fascista*, L'Unità - Editori Riuniti, Roma 1967, v. II, p. 56 n. 2.

¹²² N. Quilici, *Origine sviluppo e insufficienza della borghesia italiana*, Edizioni "Nuovi Problemi", S.A.T.E., Ferrara 1932, p. 313. Il nome di Quilici ricorre spesso in G. Rochat, *Italo Balbo. Lo squadrista, l'aviatore, il gerarca*, 1^a ed. 1986, ma cit. dall'ed. UTET, Torino 2003, *passim*. Una sintetica, ma chiara esposizione delle posizioni di Quilici vedila in A. J. De Grand, *Bottai e la cultura fascista*, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 136.

¹²³ N. Quilici, *Origine sviluppo e insufficienza della borghesia italiana*, cit., p. 6.

¹²⁴ *Ivi*, p. 294.

¹²⁵ *Ivi*, p. 309.

Ora, se il Risorgimento aveva rivelato i limiti congeniti della borghesia italiana, il fascismo non poteva certo ispirarsi ad esso. Per Quilici, il fascismo era critico del liberalismo, «anzi, storicamente, si è messo nella posizione opposta al liberalismo: e qualunque sofisma che tenti una identificazione fra fascismo e liberalismo rappresenta a parer nostro una insania»¹²⁶.

L'analisi di Quilici si rivela interessante perché suddi videva il Risorgimento in due periodi, assumendo l'opera di Cavour come linea di demarcazione: dopo la «rivoluzione pre-cavouriana» c'era stato il «risorgimento 'diplomatizzato' del Cavour»¹²⁷. Questa suddivisione costituiva il pedaggio necessario da pagare per recuperare in chiave fascista il Risorgimento; si potrebbe dire che, al di là dei suoi effettivi contenuti storici, era una suddivisione necessaria, che non a caso si sarebbe ritrovata, come si vedrà, anche in altre discussioni fasciste sul Risorgimento. Insomma, la suddivisione proposta da Quilici rivelava quale fosse il problema dei fascisti nel discutere del Risorgimento: riconosciuto che col Risorgimento era necessario confrontarsi, perché considerato – insieme alla guerra, naturalmente – il periodo più glorioso della storia della nazione, come giudicare questo periodo senza rivalutare il suo liberalismo, quale condizione necessaria, se non per fascistizzarlo del tutto – e non mancavano coloro che avrebbero fascistizzato anche Cavour –, almeno per recuperare in chiave fascista quel periodo?

Scartata la possibilità di considerarsi eredi di tutto il Risorgimento, perché questo avrebbe implicato la sconveniente necessità di considerarsi eredi anche del liberalismo ottocentesco, la proposta di Quilici era quella di rifiutare il Risorgimento cavouriano per appropriarsi del Risorgimento delle rivoluzioni del 1848: era un'abile chiave interpretativa, considerato che, in questo caso, si potevano presentare quelle rivoluzioni come un'anticipazione di quella del 28 ottobre 1922. Per Quilici il 1848 era stato «nelle premesse e nella portata veramente totalitario, purtroppo stroncato nelle realizzazioni positive, che erano troppo grandi perché in quel

¹²⁶ *Ivi*, p. 269.

¹²⁷ *Ivi*, p. 267.

momento il popolo italiano potesse condurle in porto»¹²⁸. E infatti, i progetti politici rivoluzionari, sconfitti nel 1848, si erano finalmente realizzati nell'autunno del 1922: «Il fascismo mostrava [...] una faccia popolana anzi paesana, e, se si può dire, guelfa»¹²⁹. E la differenza era che, in quest'ultima rivoluzione, non erano stati assunti a riferimento modelli mutuati dall'estero, presentandosi, invece, come una rivoluzione che scaturiva dalle caratteristiche storiche della nazione: «Tutti gli elementi caratteristici della nostra formazione storica – comunali, regionalistici, di costume, di clima, di tradizione, di gusto, di stile, – erano di un'Italia schietta, non snaturata da sistemi politici presi in prestito dalla Francia o dalla Germania a metà Ottocento»¹³⁰.

Abbiamo già avuto occasione di osservare che i fascisti erano disposti a riconoscere alcuni aspetti positivi nel socialismo, almeno in quello fra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento. Respingendo naturalmente l'opzione internazionalista, alla cultura politica socialista degli inizi i fascisti riconoscevano volentieri che era stata una cultura che aveva mobilitato le masse. Al contrario, molto più critica e ostile era la posizione fascista nei confronti del liberalismo: di quest'ultimo non c'era pressoché nulla da salvare. Le discussioni sul Risorgimento rivelavano quello che, a parere dei fascisti, costituiva uno dei limiti maggiori del liberalismo: questo – persino nel periodo risorgimentale, quando aveva trovato uno dei più intensi momenti di diffusione – non era attrezzato a mobilitare le masse e a inserirle nello Stato. L'attenzione per la dimensione individuale inibiva al liberalismo di pensare per soggetti collettivi; e il carattere elitario del Risorgimento aveva funzionato da prova storica decisiva di quel limite congenito del liberalismo. Almeno in questo senso, quindi, i fascisti potevano rivendicare di avere eliminato il limite che aveva caratterizzato tutto il liberalismo risorgimentale, introducendo le masse nello Stato.

La critica dei limiti del Risorgimento era utilizzata dai fascisti quale prova per sottolineare il rapporto stretto fra il Risorgimento medesimo e il fascismo: quest'ultimo aveva risolto il grave problema cui il primo non

¹²⁸ *Ibidem.*

¹²⁹ *Ibidem.*

¹³⁰ *Ibidem.*

era riuscito a trovare una soluzione, quello dell'estraneità delle masse allo Stato unitario, perché troppo caratterizzato in senso liberale. Il fascismo aveva dato finalmente vita a un sistema politico in cui le masse potessero riconoscersi nello Stato. Così, per Bortolotto:

«Non si può definire il fascismo come “antirisorgimento”, perché esso è antiliberalismo. Al contrario, esso costituisce la continuazione del Risorgimento [...] se al liberalismo non è lecito disconoscere grandi meriti nella storia del nostro riscatto, si deve tuttavia imputare ad esso l'incapacità e l'inettitudine a risolvere i problemi che il Risorgimento aveva lasciato insoluti»¹³¹.

Per Avenati il primo compito che si era prefisso di realizzare Mussolini era stato quello di «immettere il popolo nello Stato, vale a dire acquisire al popolo la realtà nazionale»¹³². Da queste posizioni emergeva un giudizio duplice sul Risorgimento: per un verso, esso era stato uno dei momenti di gloria della nazione, cui dunque non ci si poteva non richiamare, considerata l'azione di uomini come Mazzini, Garibaldi, Cavour ecc. questo era senza dubbio l'aspetto che legittimava il fascismo in quanto continuatore dell'epoca risorgimentale. Per l'altro verso, il Risorgimento era utilizzato in una chiave che, con qualche forzatura, potremmo definire «metarisorgimentale», nel senso che esso aveva rivelato il limite maggiore del liberalismo, quello di non essere riuscito a introdurre le masse nello Stato¹³³, e quindi a fare in modo che le prime si riconoscessero nel secondo: questo era stato, appunto, il limite risolto dal fascismo dopo più di un cinquantennio.

¹³¹ G. Bortolotto, *Storia del fascismo*, cit., pp. 83-4.

¹³² C. A. Avenati, *La Rivoluzione italiana da Vittorio Alfieri a Mussolini*, cit., p. 328.

¹³³ Su questo, vedi, sia pure limitatamente al settore del fascismo di sinistra, le puntuali osservazioni di G. Parlato, *La sinistra fascista*, cit., pp. 27-73, in particolare, 23, 29, 33, 37. Ma, per altri esponenti del regime impegnati nel dibattito sul Risorgimento, vedi anche P. Buchignani, *Il Risorgimento nella cultura del fascismo rivoluzionario*, cit., pp. 247281; notizie anche in G. Belardelli, *Il Ventennio degli intellettuali. Cultura, politica, ideologia nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 243 sgg.

Rimaneva un problema con cui gran parte degli autori che abbiamo richiamato si confrontava: riconosciuto che il liberalismo col Risorgimento aveva dimostrato di non riuscire a introdurre le masse nello Stato, e registrato che il fascismo aveva risolto questo problema, che si lasciava dalle origini della storia unitaria, – come definire la nuova forma di Stato cui il fascismo aveva dato vita? Se le masse erano state finalmente politicizzate e introdotte nello Stato, quali modifiche questa nuova situazione aveva prodotto sul piano politico?

Era, questo, il problema presente proprio in un autore come Spampinato, quando aveva definito il fascismo quale «democrazia totalitaria». I giudizi positivi su Mazzini, soprattutto quando erano elaborati dagli esponenti delle componenti rivoluzionarie ed estremiste della cultura del regime possono, infatti, essere visti in controtuce, come una metafora, cioè, dell'ostilità o almeno dello scetticismo nei confronti dei settori moderati del regime: se la realizzazione dell'ingresso delle masse nello Stato, fallita nel Risorgimento e perpetuata in epoca liberale, si era finalmente verificata col fascismo, allora si trattava di intensificare il processo di costruzione del totalitarismo, quale formula appropriata di uno stretto legame fra le masse e lo Stato.

Con Spampinato emergeva ancora una volta quella che abbiamo individuato quale specificità teorico-politica delle componenti rivoluzionarie del regime, ossia la potente vocazione totalitaria. Questa volta la vocazione totalitaria era alimentata dalla convinzione – risultata dal giudizio storico sul Risorgimento quale processo che aveva visto le masse tenute fuori dallo Stato, sia per i limiti soggettivi della classe dirigente liberale, sia per i limiti oggettivi dell'ideologia liberale medesima – che non esistesse altra procedura di integrazione delle masse nello Stato che non fosse l'adesione alla formula del totalitarismo. Le posizioni che sottolineavano come nello Stato liberale postrisorgimentale le masse erano state assenti dallo Stato servivano a Spampinato per rafforzare sia la critica del liberalismo, prima che dell'Italia liberale, sia per giustificare ulteriormente il concetto di «democrazia totalitaria»: il fascismo, introducendo le masse nello Stato, aveva finalmente superato i limiti della tradizione liberale – una tradizione, beninteso, non solo italiana – e quelli delle classi

dirigenti della penisola. I limiti del Risorgimento erano dunque utilizzati per motivare la scelta di avere dato vita a un sistema politico totalitario. In conclusione: la «democrazia» non poteva che essere iscritta in un ambiente politico totalitario, come quello fascista, perché il modello di democrazia pluralista, proprio in forza della sua origine dal tronco liberale, storicamente, come aveva dimostrato la storia d'Italia dal Risorgimento al 28 ottobre 1922, non poteva garantire l'ingresso delle masse nello Stato.

Altri temi avanzati da Spampanato li richiameremo più avanti. Intanto, è appena da rilevare, come s'è visto, che Spampanato non era l'unico esponente della cultura politica fascista a formulare il giudizio per cui l'Italia in epoca liberale era stata tutt'altro che un periodo in cui le masse erano state rappresentate nello Stato. Questo, anzi, costituisce un *leit motiv* divenuto un vero e proprio punto fermo dei fascisti, che fossero o meno impegnati nel teorizzare la formazione di una «democrazia» fascista. Camillo Pellizzi per tutti, in un periodo, il 1924, in cui non era ancora segnato il futuro percorso totalitario del regime:

«Il vero popolo italiano, durante il nostro c.d. periodo della democrazia, non fu né compreso, né rappresentato, né tanto meno educato da coloro che stavano come suoi capi politici. Era una pedina elettorale e basta; era considerato come un numero, senza testa e senza cuore»¹³⁴.

Nello Stato liberale, le masse, aveva rilevato in precedenza Pellizzi, «erano estranee alle quistioni politiche, perchè la politica del nuovo stato non le aveva in alcun modo raggiunte; ma ne rimanevano assenti, per la massima parte, gli stessi uomini della classe che, dato il sistema, avrebbe dovuto essere dirigente»¹³⁵.

Per ora, ai fini del nostro discorso, è il caso di rilevare che per Spampanato, attestato che la tendenza della modernità era verso la democrazia, ossia verso l'ingresso delle masse nella politica, allora il fascismo era da considerarsi il regime politico più moderno. Insomma, se le masse erano

¹³⁴ C. Pellizzi, *Problemi e realtà del Fascismo*, Vallecchi, Firenze 1924, p. 62

¹³⁵ *Ivi*, p. 61.

state finalmente inserite nello Stato, allora il totalitarismo – almeno quello fascista, ch  la classe dirigente bolscevica aveva smarrito i contatti con le masse¹³⁶ – non poteva che essere democratico; o meglio: l’unica forma di democrazia era quella totalitaria, perch  solo in ambiente politico totalitario le masse potevano partecipare alla politica.

Ma non basta: se la democrazia per essere effettivamente tale, doveva essere totalitaria, allora doveva esserlo per almeno due motivi. Intanto, il totalitarismo, come nel caso del fascismo, era tale perch  si poneva l’obiettivo di rafforzare lo Stato organizzando a vantaggio di quest’ultimo il consenso delle masse, piuttosto che utilizzare la democrazia, come nei sistemi politici liberali, per contrapporre le masse allo Stato; senza il consenso delle masse, lo Stato diveniva inerme. Rispetto agli Stati liberali – e questo era il secondo motivo –, quello fascista poteva ritenersi il regime pi  democratico per ch  aveva avviato tutte le masse sul terreno della politica; nello Stato totalitario, avrebbe sostenuto Spampanato in un saggio pubblicato alcuni anni dopo, «non sfugge un solo individuo [e] [...] non un individuo si sente estraneo»¹³⁷. Insomma, la «democrazia» fascista aveva superato la societ  liberale perch  aveva soppresso le distinzioni su cui questa si fondava, da quella fra pubblico e privato a quella sulle classi sociali, per finire alla possibilit  di mantenere un atteggiamento distaccato o meno nei confronti della politica: nella «democrazia» fascista non solo non erano pi  ammesse distinzioni, ma tutti partecipavano alla politica.

Ritornava ancora una volta il tema del fascismo quale regime dell’«autonomia del politico» che abbiamo gi  visto adombrato in Sulis e Olivetti. La specificit  della posizione di Spampanato era comunque fondata sulla convinzione che il totalitarismo fascista fosse la massima espressione della democrazia anche perch  a dirigere lo Stato e la politica non c’erano classi sociali; anzi, nell’Italia fascista si era formata «una sola classe di lavoratori»¹³⁸, quella proletaria, in seguito all’avvento del corporativismo.

¹³⁶ Cfr. quanto scrive sul bolscevismo in B. Spampanato, *Luci ed ombre del secolo*, cit., pp. 69-70.

¹³⁷ *Ivi*, p. 213.

¹³⁸ *Ivi*, p. 78.

Quanto a coloro che identificavano la democrazia col pluralismo politico, le elezioni ecc., erano affetti dal parlamentarismo, «comoda e luccicante trappola per il Popolo»¹³⁹. Questa era la democrazia liberale che, per un verso, aveva trovato nel momento della delega il suo atto di fondazione – e delegare non significava altro che riconoscere a un terzo la prerogativa di decidere della politica e della Storia. Per l'altro verso, la democrazia liberale era una menzogna anche perché, avendo registrato l'esistenza di classi sociali antagoniste, cercava di spegnere le lotte di classe attraverso la delega. Ma in una società, quella fascista appunto, in cui non esistevano più classi sociali e tutti partecipavano alla politica, quella forma di democrazia risultava ormai superata dagli eventi.

¹³⁹ Id., *Democrazia fascista*, cit., p. 65.

Interventi

Sull'insegnamento della filosofia nella scuola e nell'università.

Una risposta a Massimo Mugnai*

Giovanni Bonacina (Università di Bologna)

Grazie per questo invito e grazie all'autore per avermi mandato le bozze del suo libro, senza le quali – da storico della filosofia aggrappato al materiale cartaceo come ancora di salvezza – non avrei saputo che cosa dire... È vero – ha perfettamente ragione il collega Enzo Fano – si tratta di un libro vivace e frizzante; di conseguenza ho preparato anch'io un intervento che almeno in parte abbia questo taglio, come di solito i miei colleghi storici della filosofia non praticano. Perciò incomincerò con un apologo.

Immaginate di starvi recando a prendere il treno la mattina presto e di aver molta fretta e di non sapere che ore siano, poiché avete dimenticato a casa l'orologio e il vostro telefono cellulare è maledettamente scarico. Finché non sarete seduti in treno, non potrete collegarlo alla corrente. Per vostra fortuna vedete venirci incontro leggendo il giornale un signore molto distinto, al quale subito pensate di rivolgervi.

Prima possibilità: il signore che avete di fronte è Massimo Mugnai. La risposta suonerà: «Sono le ore 6 e 14 minuti primi, 56 secondi». Avrebbe potuto dire: «Le sei e un quarto» - obietterete! Ma poiché la filosofia deve il più possibile assomigliare a una scienza esatta, dotata di un linguaggio incontrovertibile e aderente all'esperienza, è così che il nostro collega vi avrà dato la risposta. Riuscirete a prendere il treno.

Seconda possibilità: siete un po' più sfortunati, il signore molto distinto che vi viene incontro è chi vi parla, è Giovanni Bonacina. Gli domandate l'ora. Estrae dal taschino il suo orologio e vi legge: «Vacheron et Constantin, Genève». E aggiunge: «Genève... la città di Jean-Jacques Rousseau! Ma Lei sa che quando Jean-Jacques faceva Rousseau, o quando Rousseau faceva Jean-Jacques... perché Lei sa che fu autore di un'opera dal titolo *Rousseau juge de Jean-Jacques*, nevvvero? anno di pubblicazione? 1780! Ecco, Lei sa che a quel tempo l'orologio da polso non

* Intervento in occasione della presentazione del libro di Massimo Mugnai, *Come non insegnare la filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2023, Urbino 20 aprile 2023, insieme all'Autore e a Vincenzo Fano».

era stato ancora inventato e c'erano solo orologi come questo mio e che nella lingua di Rousseau l'orologio si chiama *montre*, perché mostra bensì l'ora ma è anche un portento, un mostro?». E via di questo passo.

Due ipotesi. La prima: siete una persona normale, appena udito il nome di Rousseau fate un salto di dieci metri e scagliando un'imprecazione contro il vostro interlocutore volate di corsa verso la stazione. Arriverete in tempo a prendere il treno. La seconda: avete studiato filosofia nelle scuole secondarie superiori italiane sulla base di un manuale ispirato alla riforma Gentile. L'uomo che avete di fronte vi incanta, vi trattiene. Pensate: «Ma è un manuale vivente, addirittura sa delle cose che nel manuale non ci sono! Ergo è un filosofo!». Se questa è la vostra conclusione, avrete perduto il treno.

Giunti in stazione ormai troppo tardi, scoprite che a causa di uno sciopero selvaggio di tutto il personale ferroviario proclamato proprio in quell'istante dovrete aspettare cinque ore prima che un nuovo treno parta per la vostra destinazione. Ripensando al vostro incontro, siete un po' desolati. Avrete letto nei manuali scolastici, o a scuola i vostri noiosissimi professori di filosofia vi avranno raccontato, che Socrate come una torpedine stordiva quanti avessero avuto la malaugurata ventura di incontrarlo e parlare con lui. Ma nel caso vostro, più che a Socrate, vi verrà fatto di pensare allo Stregatto, quando nel Paese delle Meraviglie Alice tutte le volte che se lo trova dinnanzi rimane confusa e interdetta.

Un solo treno è in arrivo e puntuale, poiché non viene dall'Italia bensì dal Regno Unito e porta una comitiva di filosofi analitici anglosassoni diretti a un congresso. Seduto accanto a voi sulla banchina c'è un signore molto distinto, che si intrattiene al telefono parlando in inglese. Poiché avete studiato nelle scuole superiori italiane su programmi ancora ispirati alla riforma Gentile - dove anziché insegnarvi l'inglese vi hanno tormentato a tradurre dal greco al latino inutili frasette estratte da autori a voi ignoti - la vostra conoscenza della lingua è carente. Tuttavia quel tanto che ne sapete vi fa capire che questo signore è un filosofo e sta discorrendo con uno dei viaggiatori stranieri in arrivo. Pensate: «È proprio la giornata dei filosofi!» - e gli rivolgete la parola raccontandogli quanto vi è accaduto. Poiché il signore in questione è Massimo Mugnai, la sua risposta sarà scientifica: «Ci sono tre possibilità: o l'orologio di Giovanni Bonacina era fermo, vuoi perché guasto vuoi perché scarico; o l'orologio

di Giovanni Bonacina indicava l'ora sbagliata – l'improvvido non l'aveva sincronizzato sul Big Ben; oppure l'orologio di Giovanni Bonacina indicava l'ora esatta. Ebbene Lei sappia che, qualunque di queste tre possibilità sia quella vera, il risultato sarebbe stato assolutamente lo stesso».

Siete un po' sbalorditi. Vi spiegherà allora Massimo Mugnai: «Sì, perché Giovanni Bonacina non è che non sappia che cosa sia un orologio, non è che non sappia a che cosa serva un orologio. Tant'è che vi avrà raccontato tutta la storia a partire dalla clessidra, dalla meridiana, dal Dio orologiaio di Leibniz, così come ne parlano i manuali di storia della filosofia ispirati alla riforma Gentile... No, Giovanni Bonacina non è un selvaggio irochese, che dopo aver scotennato il suo nemico e ignaro dell'utilità dell'orologio se lo appenda al collo come amuleto nella speranza così di tener lontana da sé l'anima vendicativa del guerriero ucciso. Ma il fatto è che Giovanni Bonacina mai ha imparato a leggere le ore e come tutti quelli che vengano interrogati intorno a qualcosa che non sanno – alla maniera dei miei studenti alla Scuola Normale di Pisa – che cosa fa? Detto in termini popolari, mena il can per l'aia».

Ecco, se dovessi dirvi quale immagine dello storico della filosofia prenda corpo in questo libro dal ruvido umorismo del suo autore Massimo Mugnai, direi che sia proprio quella di qualcuno che, al pari di quegli studenti pisani di formazione storica, sia propenso a menare il can per l'aia. Chiedete a uno storico della filosofia di parlarvi di un testo ed ecco che vi parlerà del contesto. Chiedetegli di fornire la spiegazione di un argomento ed ecco che vi parlerà della genesi di questo argomento. Chiedete a uno storico della filosofia la soluzione di un problema ed ecco che vi dirà che già questo problema sia stato risolto, come minimo nel Seicento e molto meglio di oggi, da tutt'altri che un grande filosofo; o forse sì, da un grande filosofo, ma ispirato da un minore che inviato da lui a far la spesa gli abbia scritto sul retro dello scontrino un intero memoriale mettendo le cose in modo tale che il grande abbia potuto solo grazie a ciò afferrare la soluzione del problema. Onde bisognerà far l'edizione critica dello scontrino, ma – badate - non solo dalla parte dov'è scritto il messaggio del minore a quel maggiore, bensì anche dall'altra, dove si legge insieme ai prezzi: un rotolo di Scottex, una tanica di candeggina, un tubetto di dentifricio... Perché chi può mai saperlo? Come ci insegna Eugenio Garin, se il minore putacaso avesse comprato, anziché il dentifricio,

il borotalco, chissà che cosa di diverso avrebbe potuto scrivere in quel suo memoriale - con ricadute incalcolabili sulla scoperta della soluzione del problema da parte del grande di cui si è detto. Così ragiona lo storico della filosofia!

Molto bene - a questo punto ho detto a me stesso - ma che cosa vengo a farci in questo nido di filosofi assomiglianti a matematici, scienziati naturali, io che neanche so leggere le ore - neanche so superare questa prova elementare cui vengono sottoposti gli anziani per verificare se per caso stiano sviluppando una qualche forma di demenza! Lo confesso: ero un po' esitante. Poi però ne ho concluso: «Devi accettare questa sfida, devi mostrare che, quando si impegna, anche uno storico della filosofia è capace di arrivare al dunque senza menare il can per l'aia!». Così mi sono dedicato a una lettura attenta del testo. E qui mi sono trovato in imbarazzo. Voi direte: «Bella forza, sei uno storico della filosofia! Anche provandoci, volevamo ben vedere se saresti arrivato al dunque!».

Può essere che abbiate ragione, ma fate attenzione. Primo mio motivo di perplessità: il connettivo logico che si legge nel titolo di copertina. *Come ~~non~~ insegnare la filosofia*. Ci è stato detto che non era nelle intenzioni del nostro autore barrare il 'non', ma che così abbia voluto l'editore. E infatti nelle bozze che ho qui sotto il naso posso dirvi che il 'non' non è barrato - lo confermo. Da storico della filosofia sono molto attento ai documenti e, come vedete, qui la barra non c'è. Però in copertina sì. E non per mancanza di senno dell'editore, ma forse proprio a seguito di una scrupolosa lettura del libro.

Che connettivo logico è mai questo? Potrei ricordarvi che non tutti i logici sono d'accordo se il 'non' sia un connettivo oppure no, ma poiché stiamo parlando di una scienza, assumiamo nel nostro caso che lo siano e che di un connettivo si tratti. Senonché questo 'non' barrato mi fa pensare a una negazione della negazione e da storico della filosofia, se penso alla negazione della negazione, penso a quel «cuoco» dello *Stift* di Tübingen che, morendo di fame - lui e altri suoi due compagni di sventura - svuotò tutta quanta la dispensa, gettò ogni cosa in un calderone e cucinò una zuppa cui diede il nome di una vodka. Di una vodka finlandese, dunque buona; non di una vodka russa, che per definizione sappiamo essere cattiva. Con il bel risultato - solito effetto dei confusionari ignoranti di filosofia analitica, come quel cuoco tubinghese - che qualcuno

che ancora oggi volesse ubriacarsi bevendo quell'intruglio si ritroverebbe nello stomaco la massa di una zuppa indigeribile, laddove qualcuno che volesse scaldarsi le viscere con una zuppa nutriente se le ritroverebbe perforate per aver trangugiato un'intera scodella di vodka scambiata per zuppa... Non serve dire che la vodka in questione è quella chiamata *Absolut* e il filosofo suo distillatore - negazione della negazione, tesi-antitesi-sintesi, così nel manuale di storia della filosofia secondo la riforma Gentile - è naturalmente Hegel.

Ecco dunque il mio primo motivo di sorpresa. Come mai il ricorso a questo inusuale connettivo logico proprio sulla copertina di un libro dove si legge che Hegel sarebbe stato nulla più che il creatore di questo bel genere di zuppa - la zuppa della storia della filosofia così come da lui raccontata, avente la pretesa di abbracciare in sé ogni filosofema - un libro dove si legge che la miglior trovata di Hegel sarebbe stata proprio quella di dichiarare degna di interesse questa zuppa in quanto tale, ossia la storia della filosofia presa nel suo insieme, anziché solo questo o quel suo ingrediente, vale a dire questa o quella teoria filosofica? come mai il ricorso a un connettivo così equivoco, il 'non' barrato, sulla copertina di un libro animato da tutt'altro intento rispetto a quello di Hegel?

Secondo elemento di stupore: la struttura del libro, ossia il suo indice. Un'introduzione, cinque capitoli l'ultimo dei quali intitolato *Per concludere*, un'appendice, una bibliografia, un indice dei nomi... Mi si è accesa una lampadina e mi son chiesto: «Ma è questo l'indice di un brillante e sferzante libello come l'avrebbe concepito Bertrand Russell? Mah! Mi sembra piuttosto l'indice di un libro come l'avrebbe scritto un mio collega, uno storico della filosofia. Magari un allievo di Paolo Rossi...». E a partire di qui - pensate, ci sono anche le note a piè di pagina - si è impadronito di me un terzo e ultimo dubbio, ossia riguardo al contenuto del libro.

Ho stilato a vostro beneficio questo elenco degli argomenti affrontati da Massimo Mugnai: 1) L'impreparazione degli studenti italiani usciti dalla scuola secondaria superiore - retorici, sgrammaticati, svogliati, inadatti a ragionare astrattamente e via di questo passo. 2) Il rapporto della filosofia con le altre scienze: è la regina delle scienze, la filosofia? è la depositaria del pensiero critico? ammette per sua natura la filosofia in quanto disciplina una parte istituzionale oppure no? assomiglia alle

scienze della natura e alla matematica oppure no? 3) Il rapporto tra filosofia e storia della filosofia: è parte della filosofia la storia della filosofia oppure no? c'entra qualcosa oppure equivale a quel che la storia della matematica è per il matematico, al quale non serve sapere che sia esistito Tartaglia per poter risolvere un'equazione così come non servirà oggi-giorno a un filosofo degno di questo nome sapere che siano esistiti un tempo Pomponazzi, Bruno, Zabarella, magari anche Telesio (visto che nel libro si parla di insegnare la filosofia *juxta propria principia*, sia concesso allo storico della filosofia ravvisare un'assonanza). 4) L'astruso linguaggio dei decreti ministeriali e dei loro ispiratori, i pedagogisti: pedagogia delle competenze, *learning by doing*, *lifelong learning*... Termini che, a tradurli in italiano – «imparar facendo», «imparare a vita»... – farebbero tutt'altro effetto: «imparar facendo», qualcosa di aulico e degno del *divin poeta*; «imparare a vita», qualcosa di simile a un ergastolo, laddove in inglese l'uno e l'altro suonano scientifici. 5) La filosofia e il cinema. 6) Il plausibile contenuto di un manuale istituzionale di filosofia. 7) Le denominazioni degli insegnamenti universitari di area filosofica e il modo nel quale si svolgono i concorsi universitari di filosofia. 8) L'utilità della filosofia collegata agli sbocchi professionali dei laureati italiani in questa materia...

A rileggere questo elenco sarei quasi quasi tentato di dire che siamo di fronte a una di quelle composite pietanze imbandite sotto il nome di «fritto misto», se non fosse che già ho imparato proprio dalle pagine di Massimo Mugnai come per antonomasia il «gran fritto misto», fra tutti gli oggetti librari esistenti a questo mondo, sia il manuale di storia della filosofia ispirato alla riforma Gentile, dunque non il nostro libro. Devo pertanto moderare i miei toni e trovare un'altra maniera di descriverne il contenuto. La qual cosa faccio molto volentieri, tentando finalmente di venire al dunque.

Diciamo allora che un elemento di grande ambiguità riscontrabile nel testo è costituito dall'oscillazione dell'autore fra la discussione della storia della filosofia con il suo statuto disciplinare e la discussione del manuale di filosofia organizzato in chiave storica, inteso quale strumento di apprendimento per la scuola secondaria superiore. Questa continua oscillazione suggerisce al lettore che i cattivi effetti del manuale di storia della filosofia (o meglio, di filosofia) così com'è concepito per le scuole

secondarie siano niente meno che gli effetti generati dallo studio disciplinare della storia della filosofia in tutti quanti lo esercitino professionalmente, con evidenti ricadute anche sull'insegnamento di livello universitario. Legame che è apertamente istituito dall'autore.

Dopodiché ho realizzato una specie di tavola comparativa dei due tipi di manuali scolastici - quello tradizionale a impianto storico e quello sistematico, o tematico, o istituzionale, proposto in alternativa da Massimo Mugnai. E al pari di lui ho lasciato in disparte, perché irriducibile a un manuale, quella terza varietà di insegnamento che potremmo chiamare 'oracolare', propria di chi ritenga la filosofia il patrimonio personale di qualche ingegno ispirato per via di intuizione, solo in tal modo afferrabile e trasmissibile. In questo caso, infatti, non saremmo di fronte a un manuale, ma a un libro rivelato da studiare in quanto tale. Non è quel che qui ci interessa.

Sul manuale sistematico queste sono le mie osservazioni. Primo carattere del manuale sistematico - leggiamo nel libro - è l'aver per scopo quello di formare soggetti capaci di filosofare. Lo studente così istruito sarà in grado di argomentare, porre quesiti, dibattere - non con la pretesa di far prevalere le proprie idee, ma per genuino interesse ad approfondire una questione. Non così il manuale di storia della filosofia, secondo Massimo Mugnai, capace solo di formare eruditi. Parola bruttissima, che a mala pena in un passo Mugnai riscatta da quest'onta, là dove afferma che nelle discipline umanistiche l'erudizione serva in effetti a qualcosa. Senonché non ci è spiegato a che cosa. 'Erudito' è qui insomma un termine nobile per alludere a quel che il pedagogista - poi incontreremo anche costui - designa spregiativamente come nozionismo.

Secondo carattere del manuale sistematico è il fatto di basarsi sull'assunto che la verità debba esser ricercata e poter venire almeno avvicinata. Argomenta Massimo Mugnai: ci sono questioni filosofiche che oggi non ha più senso porsi, poiché sono superate. Per esempio l'argomento ontologico in favore dell'esistenza di Dio non regge più - non importa che ogni tanto qualcuno lo ripeschi; almeno a partire da Kant lo sappiamo per certo, e questo è ormai un acquisto irrinunciabile. Allo stesso modo, che un linguaggio privato non possa darsi è di nuovo un guadagno quale a partire dalle riflessioni di Wittgenstein e di altri venuti dopo di lui possiamo considerare in cassaforte.

Come si rapporta, invece, il manuale di taglio storico rispetto al problema della verità? Il manuale così strutturato si basa sull'assunto, scettico e relativistico, che tutte le filosofie si equivalgano. Il che vuol dire, in altre parole, che ci sono tante verità quante sono le filosofie. È un po' diverso.

Il manuale sistematico, in terzo luogo, assume che la filosofia sia una disciplina dotata di un proprio statuto particolare. Non a caso, sapendo che ci sono tante cose che si chiamano filosofia e non tutte corrispondenti allo statuto che secondo Massimo Mugnai la filosofia dovrebbe darsi – il nostro autore individua una fattispecie di filosofia, da lui chiamata «filosofia *pop*», nella quale rovesciare tutto quel che sia estraneo al vero statuto della filosofia. La filosofia *pop* è quella filosofia che ciascuno di noi può praticare intorno a qualunque quesito gli capiti di sollevare: dal pensiero apocalittico della fine del mondo sino alla metafisica del bikini, tutto può essere oggetto di filosofia... Il che va bene – concede Massimo Mugnai – purché non sia questa la filosofia da insegnare nelle scuole. Viceversa il manuale di storia della filosofia muove dal presupposto che filosofia sia tutto quel che storicamente abbia assunto tale nome. Come si vede, è un'altra cosa.

Quarto elemento importante: il manuale sistematico, di norma, non sa che cosa farsene della storia in quanto tale. Filosofia e storia sono due discipline – la seconda, per carità, rispettabilissima! – che devono rimanere separate. Una lezione che sempre ho appreso attraverso il confronto con quei miei colleghi filosofi che non tanto amano la storia della filosofia, ma anche con certi miei colleghi storici della filosofia ansiosi di figurare più evoluti, è che quando tutti costoro dicono: «Per carità, utile e seria è la storia della filosofia e va frequentata, ma...» - ebbene questo 'ma' è proprio il cuore del discorso. Quel che precede è *captatio benevolentiae*, quel che conta è il 'ma'. Ecco così la filosofia separata dalla storia. Sul fronte opposto, invece, nei manuali di impianto storico come quelli promossi sia pur per via indiretta dalla riforma Gentile va da sé che la filosofia abbia a trovare in qualche modo nella storia la sua anima gemella.

C'è da tener presente come quinto elemento di confronto anche un problema pratico, ossia che molto difficile è nella scuola poter contemplare la presenza di insegnanti che insegnino soltanto filosofia, poiché il

personale a disposizione è limitato. Mi vien fatto dunque di pensare che per Massimo Mugnai la filosofia meglio si accompagni a discipline diverse dalla storia, qualora un medesimo insegnante debba esser titolare di più di una materia nella scuola superiore. La qual cosa peraltro già accade, poiché ci sono licei, quelli psicopedagogici, dove già oggi la filosofia si accompagna alla pedagogia (vedremo che questo è importante) e alla psicologia anziché alla storia. La fedeltà al manuale di tipo tradizionale comporta invece che fra tutte le discipline la storia sia ritenuta, nel complesso, quella meglio compatibile con la filosofia.

Sesto e ultimo elemento di confronto: mentre il manuale sistematico selezionerà problemi e autori classici, ecco che il manuale di taglio storico sarà appunto la ‘zuppa’ che dicevamo, enciclopedico e onnicomprensivo. Cercherà di far star dentro tutto. Qui mi vien fatto di osservare che proprio questa nozione apparentemente neutra di ‘classico’, posta alla base del manuale sistematico, è in realtà un nuovo fattore di ambiguità, poiché come si possa riconoscere la classicità di un autore o di un problema senza far riferimento alla storia è difficile a comprendersi. Il rischio è in questo caso quello che i classici possano variare secondo le mode e le tendenze del momento, cioè non siano più ‘classici’.

La mia impressione, in buona sostanza, è quella che si sia di fronte qui a due *Weltanschauungen* competitive, tra le quali pur con tutti gli sforzi di buon garbo e cortesia reciproci sia difficile trovare un terreno comune: o c’è l’una o c’è l’altra. In qualche modo il libro di Massimo Mugnai questa conclusione scopertamente avanza: anche all’università, infatti, ci vien detto che ancora troppo si insegni la storia della filosofia, che questa si affacci sotto troppo numerose e varie epigrafi e che le cose vadano semplificate. Onde la via maestra sarà quella di privilegiare fin dal liceo, quali modalità di insegnamento della filosofia, quelle riconducibili alla logica (teoria dell’argomentazione), all’etica (dilemmi morali) e alla filosofia della scienza, intesa quest’ultima come indagine di secondo grado intorno all’origine delle nostre credenze e conoscenze. Oggetto supremo sarà la verità, intesa come coerenza interna a un discorso o come corrispondenza fra i nostri enunciati e la realtà esterna. Ecco tutto ciò che la filosofia avrà da fare.

Sono argomenti, quelli qui avanzati a sostegno del manuale sistematico, dotati di un’intrinseca plausibilità e forza di persuasione, purché sia

preso per buono l'assunto che la filosofia sia proprio quel che Massimo Mugnai ritiene appunto che essa debba essere. Sono però anche argomenti aventi natura eteroclita e insinuante.

Incominciamo con quello che chiamerei l'argomento basato sul *consensus gentium*. Tradizionalissimo in filosofia, ogni tanto rispunta anche sotto la penna di filosofi come Massimo Mugnai - insensibili al fascino della tradizione storica. Così fan tutti - avrebbe detto Mozart. L'argomento suona più o meno in questo modo: «Chi è rimasto a insegnare la filosofia in chiave storica nelle scuole superiori dei paesi civilizzati? Solo gli Italiani!». Lasciando perdere gli Spagnoli, sul conto dei quali ho scoperto cose terribili leggendo il nostro libro, del tipo che colà sia stato sostituito l'insegnamento della storia con quello dell'ecofemminismo, della democrazia e non so quant'altro, rimane che Inglesi, Francesi, Tedeschi e perfino Portoghesi ben si guardano dall'insegnare la filosofia alla nostra maniera. Argomento dotato oggi di un potere di suggestione grandissimo. Chi è rimasto in Europa a proteggere dalla libera concorrenza i taxisti? – leggiamo sui giornali - Solo noi! Chi è rimasto a proteggere i gestori di impianti balneari? Solo noi! E per analogia: chi è rimasto a proteggere gli storici della filosofia? La risposta è la stessa. Mi scusino bagnini e taxisti se oso paragonarmi a così gran lavoratori, io che non lavoro affatto: ma in loro compagnia siamo rimasti soltanto noialtri storici della filosofia. È un argomento seducente. Si prendano i *Topici*, si legga Aristotele: sulle questioni che attengono alla probabilità, il parere dei più o il parere dei più competenti è dichiarato essere un criterio di decisione utile ed efficace. Tutto ciò è vero e il parere della maggioranza potrebbe avere anche qui una sua validità, se proprio nel nostro libro non si leggesse che una sola «certezza» alberga nel petto Massimo Mugnai, ossia quella che la filosofia insegnata alla maniera storica non va bene e che è importante cambiare. Certezza e probabilità – lo saprete - sono due varietà di conoscenza dotate di uno statuto veritativo diverso; dove c'è certezza, il *consensus* non è da invocare, poiché la probabilità non vale la certezza e il mero consenso dei più non dà titolo sufficiente a vantare la certezza.

Dimentichiamo tuttavia per un attimo questa incoerenza di Massimo Mugnai e immaginiamo che davvero il *consensus gentium* sia qui fonte di certezza. A questo argomento opporrei allora un'altra favoletta,

brevissima, che chiamerei la favoletta del lemming superstite. Forse saprete che il lemming è un simpatico animaletto delle regioni polari del quale si racconta (poco importa se sia vero) che abbia un'abitudine tristissima, tanto triste che quando ne leggevo da bambino mi impressionava: l'abitudine del suicidio di massa. A un certo momento i lemming corrono a gettarsi nell'oceano Artico e lì scompaiono nei flutti, non sapendo nuotare in condizioni così difficili, e muoiono. Inutile domandarsi – in ogni caso non saprei rispondere – perché il lemming si comporti così. Immaginiamo però un lemming un po' tonto, che quando i suoi compagni incominciano a correre verso il mare e gli gridano: «Pigrone, ritardatario, sei ancora lì fermo, vieni con noi!» - esca dalla sua tana, sofferente anche un po' di artrite poiché nell'Artide fa freddo e cerchi di unirsi ai suoi compagni. E immaginiamo che il nostro lemming inciampi malauguratamente in un libro di Eugenio Garin, che un esploratore artico italiano digiuno di storia della filosofia abbia dimenticato lì dalla sua scorta di combustibile. Si domanderà il nostro lemming: «Ma che cos'è questo oggetto?». Lo fiuterà, cercherà di capire se sia commestibile, insomma perderà un sacco di tempo. Arrivato finalmente alla spiaggia, alla vista dei suoi compagni ormai tutti in balia del mare, esclamerà: «Sarò un ritardatario, sarò un pigrone, sarò rimasto indietro nel tempo, ma voi state annegando!». Ebbene questo lemming un po' tonto dovrà la sua vita a Eugenio Garin, all'incontro accidentale con il suo libro. Garin non lo saprà mai, neanche i suoi gloriosi discepoli, ma il lemming sarà salvo. A voler dire che non sempre far come fanno tutti sia per forza la cosa migliore e non sempre gli storici della filosofia sian per forza da buttare. Più volte il *consensus gentium* è stato invocato a difesa della credenza nell'esistenza di Dio: se questo criterio già invocato da Cicerone fosse davvero così risolutivo, la prova ontologica ideata da Anselmo e infine liquidata da Kant sarebbe potuta rimanere nel regno goethiano dei bambini mai nati, spettatori dell'ascesa finale di Faust verso il paradiso e meravigliati per il fatto di ritrovarsi tutti insieme in cielo senza esser mai stati in terra.

Un altro argomento che si vuole fortissimo nel libro di Massimo Mugnai è quello, come si diceva, ispirato alla miglior dottrina della pedagogia, la pedagogia progressista, quella che crede nella scuola delle competenze. Così ragiona il nostro autore: se ormai è acclarato che teoria pedagogica dominante è quella orientata allo sviluppo delle competenze del

discente, risulterà evidente che un metodo di insegnamento della filosofia volto a preparare i giovani a fare i filosofi, anziché gli eruditi, meglio corrisponderà all'esigenza di favorire l'acquisto di una competenza, nel nostro caso la competenza filosofica. Potremmo anche chiamarlo l'argomento della *Realpolitik*, vale a dire: «Se qualcuno domina – in questo caso il pedagogista progressista - sarà perché costui ha ragione e bisognerà dunque adeguarsi a quel che il dominatore stabilisce».

Lecito è il sospetto che Massimo Mugnai voglia stipulare un patto leonino con il pedagogista progressista – del quale invero non ha molta stima poiché quando ne descrive la prosa nei documenti ministeriali, o quando irride all'uso confuso del termine 'competenza', non sembra molto convinto circa la serietà scientifica della pedagogia – un patto leonino del tipo: «Abbiamo un nemico comune, alleiamoci!». Il ragionamento è ancora quello schmittiano: il nemico del mio nemico è mio amico. Anche questa si chiama logica. Qual è infatti il nemico comune del pedagogista progressista e del filosofo, diciamo così, scientifico? Semplice, è Giovanni Gentile. Per il pedagogista progressista Gentile è il babau e lo spauracchio della scuola elitaria selettiva; per i filosofi come Massimo Mugnai è colui che sostenne esservi circolarità tra filosofia e storia della filosofia, dunque è l'orco, il nemico contro il quale sia lecito stipulare ogni alleanza. A quale scopo? Nel caso del pedagogista progressista non saprei dire; se fosse qui lo interpellerei, ma è latitante. Nel caso di Massimo Mugnai lo scopo rimane quello sottostante alla descrizione sua iniziale dello studente normalista pisano ottuso, mal preparato, svogliato, comunque sia incapace di argomentare e anche solo di svolgere un tema. Quale scopo? Possiamo riassumerlo in un *amen*. Sin quando lo studente della scuola secondaria superiore arriverà all'università convinto che la filosofia sia quella stipata nei manuali di liceo ispirati alla riforma Gentile, di questa sbobba ancor sempre egli andrà in cerca e di conseguenza sarà contento di ritrovare anche in università tanta bella storia della filosofia elargita a piene mani. Mentre se lo studente della scuola secondaria superiore venisse formato alla filosofia intesa come scienza provvista di una parte istituzionale e sistematica... come andrebbero diversamente le cose anche più avanti!

Mi sia consentito aprire una parentesi. Manuale per manuale, quanti di voi pensano che ci siano discipline i cui manuali studiati a scuola non

risultino noiosi? Solamente quelli di filosofia saranno tali? Ammetto volentieri che siano noiosi e mai li ho letti con soddisfazione durante miei anni di studio all'università. All'università mi interrogavano sul manuale di Mario Dal Pra, poiché nella mia università il gran sacerdote della storia della filosofia si chiamava così e i suoi assistenti un po' frustrati pretendevano che noi studenti ne ripetessimo le parole a memoria. E poiché questa pretesa mi spiaceva, poteva accadere che il mio voto nella parte istituzionale dell'esame non fosse il massimo, poiché il tentativo di usar parole mie per esprimere le idee dei passati autori incontrava disapprovazione da parte di questi miei interlocutori. Il risultato è che facevo di tutto pur di evitare di dover preparare le parti manualistiche che gli esami di storia della filosofia allora prevedevano. Voglio solo dire con ciò che non sono un difensore del manuale in quanto tale, ma sono convinto ci siano manuali e manuali, e anche quelli di taglio storico siano passibili di venire utilizzati in tanti modi e non solamente in un quello stupido del mero apprendimento mnemonico.

Bene, torniamo al nostro tema. I manuali ad andamento storico sono noiosi - denuncia Massimo Mugnai. E aggiunge: senza un insegnante capace, lo studente con questi manuali è finito. Temo però che questo discorso valga un po' per tutte le materie. Avete mai trovato divertenti i manuali di geografia? – quelli dove si enumerano i prodotti tipici della Lombardia, o del Botswana, i nomi dei fiumi che scorrono in una data regione... Ne dubito. Ci deve essere anche qui un modo più intelligente per utilizzare il manuale di geografia. Ma allo stesso modo il manuale di biologia, almeno se non vogliamo apprendere in maniera solo mnemonica: «Che cosa significa DNA? Acido desossiribrrr...» - lo studente, balbettando, cerca di ripetere lo scioglilingua del quale nulla intende. Anche la biologia può uscire molto male dall'insegnamento manualistico.

Ancora un esempio tratto questa volta dal manuale di matematica, che più di ogni altro dovrebbe avvicinarsi al modello caro a Massimo Mugnai. Dovete risolvere questa equazione di secondo grado (vi garantisco che è un'equazione di secondo grado, magari non tutti lo sapete): $5x^2 + 5x - 5 = 0$. Lo studente non tanto bravo, che non ricorda la formula per risolvere le equazioni di secondo grado, corre a pigliare il manuale. Che cosa incontrerà nel manuale? l'espressione generale di un'equazione di secondo grado, vale a dire: $ax^2 \pm bx \pm c = 0$. Lo studente non tanto bravo si mette

le mani nei capelli e getta via il manuale. Ci sono tre cose qui a confonderlo: innanzitutto quel maledetto segno \pm . Nella sua equazione ci sono un segno $+$ e un segno $-$, ma nessun segno \pm . Poi ci sono le lettere alfabetiche. Ma in matematica non dovrebbero esserci i numeri? così nel mio caso il numero 5, ripetuto tre volte; che cosa vogliono dire allora questi caratteri a , b , c ? E ancora: nella mia equazione ricorre sempre il numero 5, mentre nel manuale le tre lettere sono diverse. Lo studente non ce la fa. Se il professore non gli ha insegnato a usare il manuale, è spacciato.

Nella scuola dei miei tempi lo studente mio compagno di classe e non tanto bravo aveva un rimedio: il *call center*. Telefonava al piccolo Giovanni Bonacina. Costui saltava giù dalla sedia dov'era issato a fare i compiti e trottava a rispondere al telefono: «Qualcuno mi cerca, qualcuno vuol parlarmi!» - era contento. E incominciava a raccontare la rava e la fava intorno a questa equazione: che potessero darsi due soluzioni per l'incognita, che bisognasse impostare una formula frazionaria, moltiplicare i coefficienti delle incognite nel rispetto dei segni $+$ o $-$ anteposti a ciascuno di essi ecc., non senza l'aggiunta di spiegazioni non richieste come quella che nelle moltiplicazioni a invertire l'ordine dei fattori il prodotto finale non cambia... . A un'altra estremità del cavo il misterioso utente in *duplex* della linea telefonica del piccolo Giovanni Bonacina già sapeva furibondo che, per chiamare sua zia con urgenza, gli sarebbe toccato recarsi a una cabina pubblica uscendo di casa sotto la pioggia (all'epoca non c'erano i telefoni cellulari). Vi risparmio il seguito della vicenda, se non per dirvi che il mio compagno non tanto bravo veniva a capo bensì di quella particolare equazione, ma spesso non altrettanto dell'enigmatica espressione generale contenuta nel manuale. Questo perché il piccolo Giovanni Bonacina era forse un sapientino, ma non era certo un professore. A voler significare che anche in matematica il manuale non corroborato dalla spiegazione del docente, nel caso specifico dalla spiegazione della simbologia astratta adoperata per illustrare tutte le possibili concrete equazioni di secondo grado, rischia di diventare un oggetto di lettura, se non noioso, sicuramente inservibile.

Bene, vi ho parlato del *consensus gentium*, della pedagogia delle competenze, dell'inarrivabile noiosità e oscurità dei manuali. Ma Massimo Mugnai afferma anche che la pratica della filosofia debba insegnarci a discutere, a dibattere. Non per far prevalere ciascuno il suo parere, come

fanno gli ideologi, ma per avvicinarci tutti insieme alla verità e in questo modo – altro patto leonino con il pedagogista – imparare a fare i conti con la pluralità delle vedute e delle opinioni: ossia prendere sul serio quelle dei nostri interlocutori e con loro dibattere per giungere a un risultato condiviso. Ma la storia – mi vien fatto di osservare - a questo proposito non servirà proprio ad alcunché? Qualora ci trovassimo, come sempre più spesso potrà capitare nelle nostre classi multietniche, di fronte a qualcuno riluttante ad accettare le nostre regole del discorso e le loro conseguenze, magari perché persuaso che la verità stia altrove, non sia quella che emerge dai dibattiti filosofici, ma quella scritta in un libro sacro e magari un libro sacro dove sia insegnato che di Dio c'è n'è uno solo, mentre di mogli se ne possono avere fino a quattro – e tutto ciò in società come le nostre, dove ciascuno si fabbrica Dio come gli pare, ma di moglie deve averne non più di una per volta – ecco che si avrà un bell'argomentare davanti a costui che dal punto di vista giuridico e morale aver più di una moglie sia iniquo, in quanto condizione di svantaggio della donna rispetto all'uomo! Il detentore di una verità rivelata non saprà che cosa farsene di questa nostra deduzione, né gli mancherà qualche argomento più o meno capzioso per dire che la poligamia sia in fondo preferibile. Forse un ragionamento su base storica basato sull'evocazione della lontana provenienza di certe rivelazioni e sull'analogia con libri sacri tuttora in qualche uso anche da noi e che soltanto con qualche sforzo ermeneutico e gran dispiego di erudizione (ahi!, la brutta parola) si sia da parte nostra rinunciato a rivestire di un contenuto sempre valido, da applicarsi alla lettera nella vita reale a ogni epoca e latitudine, ecco che forse un ragionamento siffatto potrebbe costituire una forma di dialogo più proficua con questo interlocutore, anziché volergli senz'altro dimostrare che la poligamia in uso a casa sua sia un'aberrazione. Come a dire che anche la storia a qualcosa possa giovare in sede di discussione e accertamento della verità – per quanto questa sia solo una mia congettura, beninteso.

Ultima tesi di Massimo Mugnai è quella che la filosofia, se insegnata secondo i suoi auspici, sia più utile. Circa l'utilità il nostro autore sta invero assai attento, poiché sa come l'argomento sia malfido. Tuttavia afferma: se formiamo qualcuno dotato almeno di competenze, forse qualche piccola opportunità di lavoro in più costui arriverà ad averla rispetto

ad altri avviati, attraverso lo studio in chiave storica, solo all'insegnamento di quelle stesse aride nozioni già imparate a scuola. Senonché – lamenta l'autore - i nostri giovani non sono più capaci del ragionamento astratto, non sono più capaci di sviluppare conoscenze o riflessioni prive di immediati agganci con la loro diretta esperienza tutta immaginosa, con la loro sensibilità troppo eccitata dai mezzi di comunicazione di massa oggi a disposizione ecc. Ma se così è, se scarseggiano le doti preliminari necessarie per abbandonarsi all'astrazione, prima fra tutte il disinteresse personale, siamo così certi che le doti sviluppate dallo studio storico della filosofia siano inutili? Forse lo studio della storia della filosofia una qualche utilità propedeutica potrebbe averla, diversa da quella fine a se stessa di permettere al vano erudito di abbagliare l'ingenuo passante privo di orologio che, diretto in stazione, commetta l'errore di interpellarlo.

E con questo mi rimane poco altro da dire. Il taglio di questo mio intervento è stato volutamente ironico, in quanto per una specie di contrappasso ho voluto riprodurre fra noi la situazione comicamente imbarazzante nella quale spesso lo storico della filosofia viene a trovarsi al cospetto dei suoi critici, persuasi che la sua disciplina con la filosofia c'entri poco o nulla e proprio perciò beffardi. In apertura del libro di Massimo Mugnai si legge una battuta di Marco Santambrogio così intonata: «I filosofi per svolgere il proprio lavoro hanno tanto bisogno della storia della filosofia quanto i pesci per nuotare hanno bisogno della bicicletta». Ecco battute di questo tipo, volte a instillare disistima verso ciò di cui si parla, credo siano un cattivo genere di argomentazione, mirante in qualche modo a catturare il favore del lettore facendo leva sul fastidio che il non facile apprendimento di una determinata materia insegnata in un certo modo possa aver suscitato in lui a scuola e attraente per il fatto di fornire la magra consolazione di veder questa stessa materia e la sua trattazione esposte ora al diletto. Senonché non è vero che nei manuali di storia della filosofia si trovi descritto il colore dei calzini di Cartesio – come scrive Massimo Mugnai. O almeno: quale sia il manuale così bene informato, non è indicato nel libro.

Naturalmente anch'io ho esagerato. Affermare che tutti i manuali di ogni disciplina siano noiosi, è da parte mia una provocazione, sebbene corroborata dall'esperienza di tanti studenti non per forza solo svogliati o distratti. Quel che intendo dire è che troppo facile è prendersela con i

manuali di filosofia oggi in uso nelle scuole. Sono il capro espiatorio perfetto, che assolve gli studenti dalla loro responsabilità per il proprio cattivo apprendimento, i docenti dalla loro responsabilità per il proprio cattivo insegnamento. Ma il manuale è uno strumento ausiliario. Se non c'è chi aiuti lo studente a adoperarlo, il rischio – anche in matematica – sarà quello di trarne risposte o soluzioni delle quali rimanga oscuro il significato, per quanto sufficienti ad assicurare la promozione. Si tratta di un modello di scuola che personalmente ho conosciuto e che non mi sento di escludere sia sopravvissuto fino a oggi. Tuttavia il taglio storico della trattazione c'entra qui solo fino a un certo punto, anzi a ben vedere assai poco. Anche i rudimenti istituzionali di filosofia cari a Massimo Mugnai possono prestarsi a una ripetizione pappagallesca.

Quanto infine alla questione circa la natura della filosofia, circa il suo oggetto, credo ci sia qui davvero un motivo di dissenso. Poiché è verissimo che la filosofia si occupa di una gran varietà di cose e che 'filosofia' si dice in molti modi, se vogliamo fare il verso ad Aristotele (così anche Massimo Mugnai). E tuttavia è innegabile che allorché si ritenga necessario insegnare la filosofia a quel modo efficace, interessante, attuale e competente caldeggiato e descritto da Massimo Mugnai, il risultato sarà giocoforza quello di finir per promuovere in maniera selettiva un ben preciso modello di ciò che sia filosofia e per scartare un'enorme varietà di testi e autori che, classificati come filosofici, pur sempre hanno riscosso successo e attenzione durante la storia più che bimillenaria della disciplina. E questo non sono affatto certo che sia un bene. Torniamo così alla questione già accennata dei 'classici'. È assolutamente falso sostenere che i manuali di filosofia dall'impianto storico non stabiliscano gerarchie e in vario modo non suggeriscano l'idea che un qualche autore sia stato miglior filosofo di un altro. Poiché se prendiamo un manuale in uso nella scuola, poco importa se vecchio o nuovo, il numero di pagine dedicato a Kant mai sarà lo stesso di quelle dedicate a Gaetano Filangieri o a Mario Pagano (due autori citati da Mugnai come affatto trascurabili). Dovremo dire perciò che la semplice menzione di Filangieri o Pagano valga a screditare un manuale? Non varrà forse la pena dare allo studente italiano (non diciamo statunitense) almeno una vaga nozione dell'esistenza di un movimento culturale noto come illuminismo napoletano, tuttora documentato perfino nella toponomastica stradale? Sarà proprio così del tutto

inutile saper qualcosa di questo soggetto facente parte della nostra storia nazionale e rinvenibile con qualche stupore perfino nella comune nostra esperienza quotidiana di frequentatori delle vie di una città? Dopodiché il manuale di filosofia che dedicasse cinquanta pagine a Pagano e appena due righe a Kant sarei il primo a dire che sia un manuale da non adottare. I 'classici' sono i classici anche per noi filosofi di orientamento storico.

Voglio dire con ciò che non è affatto vero che il manuale di filosofia a impianto storico debba per forza essere 'enciclopedico'. Vero è per certo che i manuali di questo genere oggi in commercio contengono troppe cose e che qui si ha lo specchio di una crisi. Non sarei assolutamente contrario all'idea di un manuale che selezionasse i grandi autori e di questi essenzialmente parlasse. Né sarei contrario alla lettura diretta dei loro testi. La mia esperienza forse un po' particolare – tengo a ricordarlo a difesa di un certo ordine di studi – è quella di aver incontrato sui rispettivi testi i miei primi classici della filosofia studiando greco: Platone ed Epicuro sopra tutti. Ma se questo avviene studiando greco non si capisce perché non possa avvenire anche studiando filosofia. Forse gli ordinamenti ministeriali potrebbero aiutare il docente nella selezione degli autori, riducendo il numero di quelli che sia richiesto allo studente di conoscere. Su questo sono perfettamente d'accordo. Ma tutto ciò non ha strettamente a che fare con l'alternativa tra manuale istituzionale di filosofia e manuale storico, poiché anche quest'ultimo potrebbe essere ordinato e organizzato in maniera diversa e più conforme ai tempi. Si tratterebbe solo di volerlo e di avere un'idea, per quanto approssimativa, di quel che sia importante imparare.

Avrà forse a che fare l'enciclopedismo con la storia in quanto tale, o non piuttosto con certa nostra sopravvenuta incapacità di ordinarla e raccontarla?

Questioni del marxismo

Gramsci e la critica pedagogica a Bucharin. Note sul problema della manualizzazione della filosofia della praxis¹

Pietro Maltese (Università di Palermo)

This essay analyzes the evolution of Gramsci's political and pedagogical project while in prison, in particular the idea of creating a manual of historical materialism alternative to the Bucharinian one.

Pedagogy; Philosophy of Praxis; Historical Materialism; Gramsci; Bucharin.

1. Premessa

Nel Q 11 (avviato tra il giugno e il luglio del 1932), in particolare nella sua II sezione, Gramsci raccoglie le dure considerazioni formulate nelle tre serie di *Appunti di Filosofia (AF)* nei riguardi della *Teoria del materialismo storico. Testo popolare* (o *Manuale*, a seconda delle traduzioni) *della sociologia marxista* di Bucharin. Si tratta di pagine parecchio frequentate e qui, prescindendo dai rilievi di sostanza avanzati nei confronti del lavoro dell'intellettuale sovietico, ci si concentrerà su alcuni appunti *metodologici* a esso rivolti che qualificano il ragionamento del *prigioniero* pure come una *critica pedagogica*. D'altronde, il *Saggio* (così sovente lo chiama Gramsci), pubblicato nel 1921, è pensato proprio quale manuale di formazione: un'«esposizione sistematica» del materialismo storico e, per quanto possibile, accessibile ai più². Ciò non significa che esso risultasse di agile consultazione per un comune militante dell'URSS degli anni Venti, né che il suo autore si interrogasse approfonditamente sulla «formazione dei quadri politici e intellettuali elevati», sul «problema della conquista ideologica permanente delle classi popolari», sul

¹ Le citazioni dai *Quaderni* verranno *gestite* tra parentesi tonde all'interno del testo, seguendo la numerazione della nuova Edizione Nazionale, segnalando l'eventuale diversa numerazione dell'edizione Gerratana [G], usando l'abbreviazione *QM* per i *Quaderni del carcere* 2. *Quaderni miscellanei (1929-1935)*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2017 e l'abbreviazione *QC* per i *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi 1975.

² BUCHARIN 1983, p. 25.

«rapporto dei dirigenti con le masse», sulla «passività culturale»³ di queste ultime. Prolissa, a modo suo didascalica, per certi versi anticipatrice del «*“marxismo” di Stato e della cultura staliniana*»⁴, per altri non priva di spunti, la *Teoria* fu, comunque, tradotta in tedesco (1922), inglese (1925), francese (1927), spagnolo (1933) e adottata quale scritto-chiave della scuola per corrispondenza del Pcd'I (1925)⁵.

Ora, sino a una certa fase della scrittura carceraria, oltre a criticare Bucharin, Gramsci sembra accarezzare l'idea di definire l'articolazione di un manuale alternativo, se non di stenderlo egli stesso. Progressivamente, i propositi parrebbero però mutare. Parrebbe, cioè, problematizzata la stessa possibilità della manualizzazione del materialismo storico, viepiù riconfigurato in chiave di filosofia della praxis. Di qui un re-indirizzamento del progetto politico-pedagogico del carcere.

2. *AFI*

È con gli *AFI* (scritti tra il maggio e il novembre del 1930 e parziale svolgimento della voce *Teoria della storia e della storiografia*, la prima in un elenco di temi da trattare steso nel febbraio del 1929 ad apertura del Q 1⁶) che la riflessione sul *Manuale* prende una forma organica, strutturata⁷, ed è utile avviare il ragionamento interrogando il § 3 (maggio 1930), relativo alla «doppia revisione» subita dal marxismo: quella idealistica, con Croce quale rappresentante di spicco, contraddistinta dall'assorbimento di assunti marxiani da parte di autori non marxisti, e quella dei

³ ZANARDO 1958, p. 353.

⁴ Cfr. GERRATANA 1977, pp. XIII-XIV.

⁵ Cfr. GRAMSCI 1988.

⁶ Cfr. una lettera a Tania del 25-03-1929, nella quale Antonio le richiede la «*Théorie du matérialisme historique*» di «Boukharine» per occuparsi della «teoria della storia» (GRAMSCI 2020, p. 349)

⁷ Un polemico accenno al *Saggio* compare nel Q 1 (Q 1, § 153: *QM*, p. 160), coevo ai primi §§ degli *AFI*; deve comunque sottolinearsi come a quest'altezza non si dia ancora un distacco *integrale* da Bucharin, almeno per quel che riguarda la concettualizzazione dei rapporti tra base e superstrutture e almeno sino al § 39 degli *AFI* (ottobre 1930). Sul tema cfr. COSPITO 2011, p. 31.

«marxisti ‘ufficiali’», che, schiacciati dal peso della prima revisione e «preoccupati di trovare una “filosofia”» contenente «il marxismo», l’avrebbero rinvenuta «nelle derivazioni moderne del materialismo filosofico volgare» o nel «Kantismo» (Q 4 [b], § 3: *QM*, pp. 660-661). Se letto alla luce degli *AF* II e III, del Q 11, di alcuni §§ successivi degli *AF* I, il riferimento implicito della prima versione della seconda revisione sembrerebbe Bucharin⁸, nei *Quaderni* tacciato di avere abbracciato forme di materialismo ingenuo e «metafisico» (Q 11 [2°], § 2 [G § 14]: *QC*, p. 1402). Nel prosieguito del § sono poi illustrati i «due compiti» del marxismo: «combattere le ideologie moderne nella loro forma più raffinata e rischiarare le masse popolari». Il primo costituisce *il versante teorico della teoria*, svolto dal «marxismo originario» scaturito dalla «filosofia classica tedesca» e suo «superamento»; il secondo, *il versante pratico della teoria*, sarebbe stato perseguito dai marxismi successivi con esiti non felici, giacché «per ragioni didattiche» il marxismo avrebbe finito per confondersi «con una cultura» appena «superiore alla mentalità popolare» e «inadeguata per combattere le altre ideologie delle classi colte», tra l’altro scontando un *deficit* proprio della «filosofia moderna», incapace di «elaborare un programma scolastico secondo la sua visione del mondo», nonché una «cultura popolare» (Q 4 [b], § 3: *QM*, pp. 660-662). I *temi-concetto* attraverso i quali Gramsci delinea la questione sono quelli della Riforma e del Rinascimento⁹. La prima indica un «movimento di massa che coinvolge» e mobilita «chi era fino a quel momento “ai margini della storia”» e fa proprie «forme ideologiche rozze»¹⁰; il secondo, al netto della sua evoluzione nel corso della scrittura carceraria, sta a indicare un movimento intellettuale elevato, ma che non riesce a popolarizzarsi. Ebbene, Gramsci è persuaso della necessità, per il marxismo, di

⁸ Invero, in un testo A scritto il mese successivo (al massimo a luglio), nel quale è di nuovo affrontato il tema della *doppia revisione*, a essere ripreso è Plechanov, il cui «*I problemi fondamentali del marxismo*» viene collocato nel campo del «materialismo volgare» e messo sotto accusa poiché aderente al canone del «positivismo classico» e ispiratore della «tendenza dominante» (Q 3, § 31: *QM*, pp. 465-466); e indubbiamente l’opera di Bucharin è, per Gramsci, da inscrivere entro la *tendenza dominante*.

⁹ Cfr. FROSINI 2009 b e DAINOTTO 2009.

¹⁰ FROSINI 1999, p. 91.

sintetizzare Riforma e Rinascimento attraverso un progetto di elevazione intellettuale di massa e una rivisitazione restaurante del materialismo storico che passi per un creativo ritorno a Marx. Solo così potranno espletarsi i *due compiti*, tenendo insieme la tensione alla diffusività e quella all'innovazione culturale ad alti livelli. Il che non accadrebbe al lavoro di Bucharin, direttamente chiamato in causa nel § 5 (maggio 1930) e messo a confronto con il *Lehrbuch der historischen Methode mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel* di Bernheim, per Gramsci esempio apprezzabile di manuale, letto molti anni prima in una traduzione parziale della quarta edizione ed evocato in una lettera a Berti del 30-01-1928¹¹. Colpisce, in particolare, la persistenza del ricordo di una lettura

¹¹ In essa, Gramsci si corregge per avere, in una precedente comunicazione andata perduta, attribuito a Bernstein la paternità del *Lehrbuch*, volume «sul metodo storico» che aveva consigliato a Berti quando questi si trovava a Ustica e che precisa di avere usato «per due anni come testo scolastico» (GRAMSCI 2020, pp. 206-207). Berti – giunto nell'isola nel marzo 1927 – aveva assunto la funzione di docente, nella scuola dei confinati (con l'aiuto di altri compagni), dei corsi di storia della filosofia e di storia – questo tenuto da Lauriti almeno sino a marzo (cfr. la lettera di Bordiga a Gramsci del 04-03-1927, ora in TUSA 1987, p. 80; v. pure FELLEGGARA 1999 e INNOCENTI PERICCIOLI 2001, p. 132) – e il 20-06-1927 aveva scritto a Gramsci per ottenere suggerimenti didattici e indicazioni bibliografiche, fornendo dettagli sul corso di storia della filosofia (avendo una risposta il 4 luglio) e rimandando a «un'altra lettera» un resoconto su quello di storia (TUSA 1987, pp. 70-73). Il primo di di ottobre, Berti (insieme a 57 confinati) è tradotto all'Ucciardone, ma Gramsci ne viene a conoscenza con quasi due mesi di ritardo (come testimonia una lettera del 26 dicembre), tant'è che il 31 ottobre gli scriverà chiedendo informazioni anche su Bordiga e Lauriti, lamentando di non ricevere lettere da Ustica «da circa un mese» e adducendone le cause a ritardi postali (GRAMSCI 2020, p. 169). Solo il 25 novembre Berti lo informerà dei fatti. Si consideri, inoltre, che l'8 agosto Gramsci risponde a una lettera di Berti del 15 luglio, nella quale questi non tiene fede alla promessa fatta in chiusura della lettera del 20 giugno e parla della scuola solo di sfuggita, e che sempre Berti il 27 luglio invia un'ulteriore lettera nella quale discute, sì, della scuola, ma non del corso di storia – che specifica essere di «storia antica» (BERTI ad ANTONIO GRAMSCI, 27-07-1927, Archivio della Fondazione Gramsci di Roma, Fondo Antonio Gramsci). Il 25 luglio, Gramsci aveva steso un'aspra e non conservata missiva a Lauriti sulla conduzione della scuola, il cui contenuto può sommariamente essere ricostruito sulla base della risposta di Lauriti e di una

giovanile che potrebbe avere lasciato il segno per almeno tre ragioni: 1) nel *Lehrbuch*, l'oggetto della scienza storica è l'«individuale», non considerato «isolatamente [...], ma in connessione collo sviluppo, di cui fa parte»¹²; per Bernheim, lo storico mira, cioè, alla conoscenza dell'«obbietto particolare, il quale [...] rispetto a quei momenti [...] più ampi [...] dello sviluppo in cui trovasi, rimane qualche cosa di particolare»¹³; 2) Bernheim biasima l'uso del «concetto dell'evoluzione biologica [...] nel campo della vita storica»¹⁴ e, discutendo delle relazioni tra storia e sociologia, nega che la prima sia «una branca» della seconda; pur riconoscendo il fatto che le due discipline abbiano il medesimo oggetto, la «società umana», segnala importanti differenze tra esse: la sociologia ricercerebbe gli «elementi fondamentali generali» e i «mutamenti delle diverse società» al fine di «conoscere, dal loro studio comparativo, [...] i tipi generali delle diverse forme e funzioni sociali e le loro condizioni generali d'esistenza», riconducendo dette forme e funzioni a «prodotti di forze naturali» operanti «secondo leggi» meccaniche¹⁵; la «scienza storica» si proporrebbe, invece, «di conoscere che cosa e come gli uomini sono diventati [...], che cosa ha prodotto ogni gruppo sociale, ogni popolo, ogni personalità notevole in tutta la sua spiccata individualità» e il suo intento sarebbe di «abbracciare gli sviluppi degli uomini nel loro nesso unitario, in sé e per sé, non come illustrazioni o modificazioni di tipi generali»; secondo Bernheim, al postutto, la sociologia sarebbe «scienza ausiliaria della storia»¹⁶ e il ricorso, in quest'ultima, a schematizzazioni non implicherebbe la subordinazione dei «fatti a grandi leggi

lettera di Berti del 26 agosto, cui Lauriti aveva mostrato l'epistola in questione in quanto anch'egli coinvolto nelle rimostranze gramsciane (cfr. RENDA 2017). Nella postilla di quest'ultima, Berti accenna a libri suggeriti da Gramsci e che gli animatori della scuola si sarebbero impegnati a trovare (BERTI ad ANTONIO GRAMSCI, 26-08-1927, Archivio della Fondazione Gramsci di Roma, Fondo A. G). Questi dati inducono a supporre che l'erronea indicazione bibliografica sia posteriore al 4 luglio e precedente al 26 dicembre.

¹² BERNHEIM 1907, p. 14.

¹³ Ivi, p. 18.

¹⁴ Ivi, p. 20.

¹⁵ Ivi, pp. 164-165.

¹⁶ Ivi, pp. 168-169.

generalisti»¹⁷; 3) esponendo la *filosofia marxiana della storia* (e citando, tra gli altri, Kautsky e Mehring), Bernheim ne critica il presunto unilateralismo economicista, accostandolo al tradizionale materialismo naturalistico¹⁸. I tre motivi potrebbero assumersi quali fonti della polemica verso la *seconda revisione*. Di qui il richiamo al *Lehrbuch* nel § 5 degli *AFI*: «La “sociologia marxista” (cfr. il saggio popolare) dovrebbe stare al marxismo, come il libro di Bernheim sta allo storicismo: una raccolta sistematica di criteri pratici di ricerca e di interpretazione, uno degli aspetti del “metodo filologico” generale». Come lo storicismo avrebbe fatto la critica «del vecchio metodo storico e della vecchia filologia, che avevano portato a nuove forme ingenuie di dogmatismo e sostituivano l’interpretazione con la descrizione esteriore [...] dei fenomeni e [...] col ripetere sempre “noi siamo seguaci del metodo storico”» (Q 4 [b], § 5: *QM*, p. 666), così un *Lehrbuch* marxista dovrebbe fare la critica delle degenerazioni dogmatiche dei marxismi. La «comprensione» bernheimiana «dell’irriducibile individualità dell’evento storico», spiega Frosini, «corrisponde» alla *raccolta sistematica* invocata nel § 5. Ecco «il contenuto del manuale che Gramsci intende stendere, e non vi è dubbio che il punto 1 del temario» del Q 1 «significhi [...] una teoria della storiografia, cioè una sistemazione dei criteri del marxismo come pratica storiografica», la cui «premessa implicita» è il respingimento della giustapposizione di sociologia e *Teoria della storia e della storiografia*. Così, Gramsci accoglie «in parte» l’idea crociana del marxismo «quale insieme di criteri storiografici», operando, tuttavia, uno «spostamento» rispetto al filosofo abruzzese e facendo del marxismo non soltanto una «teoria della storiografia, ma anche [...] della storia»¹⁹. Sempre con Frosini, si può, in definitiva, decifrare la critica alla *Teoria* quale risultato di un «ellittico confronto con le posizioni di Bernheim», il cui manuale rappresenta, quindi, una specie «di sottotesto implicito della lettura gramsciana del *Saggio popolare*»²⁰. E a conferma dell’ipotesi che in questa fase Gramsci intendesse ragionare sull’organizzazione di materiale formativo e di studio sulla *Teoria della storia e della storiografia* va gettato uno sguardo al § 10, intitolato

¹⁷ Ivi, p. 178.

¹⁸ Ivi, pp. 381-382.

¹⁹ FROSINI 2013.

²⁰ FROSINI 2010, p. 126.

Un repertorio del marxismo, dove si insiste sull'utilità di un «“inventario” critico di tutte le questioni [...] sollevate dal marxismo», di una «compilazione» strutturata in modo da raccogliere il «materiale [...] dispersato» e di «diversissimo valore» prodotto nel merito. Tale lavoro «avrebbe» grande «importanza [...] nel campo scolastico», rappresentando «uno strumento [...] per la diffusione degli studi sul marxismo e per il [suo] consolidamento in disciplina scientifica» (Q 4 [b], § 10 [G § 9]: *QM*, p. 675). Non bisogna, però, ritenere identici i progetti dei §§ 5 e 10. Tant'è che quando, nel Q 16, i due testi verranno raccolti in un'unica nota, Gramsci farà in modo di metterne in chiaro la complementarità, ma non la sovrapponibilità.

Ulteriori riferimenti all'intellettuale russo si trovano nei §§ 12, 13, 14. In quest'ultimo, Gramsci biasima persino il titolo dell'opera del 1921 perché non corrispondente al contenuto: «*Teoria del materialismo storico* dovrebbe significare sistemazione logica dei concetti filosofici» del *point of view* marxista. Ne verrebbe la necessità, in un «primo capitolo» o in «un'introduzione generale», di trattare domande quali «cos'è la filosofia?» o «una concezione del mondo è una filosofia?», la cui risposta costituirebbe «la “teoria” del materialismo storico». Ma Bucharin farebbe del materialismo storico la sociologia del materialismo dialettico e neppure il sottotitolo del volume avrebbe un «nesso» con il titolo (Q 4 [b], § 14 [G § 13]: *QM*, pp. 677-678). Poco più tardi, Gramsci esibirà considerazioni sulla corretta organizzazione di un «saggio popolare» in cui definire «con esattezza» sia «i concetti fondamentali», sia la «terminologia», sì da «evitare le cause di errore date dalle accezioni popolari e volgari delle parole» (Q 4 [b], § 26 [G § 25]: *QM*, p. 690). Discuterà altresì del modo di ordinare una «trattazione sistematica del materialismo storico», che non dovrebbe «trascurare nessuna delle» sue «parti costitutive», dovrebbe partire da quella filosofica e «in più [...] essere: una teoria della storia, una teoria della politica, una teoria dell'economia». Gramsci non vuole affermare l'esistenza di una filosofia dalla quale deriverebbero una teoria della storia, una della politica, una dell'economia, piuttosto qualificare il materialismo storico come una teoria della storia la cui trattazione non potrebbe non corrispondere, almeno all'inizio, a una «parte filosofica generale» inseparabile da quella politica e da quella economica, finanche nelle loro «fasi specializzate». Pure nella parte filosofica «i

concetti generali della storia, della politica e dell'economia» non potrebbero non annodarsi «in unità organica». Dopodiché, si potranno studiare i modi in cui storia e politica si riverberano nell'economia, economia e politica nella storia, storia ed economia nella politica. È questo lo «schema generale» di un manuale tale da conservare «una forma vivente, non schematica» (Q 4 [b], § 40 [G § 39]: *QM*, p. 720). Nel corso della scrittura carceraria, una schematizzazione non de-vitalizzante apparirà, tuttavia, meno realizzabile.

3. *AF II e III*

Negli *AF II* (novembre 1930-novembre 1931), Gramsci torna a discutere del problema-Bucharin e per gli scopi che si prefigge questo studio interessano i §§ 24 e 29. Nel primo, che resta di unica stesura, di nuovo il *Lehrbuch* bernheimiano è ritenuto un'«esposizione metodica sistematica» da tenere «presente come “tipo” di manuale scolastico o “saggio popolare” del materialismo storico» (Q 7 [b], § 24: *QC*, p. 872). Il § 29 si apre, invece, con un quesito che individua alcune pre-condizioni in mancanza delle quali la manualizzazione delle dottrine risulterebbe problematica: «È possibile scrivere un libro elementare, un manuale, un saggio popolare, quando una dottrina è ancora nello stato di discussione, di polemica, di elaborazione?». In ragione del suo valore introduttivo e dei suoi lettori, «per il momento» bisognosi di «“certezze” [...] fuori discussione», un manuale non potrebbe non avere un'«esposizione formalmente organica, stilisticamente calma, scientificamente serena». Qualora, però, una «dottrina non» avesse «ancora raggiunto questa fase “classica” [...], ogni tentativo di manualizzarla» fallirebbe e la sua «sistemazione logica» risulterebbe solo «apparente» (Q 7 [b], § 29: *QC*, p. 876). Qui, tra le righe e implicitamente suggerendo il mancato raggiungimento, per il marxismo, della *fase classica*, Gramsci, constata Frosini, mette in discussione «il *nesso*» che un eventuale manuale del materialismo storico «avrebbe con il movimento reale rappresentato», appunto, «dal marxismo, cioè con il comunismo internazionale e con lo Stato sovietico»²¹. Pertanto esprime la preferibilità di «pubblicare un libro in cui» i

²¹ FROSINI 2014.

«problemi essenziali della dottrina» fossero esposti «monograficamente», scelta più seria e scientifica, criticabile solo da chi fosse convinto (alla Bucharin) «che scienza voglia [...] dire “sistema”», perciò disposto a costruire «sistemi purchessia, che del sistema hanno solo l’esteriorità meccanica». Nel prosieguo del §, Gramsci stigmatizza la mancanza, nella *Teoria*, di una «trattazione adeguata della dialettica [...], cosa assurda in un manuale che» dovrebbe «contenere [...] gli elementi essenziali della dottrina», riconducendola a due motivi: uno inerente alla declinazione del materialismo storico quale sociologia fondata su un’altra filosofia (il materialismo dialettico) e alla conseguente incomprendimento del «significato della dialettica, [...] degradata a una sottospecie di logica formale, a una scolastica elementare»; l’altro «di ordine psicologico», connesso alla percezione della difficoltà del «pensare dialetticamente», che andrebbe contro quel «volgare senso comune» cui Bucharin aderirebbe. E per presentare «un modello pratico» delle difficoltà nelle quali rischierebbe di incorrere un eventuale tentativo di insegnare la dialettica ai più, Gramsci scrive:

«si pensi a ciò che avverrebbe se nelle scuole primarie e secondarie le scienze naturali e cosmografiche fossero insegnate sulla base del relativismo di Einstein e accompagnando alla nozione tradizionale di “legge di natura” quella di “legge statistica o dei grandi numeri”. I ragazzi e gli adolescenti non capirebbero nulla [...] e l’urto tra l’insegnamento scolastico e la logica dei rapporti famigliari e popolari sarebbe tale che la scuola diverrebbe oggetto [...] di ludibrio e di scetticismo caricaturale» (Q 7 [b], § 29: *QC*, pp. 876-877).

Dunque, qualora un manuale popolare affrontasse la dialettica, si genererebbero incomprensioni e ludibrio? D’altro canto, esso dovrebbe combattere il senso comune, e l’esposizione della dialettica non rientrerebbe in tale *funzione antitetica* della pedagogia della praxis²²? Se è vero che, trascurando la dialettica, Bucharin avrebbe capitolato «dinanzi al senso comune», lasciando dominare «l’ambiente ineducato e rozzo» sull’«educatore» (Q 7 [b], § 29: *QC*, p. 877), ove questi avesse tentato di non capitolare e l’avesse trattata, non avrebbe egualmente ottenuto un fallimento? E si può uscire dall’*empasse* in cui la pagina precipita il

²² Cfr. BALDACCI 2017.

lettore decifrandola come una conferma della necessità di abbandonare l'ipotesi manualistica? Siccome sia l'espone dettagliatamente la dialettica, sia il non farlo condurrebbero a risultati poco soddisfacenti, allora, al di là dei freni psicologici di Bucharin e dei suoi errori, potrebbe individuarsi nella forma-manuale la radice del problema? E se sì, nella forma-manuale in sé o a causa dello stadio di elaborazione del materialismo storico che rende tale forma inadeguata alla sua disseminazione? Bucharin, insomma, non avrebbe «posto il problema nei termini teorici esatti» (Q 7 [b], § 29: *QC*, p. 877), adoperando un *contenitore* inadeguato, e Gramsci vuole dire che la sfida dell'insegnamento della dialettica vada accettata a patto di modulare un efficace percorso didattico e, così, evitare il ludibrio?

Quanto agli *AF* III (novembre 1931-maggio 1932), lì, soprattutto nei testi del 1932, si palesa il mutamento del progetto del carcere non solo rispetto all'elenco del febbraio del 1929, ma anche al «pro-memoria» di saggi su una storia degli intellettuali italiani del primo foglio del Q 8 (novembre-dicembre 1930). Peraltro, quando gli *AF* III stanno per essere terminati, Gramsci stila, sempre nel Q 8, un ulteriore (e alternativo) elenco di questioni da sviscerare, i Raggruppamenti di materia (marzo-aprile 1932), nel quale, alla quarta voce (*Introduzione allo studio della filosofia e note critiche ad un Saggio popolare di sociologia*), riconfigura radicalmente la ricerca sulla *Teoria della storia e della storiografia*. Ciò detto, negli *AF* III continua la sua critica a Bucharin e avanza appunti di carattere didattico. Si veda un testo A del novembre 1931, nel quale scrive che un'opera destinata «a una comunità di lettori [...] non intellettuali di professione, dovrebbe partire dall'analisi e dalla critica della filosofia del senso comune». Non risulterebbe, però, questo il *modus operandi* di Bucharin, propenso a confermarne gli «elementi acritici» (Q 8 [b], § 8 [G § 173]: *QC*, p. 1045). Non pare pertanto ancora definitivamente abbandonata l'ipotesi manualistica, sebbene qui non si dica in che modo la *critica della filosofia del senso comune* potrebbe convivere all'interno e all'inizio di un'eventuale opera manualistica. Appena qualche mese dopo, Gramsci introdurrà il titolo di rubrica *Un'introduzione allo studio della filosofia* (febbraio-marzo 1932) e sembrerà ratificare l'avvenuta consapevolezza di svolgere il compito pedagogico della filosofia della praxis attraverso, appunto, un'«introduzione o avviamento allo

studio della filosofia» (Q 8 [b], § 39 [G § 204]: *QC*, p. 1063), cui toccherebbe espletare quella funzione pedagogica di antitesi non solo non espletata da Bucharin, ma, aggiungiamo qui, che neppure la forma-manuale avrebbe potuto forse portare efficacemente a compimento. Tant'è che in un testo A di poco successivo, lamentando la cattiva impostazione buchariniana della questione della «realtà del mondo esterno» – la quale, «dal punto di vista di un “saggio popolare”», non si sarebbe dovuta trattare (e senza dubbio non lo si sarebbe dovuto fare nei modi di Bucharin) per l'inesistenza del problema presso un «pubblico popolare» (Q 8 [b], § 50 [G § 215]: *QC*, pp. 1075-1076) –, Gramsci di fatto non discute delle modalità attraverso cui organizzare un *contro-manuale*. All'altezza degli *AF* III, la problematica della manualizzazione parrebbe risolta in negativo.

4. *Q 11*

Rispetto al *Q 11*, intitolato *Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura* e diviso in sezioni²³, è essenziale esaminare la II (*Osservazioni e note critiche su un tentativo di «Saggio popolare di sociologia»*), ponendo attenzione alla selezione dei testi A e alle varianti rispetto alle prime stesure. Composta da riscritture di §§ degli *AF* I, II e III, essa raccoglie e rimonta note su Bucharin e non può sottovalutarsi l'assenza dei due §§ in cui è citato Bernheim, in quanto ciò potrebbe considerarsi la spia della consolidata consapevolezza della problematicità di un'operazione manualizzante. Se, in sintesi, negli *AF* I e II, Gramsci, muovendo da Bernheim, intende «schizzare un modello alternativo di “saggio popolare” [...] nel quale» sottrarre «il materialismo storico [...] alla commistione» con quello «filosofico e con la sociologia»²⁴, nel 1932 il progetto cambia (ma elementi di criticità emergono già in precedenza), incentrandosi su un insegnamento della filosofia tale da stimolare un'elaborazione critica che permetta di partecipare consapevolmente «a una comunità ideologica e culturale» (Q 11 [2°], § 1 [G § 13]: *QC*, p. 1401). Ecco perché nella II sezione la *critica*

²³ Cfr. FRANCONI 1984.

²⁴ FRANCONI, FROSINI 2009, p. 15.

pedagogica ha una forma per lo più «*destruens*»²⁵. Non che non vengano riscritti passaggi che vanno considerati appunti metodologici alla *Teoria*. Epperò, organizzati dentro un quaderno introdotto da una lunga riflessione preliminare (*Alcuni punti preliminari di riferimento*) che non sembra connettere un auspicabile *progresso intellettuale di massa* a un testo elementare di formazione e privo di rimandi a Bernheim, essi non fungono da avvertenze per la costruzione di un *contro-manuale* e risultano talora disorganici rispetto al nuovo programma di lavoro intrapreso.

Ora, nel I § della II sezione, riscrittura dei §§ 8 e 10 degli *AFIII* (precedenti alla comparsa del titolo di rubrica *Un'introduzione allo studio della filosofia*) si trovano varianti che meritano di essere discusse. Riprendendo il § 8, Gramsci continua a insistere sulle erronee scelte tematiche buchariniane (polemizzare con «le concezioni del mondo degli intellettuali e dell'alta cultura»), che sostituirebbero l'analisi critica del senso comune. In effetti, nell'*Introduzione al Saggio* (i primi sei paragrafi), Bucharin discute delle scienze sociali e nel I capitolo tratta della regolarità e conformità a leggi dei fenomeni sociali, opponendo il punto di vista marxista a quello di altri sistemi filosofici. E siccome questi non avrebbero effetti diretti nelle vite delle moltitudini, egli avrebbe semmai dovuto polemizzare con le religioni, che con il senso comune intrattengono un rapporto «più intimo». Ciò non significa che in un'«esposizione della filosofia della praxis» sia sbagliato criticare le «filosofie sistematiche» e «tradizionali», avendo questa filosofia una «forma polemica, di perpetua lotta» (Q 11 [b], § 1 [G § 13]: *QC*, pp. 1396-1397)²⁶. Si tratta di un passaggio

²⁵ Cfr. COSPITO 2016.

²⁶ Il carattere permanentemente antagonista della filosofia della praxis è accennato nel § 47 degli *AFI* e intravedibile già nel primo testo degli stessi *AFI*, dove il *Moro* è definito «un pensatore non sistematico» (Q 4 [b], § 1: *QM*, p. 657), nonché in un testo A del Q 1 in cui si segnala «il carattere eminentemente pratico-critico del Marx» (Q 1, § 152: *QM*, p. 159). Al proposito, in un intervento del 1958 Tronti attribuiva a Gramsci il merito di avere «negato, *in concreto*», la manualizzazione del marxismo e, così, di non avere aderito alla «cattiva idea di» farne «la nuova Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio». Gramsci non avrebbe, cioè, aperto gli occhi sulla perniciosità delle esposizioni sistematiche a causa dell'estraneità del marxismo allo «spirito di sistema», ma in ragione di congiunture che *concretamente* le sconsigliavano. Sicché, per l'intellettuale romano si sarebbe dovuto andare «oltre» Gramsci e

centrale in ordine alla riconfigurazione del materialismo storico in chiave di filosofia della praxis. Ma la fondamentale acquisizione del suo *carattere di perpetua lotta* sancisce, altresì, la difficoltà (se non l'impossibilità), per questo *punto di vista*, di raggiungere la *fase classica* evocata nel § 29 degli *AFII*? A dire il vero, il passo relativo a essa è recuperato nel decimo § della II sezione senza differenze dalla prima stesura e intorno a tale ricupero vanno fatte alcune riflessioni, innanzitutto considerando che l'espressione *fase classica* ricorre pure nel § 2 di Q 4 [c] (novembre 1930) e nella sua riscrittura (Q 12, § 1). Nel testo A, discorrendo delle fasi della scuola unica/unitaria (attiva e creativa) Gramsci afferma:

«sia scuola attiva che [...] creativa devono essere intese rettamente: la scuola attiva, dalla fase romantica in cui gli elementi della lotta contro la scuola meccanica e gesuitica si sono dilatati morbosamente per ragioni di contrasto e di polemica, deve trovare e raggiungere la fase classica, liberata dagli elementi spuri polemici e che trova in se stessa e nei fini che vuol raggiungere la sua ragione di essere e l'impulso a trovare [...] forme e [...] metodi» (Q 4 [c], § 2 [G § 50]: *QM*, p. 787).

Nel testo C, l'aggettivo *classica* è posto tra virgolette:

«Tutta la scuola unitaria è scuola attiva, sebbene occorra porre dei limiti alle ideologie libertarie [...]. Si è ancora nella fase romantica della scuola attiva, in cui gli elementi della lotta contro la scuola meccanica e gesuitica si sono dilatati morbosamente per ragioni di contrasto e di polemica: occorre entrare nella fase "classica", razionale, trovare nei fini da raggiungere la sorgente naturale per elaborare i metodi e le forme» (Q 12, § 1: *QC*, p. 1537).

riconoscere «*per principio*» l'inesistenza di una «"dottrina" del marxismo», di conseguenza l'impossibilità di compendiarlo. Ciò in quanto esso non sarebbe «per puro caso» sorto «sotto forma di aforismi e di criteri pratici» (come può leggersi in Q 11 [2°] § 1, riscrittura di un testo degli *AFI*), bensì «per una intrinseca, immanente, logica necessità, intimamente legata alla sua interna natura» (TRONTI 1958, p. 320). Tronti non s'avvedeva che questo è proprio quanto sostenuto da Gramsci nella variante instaurativa ratificante la postura antagonista della filosofia della praxis.

Il problema della scuola attiva non risiederebbe nel contrassegno polemico, ma nell'esasperazione di quest'ultimo, oramai storicamente ingiustificata, con l'aggravio dell'accoglimento di *elementi spuri*. Il passaggio alla sua *fase classica* consisterebbe, quindi, nell'espunzione di essi e in un riassetto che si sbarazzasse di alcune anacronistiche posizioni estremistiche. E se si volessero riportare siffatte indicazioni al piano generale delle ideologie e a quello più specifico della filosofia della praxis, si dovrebbe sottolineare come uno degli obiettivi perseguiti nei *Quaderni* – contro Bucharin e contro la *seconda revisione* – consista nel dimostrare che la filosofia della praxis basti a se stessa e non abbia bisogno di ricorrere ad altre *Weltanschauungen*. Dovrebbe, inoltre, rilevarsi l'attenzione gramsciana a contestualizzare storicamente taluni assunti marxiani (estremistici tanto quanto quelli inizialmente formulati nel campo pedagogico contro la *scuola gesuitica*) che, se canonizzati e «immobilizzati[*I*]», vale a dire «sequestrati[*I*] dalla dimensione politica» in cui nascevano quali interventi congiunturali e «pres[*e*] di partito», si risolverebbero nell'«oggettivismo» e nel «determinismo»²⁷. È il caso di alcune metafore e soluzioni terminologiche della *Prefazione del '59*, al cui proposito Gramsci osserva:

«L'espressione [...] che l'“anatomia” della società è costituita dalla sua “economia” è una [...] metafora ricavata dalle discussioni svoltesi intorno alle scienze naturali [...] giustificata anche dalla sua “popolarità”, cioè dal fatto che offriva [...] a un pubblico non intellettualmente raffinato, uno schema di facile comprensione [...]. Lo studio dell'origine linguistico-culturale di una metafora impiegata per indicare un concetto [...] può aiutare a comprendere meglio il concetto stesso, in quanto esso viene riportato al mondo culturale [...] in cui è sorto, così come è utile precisare il limite della metafora stessa, cioè ad impedire che essa si materializzi e meccanicizzi. [...] A questo stesso ordine [di] osservazioni appartiene l'altra questione riguardante il fatto che le superstrutture sono considerate come mere e labili “apparenze”. Anche in questo “giudizio” è da vedere più un riflesso delle discussioni nate sul terreno delle scienze naturali [...] che un derivato coerente del materialismo metafisico, per il quale i fatti spirituali sono una mera apparenza [...] dei fatti corporali. A questa origine [...] del “giudizio” si è venuto [...] sovrapponendo e in parte [...] sostituendo [...] un [...] “atteggiamento psicologico” [...] in cui il contenuto teorico è scarsissimo [...] e

²⁷ FROSINI 2010, p. 163.

predomina la immediata passione polemica non solo contro una [...] deformata affermazione in senso inverso [...] ma contro l'“organizzazione” politica-culturale di cui tale teoria è espressione. Che l'affermazione dell'“apparenza” delle superstrutture non sia un atto filosofico, [...] ma [...] di polemica politica, risulta da ciò che essa non è posta come “universale”, ma solo per determinate superstrutture» (Q 11 [6°], § 1 [G § 50]: *QC* pp. 1473-1475).

Come accade con le riflessioni sulla scuola attiva, queste considerazioni non condannano il contrassegno polemico delle soluzioni e delle metafore marxiane, invitano, piuttosto, a non assumerle quali basi di un immobile complesso dottrinario. Sarebbe, dunque, incongruo identificare quest'ultimo con la *fase classica* delle dottrine (rappresentandola come un'algida sistematizzazione enciclopedica) e l'errore di Bucharin risiederebbe nell'ossificare le *metafore* e nel ritenerle un derivato del materialismo tradizionale, accogliendo nel materialismo storico *elementi spuri*. Ma le riflessioni sulle metafore di Marx – che lo rappresentano quale autore di un «pensiero strategico, nella congiuntura»²⁸ – sono sufficienti a fugare i dubbi sulla compatibilità tra abbandono dell'ipotesi manualistica anche in ragione del carattere antagonistico della filosofia della praxis e ripresa del tema della *fase classica* (pure chiarito come essa non implichi l'immobilizzazione dottritaria e pseudo-sistematica)? Detto altrimenti, l'ipotesi manualistica è davvero messa di lato o la ripresa dell'idea della *fase classica* la rimette in qualche misura in gioco? Al proposito, non è solo il decimo § della II sezione a suscitare perplessità. Si vedano le riscritture dei §§ 14 (maggio-agosto 1930) e 40 (ottobre 1930) degli *AFI*. Quanto alla prima, se nel testo A, nel merito di una «Teoria del materialismo storico», Gramsci, lo s'è visto, scrive: «Il primo capitolo, o un'introduzione generale dovrebbero aver trattato la quistione cos'è la filosofia» o «una concezione del mondo è una filosofia?» (Q 4 [b], § 14 [G § 13]: *QM*, pp. 677-678), nel testo C, relativamente a un volume adesso chiamato «Teoria della filosofia della praxis», può leggersi: «Nei primi capitoli dovrebbero essere trattate le quistioni» sopra citate (Q 11 [2°], § 14 [G § 26]: *QC*, p. 1431). Rispetto alla seconda riscrittura, Gramsci continua a esprimersi su ciò che sarebbe «utile» fare in un «saggio popolare» e su quello che una «trattazione sistematica della filosofia della

²⁸ FROSINI 2009, p. 24.

praxis» non «potrebbe trascurare» (Q 11 [2°], § 21 [G § 33]: *QC*, pp. 1447-1448). Questi due testi dimostrerebbero l'intrinseca contraddittorietà del Q 11? Oppure costituirebbero degli anacronismi? E potrebbe, parimenti, ritenersi un anacronismo la ripresa del tema della *fase classica*? Come recita l'avvertenza del suo secondo foglio, il Q 11 varrebbe, del resto, quale «rapido promemoria», per cui le note ivi raccolte sarebbero «tutte da rivedere», perché «certamente» pregne di «inesattezze, falsi accostamenti, anacronismi» (Q 11: *QC*, p. 1365). Ad avvalorare siffatta ermeneutica è l'ordine della riscrittura dei testi A: dai più recenti ai più distanti nel tempo. Come è stato fatto notare, nel Q 11 sono, infatti, trascritti sia §§ «concepiti secondo la *nuova* ripartizione tematica» dei Raggruppamenti, sia «testi degli anni precedenti, rientranti nella più ampia e diversa ricerca sulla *Teoria della storia*; ma mentre» i primi «vengono posti in risalto dall'organizzazione del quaderno, quella stessa organizzazione pone [...] in secondo piano i» secondi, «decontestualizzandoli o rendendoli funzionali alla nuova impostazione»²⁹.

5. *L'ipotesi-Finocchiaro*

Sul finire degli anni Ottanta, Maurice Finocchiaro si è interrogato sulle medesime questioni di cui qui ci si è occupati. Analizzando i §§ del Q 11, Finocchiaro constata come, nei riguardi di Bucharin, oltre a una *critica filosofica*, a una *metodologica*, a una *retorico-marxista*, Gramsci ne elabori anche una *pedagogica*. Quest'ultima sarebbe, a suo dire, «bipolare», poiché basata su due principi reciprocamente contraddittori. Il primo, che Finocchiaro chiama di «pedagogia *filosofica*», sarebbe rintracciabile nei passaggi iniziali della II sezione, dove Bucharin è rimproverato per avere avviato la propria esposizione non dall'analisi critica del senso comune, ma dalla filosofia dei filosofi di professione³⁰. Questo principio di pedagogia *filosofica* apparirebbe, poi, all'opera nella riscrittura del § 50 degli *AF* III, nel quale «la polemica» buchariniana «sulla “realtà del mondo esterno”» è reputata «male impostata», giacché «dal punto di vista di un “saggio popolare”» rappresenterebbe «una superfetazione e

²⁹ FROSINI 2003, p. 68.

³⁰ FINOCCHIARO 1988, pp. 50-53.

un bisogno [...] da intellettuale più che una necessità», essendo «il pubblico popolare [...] ben lungi dal porsi il problema se il mondo esterno esista oggettivamente o sia una costruzione dello spirito» e credendo alla sua oggettività. Ragion per cui occorrerebbe «analizzare, criticare, superare scientificamente» tale «credenza», avente un'«origine religiosa» (Q 8 [b], § 50 [G § 215]: *QC*, pp. 1075-1076). L'errore di Bucharin, spiega Finocchiaro, risiederebbe, per Gramsci, nell'aver elaborato una «critica della filosofia sistematica» e non di quella «popolare»³¹. Nel testo C, è peraltro apportata una variante instaurativa: «Basta enunciare così» (alla Bucharin) «il problema per sentire» (presso il *pubblico popolare*) «un irrefrenabile [...] scoppio di ilarità» (Q 11 [2°], § 5 [G § 17]: *QC*, p. 1411) e l'osservazione parrebbe accostabile a quella che preconizza ciò che accadrebbe se nelle scuole primarie e secondarie si insegnassero le scienze naturali sulla base della teoria della relatività. Lo si è detto, Bucharin è rimproverato per non avere trattato estesamente la dialettica e se, *prima facie*, l'appunto sembrerebbe smentire il principio di pedagogia *filosofica*, a uno sguardo più attento si paleserebbe, secondo Finocchiaro, coerente con esso. Difatti, la dialettica «contraddice la filosofia popolare», rappresentando uno tassello irrinunciabile della *funzione antitetica* della pedagogia della praxis. Il principio pedagogico del quale, con Finocchiaro, stiamo parlando è da questo studioso detto *filosofico* poiché se la filosofia della praxis ha il compito di trasformare il mondo, deve lottare contro il senso comune e porsi in forme antagonistiche a esso. È detto *filosofico* perché, inoltre, si riferisce, continua Finocchiaro, all'insegnamento della filosofia. Non casualmente, nella parte finale del I § della II sezione si legge di un «insegnamento della filosofia, rivolto non ad informare storicamente il discente dello svolgimento della filosofia passata, ma a formarlo culturalmente, ad aiutarlo a elaborare criticamente il proprio pensiero». Un insegnamento che dovrebbe

«prendere le mosse da ciò che il discente già conosce, dalla sua esperienza filosofica (dopo avergli mostrato [...] che è “filosofo” senza saperlo). E poiché si presuppone una certa media intellettuale e culturale di discenti, che verosimilmente non hanno avuto ancora che informazioni saltuarie e frammentarie, e

³¹ Ivi, p. 51.

mancano di ogni preparazione metodologica e critica, non si può non prendere le mosse dal “senso comune”» (Q 11 [2°], § 1 [G § 13]: *QC*, p. 1401).

L'altro principio pedagogico, che Finocchiaro chiama di «pedagogia *scientifica*»³², sarebbe formulato nel passaggio del § 10 della II sezione in cui riemerge il tema della *fase classica* e la possibilità di stendere un «libro elementare», che dovrebbe caratterizzarsi per un'esposizione «formalmente dogmatica» (Q 11 [2°], § 10 [G § 22]: *QC*, p. 1424), è, per Finocchiaro, vincolata al suo raggiungimento. A tale riguardo, lo studioso segnala: «applicando *tale* principio il risultato è che la dialettica non ha posto in un manuale popolare e dunque l'esclusione di Bucharin è corretta. Lo stesso principio potrebbe [...] dettare l'esclusione del problema della realtà del mondo esterno»³³. Questo principio pedagogico è detto *scientifico* in quanto, stando a Finocchiaro, enunciandolo Gramsci farebbe letteralmente riferimento a «un'introduzione allo studio scientifico» *stricto sensu*, per forza di cose da organizzare in modo sistematico – ed è nuovamente da rimarcare che nel prosieguo della nota il Sardo giunga a ritenere «più serio e più “scientifico”» un libro in cui i problemi fossero esposti «monograficamente» (Q 11 [2°], § 10 [G § 22]: *QC*, p. 1424).

Come spiegare la presenza di due principi pedagogici reciprocamente contraddittori? Per Finocchiaro, il problema non starebbe nelle pagine di Gramsci, ma in quelle di Bucharin, il cui *Saggio* pretenderebbe di essere «sia un'esposizione filosofica popolare, sia un'introduzione elementare alla sociologia scientifica». Ragion per cui una coerente critica pedagogica non avrebbe potuto aggredire entrambi i corni di tale intenzionalità a mezzo di due principi reciprocamente incoerenti e contraddittori, ma internamente coerenti e non contraddittori. Di qui la correttezza di applicare una *critica pedagogica filosofica* ai risultati buchariniani relativi alla costruzione di una «filosofia per le masse» e una *critica pedagogica scientifica* a quelli relativi alla costruzione di una «“scienza” per principianti»³⁴.

Senonché, il problema dell'interpretazione di Finocchiaro è che essa prescinde da una lettura diacronica. Così, ragionando sul § che riprende

³² Ivi, p. 52.

³³ *Ibid.*

³⁴ Ivi, p. 53.

il tema della *fase classica*, Finocchiaro, lo si accennava, spiega il «non senso» di una manualizzazione del marxismo con il fatto che esso sia «ancora coinvolto in polemiche e controversie»³⁵, dando, pertanto, un peso insufficiente alla variante instaurativa del I § della II sezione che sancisce il carattere permanentemente antagonistico e polemico della filosofia della praxis e rappresenta la chiave per portare a sintesi le due critiche: Gramsci non ritiene più pedagogicamente utile (egemonicamente efficace) la forma-manuale per una teoria strutturalmente di parte e antagonistica. Essa deve criticare il senso comune (principio di pedagogia *filosofica*) e per farlo il mezzo più adeguato è una *Introduzione allo studio della filosofia e della storia della cultura*. Non potendosi dare un'esposizione formalmente dogmatica della filosofia della praxis – anche perché neppure l'eventuale raggiungimento della *fase classica* implicherà la dismissione del suo carattere conflittuale –, andranno approntati studi monografici (principio di pedagogia *scientifica*), tant'è che per monografie continueranno a essere stesi i *Quaderni*.

6. II Q. 16

L'unica nota evocante Bernheim cui è riservata una seconda stesura (il § 5 degli *AFI*) non è riscritta nel Q 11, ma nel § 3 del Q 16 (*Un repertorio della filosofia della praxis*) e prima di prenderlo brevemente in esame va spesa qualche parola proprio sul Q 16, intitolato *Argomenti di cultura 1°*. In prima battuta, non può non rilevarsi come Gerratana ne abbia datato la stesura al 1933-1934 e Francioni anticipato l'avvio al giugno-luglio 1932, individuandone un'interruzione senza dubbio prima del § 10 e la ripresa, a Formia, nell'estate nel 1934. Se la prima datazione suggerisce la conclusione secondo la quale il § 5 degli *AFI*, dopo essere stato scartato dalla compilazione dei due quaderni filosofici (i QQ 10 e 11), sia stato ripreso molto più tardi, la seconda apre altri scenari: la stesura delle parti iniziali del Q 16 sarebbe coeva a quella del Q 11 – non a caso simili risultano le modalità di riscrittura dei testi A dei primi 9 §§ – e il § 5 degli *AFI* sarebbe stato escluso dal Q 11 non essendo più all'ordine del giorno il progetto di sviluppare il tema della *Teoria della storia*

³⁵ Ivi, p. 50.

e della storiografia attraverso un manuale del tipo di quello bernheimiano e allo stesso tempo inserito in un quaderno che, al netto del suo carattere miscelaneo, va considerato uno speciale e va letto facendo attenzione alle analogie con «il blocco degli “speciali” 11-13»³⁶. Al pari di questi ultimi, il titolo richiama una delle voci (la III) dei Raggruppamenti: «*Nozioni enciclopediche e argomenti di cultura*» (Q 8 [d]: *QC*, p. 936), che unisce due titoli di rubrica che ricorrono, rispettivamente, dall'autunno del 1930 e dal gennaio del 1932 (talora con varianti quali *Enciclopedia di concetti politici* o *Nomenclatura politica*). Il progetto del Q 16 (e del 26, che ne rappresenta la continuazione, viene intitolato *Argomenti di cultura 2°*, è materialmente del medesimo tipo – constando entrambi di trentasei carte – e giunge a Turi nello stesso periodo, verosimilmente nel marzo 1932), potrebbe riassumersi chiamando in causa un testo B dell'aprile 1932: «*Nozioni enciclopediche e argomenti di cultura*. Può essere questo il titolo generale della rubrica in cui raccogliere tutti gli spunti e motivi annotati finora, talvolta sotto vari titoli. Spunti per un dizionario di politica e critica, nozioni enciclopediche propriamente dette, motivi di vita morale, argomenti di cultura, apologhi filosofici ecc.» (Q 8 [c], § 125: *QC*, p. 1015). Di un dizionario di tal fatta Gramsci aveva già, peraltro, discusso in un § del febbraio 1930 dedicato alle riviste di tipo «Critico-storico-bibliografico», al cui interno non sarebbe dovuta mancare una rubrica avente la funzione di essere «un dizionario enciclopedico politico-scientifico-filosofico». A tal fine, si sarebbero dovute pubblicare con regolarità «piccole monografie di carattere enciclopedico su concetti politici, filosofici, scientifici che ricorrono spesso nei giornali e nelle riviste e che la media dei lettori difficilmente afferra o addirittura travisa». Di nuovo, il problema è politico-pedagogico e si pone in modo spinoso per il movimento intenzionato a promuovere una riforma intellettuale e morale – evocata nel § 9 del Q 16. Difatti,

«ogni movimento politico crea un suo linguaggio, cioè partecipa allo sviluppo generale di una determinata lingua, introducendo termini nuovi, arricchendo di nuovo contenuto termini già in uso, creando metafore, servendosi di nomi storici per facilitare la comprensione e il giudizio su determinate situazioni [...]. Le trattazioni devono essere veramente pratiche, cioè devono riallacciarsi a bisogni

³⁶ COSPITO 2010, p. 73.

realmente sentiti ed essere, per la forma d'esposizione, adeguate alla media dei lettori» (Q 1, § 43: *QM*, pp. 34-35).

È in questa progettualità che si inserisce il § 3 del Q 16, riscrittura dei §§ 5 e 10 degli *AFI*. La prima parte della nota riprende il § 10, precisando, a differenza del testo A, come l'«inventario critico» costituirebbe un'«opera enciclopedica specializzata». Quanto alla riscrittura del § 5, Gramsci avverte la necessità di farlo precedere dall'ordinale 2°, al fine di segnare uno stacco dalla nuova stesura del § 10 (Q 16, § 3: *QC*, pp. 1844-1845)³⁷. I §§ 5 e 10 hanno, cioè, per oggetto progetti differenti, quantunque complementari. A questa altezza e per quel che concerne il primo, Gramsci si rende conto dell'impossibilità di realizzarne anche solo una minima parte, pertanto, scrive Cospito, «in subordine» si propone di realizzare un *contro-manuale*. In queste righe, che con buone probabilità precedono di poco la stesura dei §§ della II sezione del Q 11, sarebbe lecito scorgere la «*pars construens*»³⁸ della critica a Bucharin? Oppure ci troviamo di nuovo di fronte a un anacronismo? Quel che è certo è che *la pars construens* non fu mai sviluppata nelle fogge di un'esposizione complessiva del materialismo storico e che nel Q 16 il *prigioniero* si limitò alle dichiarazioni di intenti, anche perché esso non era pensato per ospitare un *contro-manuale*.

7. Dall'anti-Bucharin al moderno Principe. Conclusioni

Dunque, Gramsci non compilò mai un *contro-manuale* del materialismo storico-filosofia della praxis, scrisse, però, una sorta di abbozzo di manuale di storia politica³⁹, ossia il Q 13 (*Noterelle sulla politica in Machiavelli*), principiato nel maggio 1932 e terminato nel novembre 1933. Ben intesi, il Q 13 non smentisce, ma conferma l'idiosincrasia verso le schematizzazioni. Così, infatti, esso si apre, discutendo del *Principe*, falsariga per un lavoro della medesima fattura:

³⁷ GRAMSCI 2009, pp. 214-215.

³⁸ COSPITO 2010, p. 76.

³⁹ Cfr. FROSINI 2013.

«Il carattere fondamentale del *Principe* è quello di non essere una trattazione sistematica ma un libro “vivente” in cui l’ideologia politica e la scienza politica si fondono nella forma drammatica del “mito” [...] per cui l’elemento dottrinale e razionale si impersona in un condottiero, che rappresenta plasticamente [...] il simbolo della “volontà collettiva”. Il processo di formazione di una determinata volontà collettiva [...] viene rappresentato non attraverso disquisizioni e classificazioni pedantesche di principi e criteri di un metodo d’azione ma come qualità, tratti caratteristici, [...] necessità di una concreta persona, ciò che fa operare la fantasia artistica di chi si vuol convincere [;] nella conclusione il Machiavelli stesso si fa popolo, si confonde con il popolo, ma non con un popolo “genericamente” inteso, ma col popolo che [...] ha convinto con la sua trattazione precedente, di cui egli diventa e si sente coscienza ed espressione, si sente medesimezza: pare che tutto il lavoro “logico” non sia che un’autoriflessione del popolo» (Q 13, § 1: *QC*, pp. 1555-1556).

Il §, riscrittura di un testo A del blocco miscellaneo del Q 8 databile al gennaio-febbraio 1932, fa di Machiavelli il vero *anti-Bucharin* e costituisce la premessa (e la spiegazione) del carattere *destruens* della II sezione del Q 11, spostando il piano del ragionamento dall’idea di manualizzare una dottrina, sì da soddisfare «il bisogno scolastico di compiutezza» (Q 15, § 31: *QC*, p. 1786), a quella di dare vita a un lavoro finalizzato ad attivare una *fantasia concreta* a mezzo di un mito capace di rinfocolarla, vivificarla – di fatto di produrla. Rifuggendo da aride schematizzazioni, il *Principe* mira all’edificazione di una *volontà collettiva* e il suo autore finisce per immedesimarsi con il popolo senza che ciò implichi alcuna adesione acritica al senso comune – talché la *medesimezza* è il risultato di un processo di formazione che si colloca, sì, nell’orizzonte dell’antitesi al senso comune, ma non si dà quale azione dall’alto che prescinde dalla concretezza dei lettori, muovendo, al contrario, da essa. Ecco perché le pagine del *Principe* assumono le fatture di un processo di autoriflessione critica del senso comune – chiara la somiglianza con il rapporto filosofia-senso comune esaminato (e auspicato) nella I sezione del Q 11. Machiavelli è il filosofo della praxis, «organizzatore» e «persuasore permanentemente» (Q 12, § 3: *QC*, p. 1551), che «pensa “a chi non sa”» (Q 4 [b], § 9 [G § 8]: *QM*, p. 674) e per questo adotta uno «stile» inasimilabile a quello del «trattatista sistematico» (Q 13, § 20: *QC*, p. 1599): non intellettuale puro convinto di potere prescindere dalla «necessità pratica» e di giungere a risultati per il tramite «di un processo

razionalistico, deduttivo, astrattistico» (Q 13, § 36: *QC*, p. 1635), ma intellettuale militante intenzionato a «suscitare le condizioni che rendono possibile la condensazione del “momento” egemonico»⁴⁰. Sempre nel § 1 del Q 13, Gramsci elabora la nozione di «moderno principe» come partito politico (Q 13, § 1: *QC*, p. 1558), al contempo discute del «moderno Principe» (Q 13, § 1: *QC*, p. 1559)⁴¹ come volume – spiegando di quali parti di esso non si sarebbe potuto fare a meno. E le due accezioni tendono a fondersi organicamente: «Una parte importante del moderno Principe» (il libro) «dovrà essere dedicata alla quistione di una riforma intellettuale e morale, cioè alla quistione religiosa o di una concezione del mondo» e, poche righe sotto, «Il moderno Principe» (il partito) «deve e non può non essere il banditore e l'organizzatore di una riforma intellettuale e morale» (Q 13, § 1: *QC*, p. 1560). Anche il § 2 insiste sull'organizzazione non pedantesca di un'«esposizione elementare di scienza ed arte politica, intesa come un insieme di canoni pratici di ricerca e di osservazioni particolari utili per risvegliare l'interesse per la realtà effettuale e suscitare intuizioni politiche» (Q 13, § 2: *QC*, p. 1561). E quando, nel moderno Principe (il libro), si tratterà di esporre alcuni criteri metodologici – com'è per i due principi del *Vorwort* del '59 – dai quali ricavare ulteriori «principii di metodologia storica», li si dovrà applicare «all'esame di fatti storici». Solo così detti principi acquisteranno «visibilmente e didatticamente tutto il loro significato» (Q 13, § 17: *QC*, pp. 1579-1581). Per inciso, l'idea di scrivere il moderno Principe andrebbe retrodata rispetto ai §§ di Q 8 [c] confluiti nella prima parte del Q 13 e già rintracciata nell'XI § degli *AFI* (maggio-agosto 1930), un testo A poi rimaneggiato nel Q 13 e contemporaneo a una fase in cui non è tramontato il progetto di occuparsi della *Teoria della storia e della storiografia* nei modi in cui s'è detto:

«*Marx e Machiavelli*. Questo argomento può dar luogo a un duplice lavoro: uno studio sui rapporti reali tra i due in quanto teorici della politica militante [...] e un libro che traesse dalle dottrine marxiste un sistema ordinato di politica attuale del tipo “Principe”. L'argomento sarebbe il partito politico [...]: non

⁴⁰ FROSINI 2020, p. 291.

⁴¹ L'edizione del 1975 *corregge*, per così dire, il ms., dove Principe non è in corsivo.

[...] come categoria sociologica, ma il partito che vuole fondare lo stato [...]. Si tratterebbe [...] non di compilare un repertorio [...] di massime politiche, ma [...] un libro “drammatico” [...], un dramma storico in atto, in cui le massime politiche fossero presenti come necessità individualizzata e non come principi di scienza» (Q 4 [b], § 11 [G § 10]: *QM*, p. 675).

Non si può, qui, continuare a seguire il Q 13 e per giungere alle conclusioni non è inutile citare un passaggio di una recensione di Fogarasi al *Manuale* del 1922. Dopo avere sottolineato il carattere critico-polemico degli scritti di Marx ed Engels, questi sosteneva come «i compiti del lavoro politico di formazione» avessero generato «il bisogno di una presentazione compiuta della dottrina» tale da aggiornare i contributi («invecchiati») di Plechanov e Gorter. Così, introduceva un problema che nella recensione non veniva sviluppato e che impegnerà pure Gramsci: quello del nesso tra pedagogia e politica e dell'utilità di un testo come la *Teoria* «per il proletariato [...] europeo-occidentale»⁴². Nonostante le numerose traduzioni, i lettori per i quali il *Manuale* era stato pensato erano, d'altronde, i militanti bolscevichi in una specifica fase della storia del bolscevismo:

«il bisogno di una esposizione sistematica [...] è enorme. Nella fase attuale della rivoluzione si sono posti all'ordine del giorno molti problemi, che nell'asprezza del momento prima non esistevano; fra essi rientra una non piccola parte delle questioni della [...] “concezione generale del mondo”. Per molti queste questioni si sono poste per la prima volta, giacché [...] l'iscritto medio del nostro partito non appartiene più alla generazione i cui rappresentanti avevano avuto la possibilità di “rosicchiare un libro”; questi sono compagni la cui vita consapevole di partito è stata assorbita per intero dai bisogni del lavoro strettamente pratico⁴³».

Bucharin sta parlando del contesto russo, il che rende non solo cruciali le riflessioni di Fogarasi, ma getta ulteriore luce sulla *critica pedagogica* al *Saggio*, la quale non si limita a mettere in dubbio l'efficacia di scrivere un manuale della filosofia della praxis, ma mette in discussione l'utilità di scriverlo per lettori da formare al fine di tradurre la rivoluzione

⁴² FOGARASI 1983, p. 441.

⁴³ BUCCHARIN 1983, pp. 25-26.

in Occidente in una fase diversa da quella in cui poté darsi l'*Ottobre* e in un contesto inaccostabile a quello orientale. La *critica pedagogica* a Bucharin si rivela, insomma, un capitolo fondamentale del macro-tema dell'*educazione come egemonia*.

Riferimenti bibliografici

BALDACCI, MASSIMO, 2017

Oltre la subalternità. Praxis e educazione in Gramsci, Carocci, Roma.

BERNHEIM, ERNST, 1907

La storiografia e la filosofia della storia. Manuale del metodo storico e della filosofia della storia (1903), Sandron, Milano/Palermo/Napoli.

BUCHARIN, NIKOLAJ, IVANOVIČ, 1983

La teoria del materialismo storico. Testo popolare della sociologia marxista (1921), Unicopli, Milano.

COSPITO, GIUSEPPE, 2010

La composizione degli "speciali" e il caso del Quaderno 16, in ID. (a cura di), *Gramsci tra filologia e storiografia. Scritti per Gianni Francioni*, Bibliopolis, Napoli.

ID., 2011

Il ritmo del pensiero. Per una lettura diacronica dei "Quaderni del carcere" di Gramsci, Bibliopolis, Napoli.

ID., 2016

Quaderno 11. Appunti per una introduzione e un avviamento allo studio della filosofia e della storia della cultura, IGS Italia, Seminario sulla storia dei *Quaderni del carcere*, <https://www.igsitalia.org/images/Q11-Cospito.pdf> (ultima visita: 25-12-2020).

DAINOTTO, ROBERTO, 2009

Rinascimento, in LIGUORI, GUIDO e VOZA, PASQUALE (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma.

FELLEGARA, ALESSANDRO, 1999

La scuola dei confinati politici a Ustica, "Lettera del Centro Studi e Documentazione Isola di Ustica", 3.

FINOCCHIARO, MAURICE, 1988

Gramsci critico e la critica, Armando, Roma.

FOGARASI, ALABERT, 1983

Il testo del materialismo storico di Bucharin (1922), in *Appendice a Nikolaj Ivanovič Bucharin, La teoria del materialismo storico* (1921), Unicopli, Milano.

FONDO ANTONIO GRAMSCI

Archivio della Fondazione Gramsci di Roma.

FRANCIONI, GIANNI, 1984

L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere», Bibliopolis, Napoli.

FRANCIONI, GIANNI — FROSINI, FABIO, 2009

Nota introduttiva al quaderno 11, in GRAMSCI, ANTONIO, *Quaderni del carcere*, edizione anastatica dei manoscritti, Istituto dell'Enciclopedia Italiana-Unione Sarda, Cagliari.

FROSINI, FABIO, 1999

Riforma e Rinascimento: il problema dell'«unità ideologica tra il basso e l'alto», in CAPITANI, LORENZO e VILLA, ROBERTO (a cura di), *Scuola, intellettuali e identità nazionale nel pensiero di Antonio Gramsci*, Gamberetti, Roma.

Id., 2003

Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere, Carocci, Roma.

Id., 2009

Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica, DeriveApprodi, Roma.

Id., 2009 b

Riforma, in LIGUORI, GUIDO e VOZA, PASQUALE (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma.

Id., 2010

La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci, Carocci, Roma.

Id., 2013

Quaderno 4. Appunti di filosofia. Materialismo e idealismo. Prima serie, IGS Italia. Seminario sulla storia dei *Quaderni del carcere*, <https://www.igsitalia.org/images/Allegati/6-Fabio-Frosini-Appunti-di-filosofia.pdf> (ultima visita: 25-12-2020).

Id., 2014

Quaderno 6 e Quaderno 7, IGS Italia. Seminario sulla storia dei *Quaderni del carcere*, [https://www.igsitalia.org/images/Allegati/9-Seminario-Quaderno-6-e-7-\(Frosini\).pdf](https://www.igsitalia.org/images/Allegati/9-Seminario-Quaderno-6-e-7-(Frosini).pdf) (ultima visita: 25-12-2020).

Id., 2020

Egemonia borghese ed egemonia proletaria nei Quaderni del carcere: una proposta di riconsiderazione, in FRANCIONI, GIANNI e GIASI, FRANCESCO (a cura di), *Un nuovo Gramsci. Biografia, temi, interpretazioni*, Viella, Roma.

GERRATANA, VALENTINO, 1977

Presentazione a BUCCHARIN, NIKOLAJ, IVANOVIČ, Teoria del materialismo storico. Manuale di sociologia marxista, (ed. or. 1927, traduzione francese), La Nuova Italia, Firenze.

GRAMSCI, ANTONIO, 1988

Il rivoluzionario qualificato. Scritti 1916-1925, Delotti, Roma.

ID., 1975

Quaderni del carcere, Einaudi, Torino.

ID., 2009

Quaderni del carcere, edizione anastatica dei manoscritti, Istituto dell'Enciclopedia Italiana-Unione Sarda, Cagliari.

ID., 2017

Quaderni del carcere 2. Quaderni miscellanei (1929-1935), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma.

ID., 2020

Lettere dal carcere, Einaudi, Torino.

INNOCENTI PERICCIOLI, ANNA, 2001

Giorni belli e difficili. L'avventura di un comunista, Jaca Book, Milano.

RENDA, ANTONIO, 2016-2017

Gramsci a Ustica. Il confino, la scuola, gli studi, tesi di laurea magistrale in Scienze Filosofiche, Università degli Studi di Palermo.

TRONTI, MARIO, 1958

Alcune questioni intorno al marxismo di Gramsci, in AA. VV., *Studi gramsciani*, Editori Riuniti, Roma.

TUSA, VINCENZO (a cura di), 1987

Gramsci al confino di Ustica nelle lettere di Gramsci di Berti e di Bordiga, Istituto Gramsci Siciliano, Palermo.

ZANARDO, ALDO, 1958

Il "Manuale" di Bucharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci, in AA. VV., *Studi gramsciani*, Editori Riuniti, Roma.

Una «scienza nuova» della rivoluzione? Alain Badiou alle prese con la dialettica

Fabio Vander

An essay on controversy Badiou v/s Althusser on marxism and revolutionary politics; but also a critical reading of Badiou's maoism and the failure of his attempt to found a new "scienza nuova" of revolution.

Badiou; Althusser; Dialectics; French Marxism; Revolutionary Politics.

1. *Badiou e il «pensiero non dialettico»*

La lettura di un saggio francese in fatto di dialettica è sempre interessante, buon avviamento «à la manière française de philosopher»¹, ma utile anche nel confronto con la *maniera* italiana contemporanea (più legata a classici del '900 come Croce, Gentile, Gramsci)². La recente

¹ DESCOMBES 2021, p. 11.

² Descombes ad esempio sottolinea il fatto che in Francia ci fu una netta discontinuità fra «la génération des "3 H"» (Hegel, Husserl, Heidegger), dominante fra 1930 e 1960 e invece i tre «maîtres du soupçon», i Maestri del Sospetto, Marx, Nietzsche e Freud che solo negli anni '60 presero rumorosamente il posto dei grandi «détrônes» (cfr. *ivi*, pp. 13-14).

In Italia c'è maggiore continuità e passaggi per linee interne, per così dire. Marx è già dibattuto ai massimi livelli a fine '800 da Labriola, Gentile, Croce, cioè con un costante confronto con la lezione di Hegel – diffuso in Italia ben prima delle lezioni di Kojève; lo stesso avverrà nel '900, basti pensare a Mondolfo o a Gramsci. Anche Heidegger fu conosciuto prima o almeno tradotto prima (la traduzione di Chiodi è del 1953; la prima completa in francese è del 1985) e continuò ad agire in profondità, ben oltre il 1960 (può ben dirsi fino ad oggi).

In Italia non si dà mai un Hegel «détrôné», né un Marx senza Hegel. Mentre nel 1930 Koyré lamentava di «non trouver en France une école hégélienne», in Italia, per quanto da più parti criticato e «superato», Hegel sempre mantenne una presenza viva e profonda. Naturalmente anche relativamente a Marx ed in Marx. In questo senso i tentativi che pure vi furono di proporre un Marx *senza Hegel* o *contro Hegel* (da Della Volpe e Colletti, alle varie importazioni di Althusser),

traduzione di una antologia di «scritti dialettici» di Alain Badiou³ offre quindi l'occasione per tornare su temi *evergreen* come appunto la dialettica, il marxismo, la critica ad Hegel, i concetti di politica, di rivoluzione ecc.

Il tema “marxismo e filosofia” è effettivamente di quelli per antonomasia “sconfinati”. Lo ragioneremo con esclusivo riferimento ad Alain Badiou. In particolare alla antologia di suoi testi degli anni '70 ora appunto disponibile anche per il lettore italiano. L'oggetto della raccolta è: filosofia e politica, dialettica e contraddizione, Hegel e Marx. Lo stesso oggetto di queste note.

Ma parlare di Badiou con riferimento a questi temi non si può senza una sufficiente contestualizzazione entro il dibattito teorico francese dagli ultimi sessant'anni almeno. E giusto sessant'anni fa Aldo Zanardo, ragionando proprio del crescente interesse, nella Francia del secondo dopoguerra, per il giovane Marx filosofo, dialettico ed hegeliano, aveva sostenuto «che per diversi aspetti si può pensare che proprio la cultura francese abbia *creato* il giovane Marx»⁴, che però con altrettanta forza fu in seguito criticato ed osteggiato.

Visto in questa prospettiva complessa Badiou ha di originale di essere un marxista che sempre (cioè anche dopo questi saggi degli anni '70) continuerà a considerare Hegel un «punto di partenza imprescindibile»⁵. A suo modo un caso unico quello di Badiou e per questo tanto più interessante. La Francia è stata infatti l'ambiente politico-culturale in cui hanno attecchito le forme forse più radicali e più di successo di anti-dialettismo, organizzate intorno a figure di pensatori particolarmente potenti: Lacan, Althusser, Deleuze, ovviamente Foucault.

si risolsero in fallimenti teorici e politici. In questo saggio si dà conto di uno dei pochi pensatori francesi che non considera «detrôné» Hegel e continua ad interrogarsi circa i suoi rapporti con Marx.

³ BADIOU 1975. D'ora in avanti le pagine di riferimento delle varie citazioni saranno inserite direttamente nel corpo del testo, precedute dai numeri I, II, III a seconda dei saggi dell'antologia richiamati.

⁴ POMPEO FARACOVÌ 1972, p. 9.

⁵ CESARONI 2012, p. 153.

Su Foucault qualcosa va detto in sede introduttiva, perché permette di meglio intendere proprio la collocazione originale di Badiou in un determinato *milieu*.

In una nota intervista del 1966 Foucault marcava con forza la distanza fra «pensiero dialettico» e «ragione analitica». La dialettica era considerata una forma di *soggettivismo*, idealismo, «umanesimo», di cui era individuata senza giri di parole la paternità: «i grandi responsabili dell'umanesimo contemporaneo sono evidentemente Hegel e Marx»⁶. Di contro il pensiero analitico (ma Foucault accettava anche di definirsi «strutturalista») era invece una ontologia, comprensiva di discipline come «logica, teoria dell'informazione, linguistica, formalismo» e riconducibile ai modelli di Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein ecc.

Certo una ontologia *sui generis*. Foucault teneva infatti a precisare che il nuovo «pensiero non dialettico» da lui auspicato «non mette in gioco la natura e l'esistenza», non riguarda cioè l'oggetto, l'ente, l'esperienza «ma ciò che vuol dire sapere». Una ontologia del «sapere». Ma l'alternativa all'idealismo hegel-marxista può essere una dottrina del «sapere»? Se si prendono le distanze da «natura» ed «esistenza», non si scade nel sovrastrutturalismo⁷? Quello stesso rimproverato al soggettivismo/dialettismo/umanesimo moderno.

Ma seguiamo il ragionamento perché conduce direttamente *in medias res*. Foucault precisa che il proprio non è un «sapere» *assoluto*, astratto, trascendente, ad interessarlo è «il rapporto costante che esiste fra sapere e non sapere», il fatto che i due termini «non possono comprendersi che l'uno attraverso l'altro»⁸ ecc. Ma se così è, come può non parlarsi di dialettica? Come sapere/non-sapere possono essere in «rapporto costante» e definirsi «l'uno attraverso l'altro» se non appunto in termini dialettici? Se il «sapere» non è un assoluto, evidentemente è *relativo*; ma se è relativo allora è e non-è, è originariamente sapere/non-sapere. Il rapporto è «costante», ma lo è in quanto originario.

⁶ FOUCAULT 1966a, p. 125.

⁷ In effetti per «sapere» Foucault ammette di considerare l'intero scibile ideologico, l'intera sovrastruttura: filosofia, letteratura, linguaggio, grammatica, storia naturale ecc.

⁸ Ivi, p. 126.

Vale anche per la politica. In una intervista dell'ottobre 1966, in morte di André Breton, Foucault lo definisce un artista d'avanguardia e un rivoluzionario, ma non un politico. Anche qui la distinzione è rigida e schematica. Come nel passo in cui di Breton dice che la «sua opera non è la storia ma la rivoluzione; non la politica ma l'assoluto potere di cambiare la vita»⁹. Appunto «politica» *versus* «rivoluzione». Come se potesse esistere un «potere assoluto» (capace di cambiare il mondo) che non sia politica, organizzazione, istituzione, direzione ecc.

L'impolitico contemporaneo ha precise matrici teoriche ed ideologiche: nell'anti-dialettismo, nello strutturalismo, nel pensiero analitico, ma, in modo niente affatto paradossale, anche nella mistica religiosa¹⁰. Lo si vede in un improvvisato passo sulla dialettica. Nel 1967, intervenendo ad un convegno, Foucault prova a spiegare la sua idea di dialettica, a inserirla entro una concezione della semantica, del «segno» come «spazio aperto, senza fine, spalancato». Ma come temperare *mediazione* dialettica e *immediatezza* del «segno»? Come immanente e trascendente (si ammette che il segno è «senza contenuto reale»)? Eppure Foucault pretende proprio di «collocare» entro il segno «questo gioco della negatività che la dialettica alla fine aveva disinnescato attribuendogli un senso positivo»¹¹.

Ma qui di tratta del *nihil relativum* come essenza dialettica dell'essere e proprio dell'Essere *relativum*. Dell'essere/non-essere, cioè della contraddizione come verità. E invece Althusser trasforma tutto in un *patchwork* teorico: a) dialettica *in* segno (una dialettica dell'Assoluto?); b)

⁹ FOUCAULT 1966 b, p. 131.

¹⁰ Anche un pensatore cattolico come Jean Guitton, intimo dei monsignori Roncalli e Montini e critico sistematico del pensiero mistico, si esprime nettamente contro quella che chiama la «concezione catara dell'atto libero», la concezione cioè di un movimento ereticale cristiano medievale convinto che la politica e dunque la «libertà si esercita in un atto assoluto, immediato e senza gradi, come se essa fosse creatrice di un universo» (GUITTON 1993, p. 80). Valutazioni critiche queste di Guitton di intatta attualità: il rivoluzionarismo novecentesco (di destra e di sinistra invero) ha avuto effettivamente questa ascendente mistico-irrazionale-assolutista; il che autorizza a parlare di *concezione catara della politica, rectius dell'impolitico*. Attiva per altro ancora oggi, ad esempio nell'antipolitica del Terzo Millennio.

¹¹ FOUCAULT 1967, p. 145.

mediazione *in* immediato; c) «negatività» dialettica, ma «disinnescata» dal nesso dialettico con il «positivo» (ma la negatività senza positività nulla c'entra con la dialettica – non si capisce perché Foucault la chiami in causa). Si potrebbe aggiungere un quarto punto d) sviluppato in una intervista del 1968. Richiesto di chiarire i rapporti fra marxismo e strutturalismo, Foucault sostiene di rifiutare il marxismo *della mediazione*, che considera «debole, scialbo, umanista», vocato ad una sintesi come grigia «coesistenza», «neutralizzazione del conflitto» ecc., preferendo un improbabile marxismo *a-dialettico*, cioè della *pura negatività*, dell'«inconscio», un marxismo *freudiano*, che coinciderebbe infine con lo strutturalismo¹². Ma può darsi marxismo senza dialettica? E dialettica senza mediazione (del negativo e del positivo)?

Tutti questi elementi critici costituiscono il limite strutturale (davvero) del foucaultiano «pensiero non dialettico». L'aporia di un *anti-dialettismo dialettico*. Ora questa a ben vedere è la stessa accusa, di fondo,

¹² Cfr. FOUCAULT 1968, p. 182. Notare che anche Roland Barthes pone sullo stesso piano Marx e Freud in quanto pensatori del conflitto, sulla scorta per altro di un comune impianto dialettico, se è vero che per entrambi il negativo è condizione del positivo, l'irrazionale («inconscio» in Freud) condizione del razionale. Per i due pensatori «il conflitto non è un male, è un motore, un funzionamento» (BARTHES 1977-1978, p. 241). Il negativo dunque qualcosa di positivo, insieme i due opposti integrano «la natura stessa». L'essere di ogni ente. Ma è sintomatico, a rendere l'idea di un certo *milieu* francese, che anche Jean Guilton scrivesse: «nella purezza esiste certo una negatività», per cui il rapporto puro/impuro, negativo/positivo è dialettico e originario; aggiungendo per altro: «l'impurità esprime molto bene il suo nome: essa è una negazione, e ogni negazione intensifica» (GUITTON 1993, p. 64), a dire che il negativo non solo è positivo, ma esprime anche *una funzione positiva*, produce, «intensifica». Il problema è però che Guilton, proprio come Badiou, non riesce a tener ferma questa critica dell'ontologismo e del misticismo (dell'assoluto) e cade a sua volta in una concezione *mistica* della politica, tanto da denigrare «la caratteristica più rilevante dello Stato democratico che è l'esistenza dei *partiti*», ridotti a strumenti di minoranze elette: «mira a governare con un piccolo numero, che si suppone rappresentare un numero più grande, a imporre la sua forma» (ivi, p. 139). Non proprio una teoria democratica del partito e della politica. La precedente elaborazione dialettica (bene/male, positivo/negativo) resta dunque ineffettuale sul piano politico. La «dialettica della rivoluzione» (ivi, p., 156) viene mancata. Di nuovo come in Badiou.

che Badiou rivolgerà ad Althusser ed al suo strutturalismo sovrastrutturalista *inconseguente* (perché dialettico senza saperlo/volerlo). Ma operando questa critica allo «strutturalismo» *etico* (cioè *sovrastrutturalista*) di Althusser, Badiou non si espone agli stessi difetti già palesati da Foucault (ed a lui rimproverati)?

Questi i termini del generale *problema francese* (*rectius* della filosofia francese contemporanea). È bene avere presente questa latitudine storico-critica quando ci si appresta a valutare un profilo importante del pensiero di Badiou quale appunto quello della dialettica e della critica ad Althusser.

2. Hegel in Francia (e il marxismo)

Ora il terzo dei saggi della raccolta appena tradotta costituisce un buon avviamento ad una discussione adeguatamente contestualizzata. È centrato su *Hegel in Francia* (titolo del primo paragrafo del saggio), sulla ricezione del filosofo di Stoccarda, sui caratteri prevalenti del marxismo francese, ma più in generale sul *problema francese* di cui si diceva.

Badiou comincia ricordando l'importanza decisiva del seminario su Hegel che Kojève tenne per alcuni anni a Parigi a partire dal 1933¹³. Era però uno Hegel, quello che così era introdotto nel dibattito teorico francese, tutto centrato sulla *Fenomenologia dello Spirito*, sull'«idealismo delle scissioni della coscienza di sé» (III p. 174)¹⁴, che rispondeva alle

¹³ In sede storiografica Descombes ha ricordato che i corsi furono seguiti fra gli altri da Raymond Aron, Bataille, Koyré, Lacan, Merleau-Ponty *et al.* (Cfr. DESCOMBES 2021, p. 22).

¹⁴ Pompeo Faracovi ricordava a sua volta l'importanza delle «lezioni di Alexandre Kojève all'École des Hautes Études», ma anche degli studi sulla «coscienza infelice» di Jean Wahl e della ripresa del dibattito sul marxismo. Tutte queste tendenze, insieme ad altri contributi esistenzialisti e cattolici, determinarono «una intensità di dibattito, e un fervore di ricerca, che assunsero ben presto importanza e rilievo internazionale» (POMPEO FARACOVÌ 1972, p. 11, ma cfr. anche p. 19). Comunque furono gli scritti filosofici del giovane Marx, quelli più sistematicamente dialettici, a costituire, a partire dagli anni '30, il modo in cui il marxismo si affacciò praticamente per la prima volta in Francia.

esigenze di un incipiente «*changement des esprits – révolte contre le neokantisme, éclipse du bergsonisme*», ripudio del positivismo¹⁵ ecc.

Da allora comunque, da Hyppolite, a Sartre, fino al marxismo *ouvert*, soggettivista e umanista, di Roger Garaudy, il tema della dialettica entrò di prepotenza nelle accademie e nei salotti. Ne furono influenzati surrealisti, esistenzialisti, psicanalisti, fino a Lacan, che valorizzò «la dottrina pessimistica del “per-altri” (l’inferno è l’altro)», in un confronto sofferto ma inevitabile (mediato ancora da Kojève) con la dialettica in genere e la «*Auseinandersetzung*» in particolare¹⁶ (Lacan fu certamente radicalmente antihegeliano ed antidialettico -e in ciò prossimo ad Althusser-, ma mai integralmente strutturalista, perché da psicanalista non poteva rinunciare al soggetto, all’esigenza «etica», al «desiderio» ecc.¹⁷).

Si affermò insomma una dialettica in forma di «idealismo soggettivo», come dice Badiou. Se Marx aveva «rovesciato» Hegel, riportandone la dialettica «sulla terra», in Francia si imprese per lo più a *rovesciare il rovesciamento* (che a sua volta però determinò il finale *contro-rovesciamento* di Althusser e Deleuze, che ripose al centro la «terra», ma fra equivoci e incoerenze¹⁸). Ci fu una fase comunque in cui fu egemone una sorta di «marxismo hegelianizzato» (III p. 174)¹⁹, centrato sui *Manoscritti economico-filosofici* del 1844, influenzato dal Lukács di *Storia e coscienza di classe* e debitore della sartriana *Critica della ragion dialettica* (con tanto di annessa «trasparenza del *cogito*»²⁰).

Ora ad un tale marxismo fu proprio uno psicanalista polemicamente antihegeliano come Lacan a sconsigliare la «*transparence du Je*», a ricordare cioè che «l’io è nella sua gran parte inconscio e come l’inconscio

¹⁵ Cfr. DESCOMBES 2021, p. 21, la pagina successiva si ricorda che la distanza da positivismo e razionalismo fu marcata attraverso una diversa accezione «du mot *dialectique*». Era la dialettica insomma a fare la differenza.

¹⁶ Cfr. FAZIONI 2012, p. 103 e sgg.

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 127.

¹⁸ Deleuze proprio negli anni ‘60 riscontrava l’«anti-hégélianisme généralisé» di un’epoca unicamente tentata «d’échapper à Hegel» (DESCOMBES 2021, p. 24).

¹⁹ Pompeo Faracovi parla di «smaterializzazione» (POMPEO FARACOVI 1972, p. 17) del marxismo. *I.e.* riduzione ad “idealismo”.

²⁰ Anche per Pompeo Faracovi Sartre è «prigioniero del *cogito*» (*ivi*, p. 221).

abiti l'io»²¹, come, insomma, l'«io» sia non-io, l'essere non-essere. A Lacan va però a sua volta ricordato che questa è una conclusione precipuamente dialettica, attestante il valore ontologico e fondativo della contraddizione, del negativo che «abita l'io» (mentre Lacan insiste nel dire che l'«inconscio» è *prima* di essere/non-essere, quando invece è il *non-essere del «conscio»* e vcv).

Né «marxismo hegelianizzato», né hegelismo incompreso e travisato. La situazione è di *impasse* teorica. All'idealismo si oppone il materialismo, ma al dogmatismo si oppongono psiche e «desiderio»; i nemici della dialettica ricordano al «marxismo hegelianizzato» che esiste l'«inconscio», ma così facendo... *hegelizzano* (perché se per «gran parte» è inconscio, per la restante parte, *originaria*, è conscio).

Di questa *commedia degli equivoci* teorici e culturali, politici e anti-politici, si occupa il presente saggio.

Riprendiamo il filo: per tutta una fase, dice Badiou, quello «hegelianizzato» fu «il solo Marx disponibile sul mercato francese», almeno finché non sopraggiunse, negli anni '60, il *Marx de-hegelianizzato* (*rectius* la dialettica marxista de-hegelianizzata) di Althusser. Gaetano Rametta ha ricostruito un certo *milieu* (e ben precise linee di tendenza) ricordando ad esempio l'importanza del *Logique et existence* di Jean Hyppolite, che nel 1953 diede il via alla *Hegel Renaissance* del secondo dopoguerra, ma che pure ingenerò presto, si pensi alla recensione al libro di Hyppolite da parte di un giovane Gilles Deleuze, «un pensiero antidialettico, e perciò risolutamente anti-hegeliano, i cui frutti matureranno nel decennio successivo»²², cioè appunto nel decennio di Althusser.

Comunque ancora per anni l'egemonia della lettura classica di Hegel e Marx restò egemone e solo con difficoltà riuscì ad affermarsi una «controtendenza», «gli intellettuali dovettero reinventare un campo diverso», stabilire diverse premesse e priorità. Importante fu in tal senso lo sviluppo dalla seconda metà degli anni '50 delle «scienze umane» (linguistica, psicologia, antropologia ecc.), capace di esercitare una sempre maggiore influenza sulla cultura in genere, ma anche sugli studi marxisti.

Filosofia, umanesimo, storicismo dovettero recedere, si cominciò sempre più «rumorosamente» a fare «di Marx, in luogo del metafisico

²¹ FAZIONI 2012, p. 132.

²² RAMETTA 2012b, p. 7.

dell'Altro e del Lavoro, uno scienziato delle strutture sociali» (III p. 175). Mentre Hegel finiva col divenire una sorta di «repellente assoluto», si annunciava l'epoca dello strutturalismo althusseriano, anticipata per altro dall'antisoggettivismo ed antiumanismo radicale di Pierre Naville²³.

Badiou nelle importanti pagine iniziali del terzo saggio aiuta effettivamente a capire l'evoluzione e la finale caratterizzazione dominante del marxismo francese, quella che rimanda appunto alla scuola strutturalista. Si ammette che l'opera critica di Althusser ebbe inizialmente «effetti positivi», in un periodo ridotto al biennio 1963-1964 (ma bisognerebbe rianzare almeno al 1961 di *Sur le jeune Marx*) contribuì in modo significativo a *de-hegelizzare* il marxismo (si potrebbe parlare, con Pompeo Faracovi, di *ri-materializzazione* del marxismo, ad opera prima del Marx «scienziato» di Naville, poi di Althusser). Scrive Badiou: «lo ha isolato dalla tradizione soggettivista» (III p. 175), per riportarlo ad un più filologicamente giustificato primato della struttura.

Il problema è però che Althusser, a tal punto squilibrò dall'altra parte la bilancia di struttura/sovrastuttura, che il suo «Marx antihegeliano» degenerò presto in un «materialismo metafisico» (III p. 176). Unilaterale non meno del Marx *spiritualista* da Kojève in poi. Come scrive argutamente Badiou, ad un certo punto l'alternativa finì con l'essere «tra il Cartesio del *cogito*, Sartre, e il Cartesio delle macchine, Althusser» (III p. 176). E invece occorre un altro, più autentico marxismo. Fu così che maturò anche in ambiente francese l'esigenza di un sano ritorno alla dialettica, contro il Marx degli strutturalisti che «si è rivelato ancora più sinistro del Marx idealista di Sartre».

Per questa ennesima *contro-svolta* era necessario però un lavoro critico teoricamente e politicamente impegnativo, opera di «una sorta di società di amici materialisti della dialettica hegeliana» (III p. 176)²⁴. Beninteso: doveva trattarsi dello «Hegel materialista della *Scienza della Logica*» (III p. 175). Non quello *coscienzialista e soggettivista* della *Fenomenologia*, della *lectio aequivoca* di Kojève, ma neanche quello 'irrazionalizzato' di Lacan, che ad un certo punto parlò di uno «Hegel senza «fedeltà al sistema»»²⁵, né infine quello di Althusser, secondo il quale

²³ Cfr. POMPEO FARACOVI 1972, pp. 230-231.

²⁴ Su questo passo vedi CESARONI 2012, p. 155.

²⁵ FAZIONI 2012, p. 133. Come aggiunge giustamente Fazioni questo *Hegel senza*

«la dialectique marxiste n'avait rien d'hégélién»²⁶. Ma Hegel senza «sistema» non è Hegel, né una «dialettica “acefala”» (cioè senza lo «speculativo» hegeliano) è una dialettica²⁷. Il lavoro critico di Badiou è la ricerca di una *terza via*. Il suo è il Marx della dialettica come rapporto circolare struttura/sovrastruttura. Althusser giustamente aveva liquidato il marxismo determinista della «relation de cause à effet», ma per individuare l'alternativa in un vago «isomorphisme entre infrastructure et superstructure»²⁸, quando invece occorre proprio la *terza via* della dialettica²⁹.

I tre saggi della antologia di Badiou sono indubbiamente contributi polemici, soprattutto il secondo sull'ideologia, pagine della *battaglia delle idee* che si consumò in Francia, sostanzialmente fra Badiou stesso ed Althusser (ma prima, negli anni '50, già fra Naville e Sartre), più acutamente negli anni decisivi del post-'68.

Badiou affrontava Althusser sul punto del suo conclamato anti-dialettismo e sulle aporie e gli equivoci del suo strutturalismo, del modo con cui, almeno agli inizi, aveva cercato di fondare il primato della struttura, dell'economico, della prassi nel pensiero di Marx. Rinunciare all'*organon* della dialettica non solo impediva, secondo Badiou, ad Althusser di fondare il primato della struttura di contro a tutti gli «idealismi», ma lo condannava ad un paradossale rovesciamento, a scadere proprio lui nell'idealismo, nel «teoricismo», addirittura nel «néo-kantisme» come arriva a dire Vincent Descombes³⁰ (Althusser lo avrebbe ammesso a

Hegel è la vera *pietra d'inciampo* «di molti filosofi francesi contemporanei», che vorrebbero il «negativo» ma non la dialettica, il divenire ma non la sintesi, la «denegazione» ma non la *Aufhebung*. Insomma «una *dialettica senza negazione della negazione*» (ivi, pp. 134-135), uno Hegel a pezzi.

²⁶ Descombes, *op. cit.*, p. 147.

²⁷ Fazioni parla giustamente di «*monstrum* rappresentato da una simile dialettica» (Fazioni, *op. cit.*, p. 137).

²⁸ DESCOMBES 2021, p. 139.

²⁹ Anche Cesaroni insiste sulla terzietà di Badiou rispetto alla «alternativa» secca fra idealismo formale e strutturalismo antihegeliano (cfr. CESARONI 2012, p. 155).

³⁰ Secondo Descombes infatti lo strutturalismo di Althusser lungi dal segnare il *primato del reale* rispetto alle fole dialettiche in verità condivide col kantismo la «révolution de méthode qui consiste à interroger l'object au lieu de se laisser guider par lui» (DESCOMBES 2021, p. 142). Esattamente il contrario di ogni

contrecoeur con una timida *autocritique*: il suo «certain structuralisme» era effettivamente «plus apparent que réel»³¹). Stando così le cose la «coupure épistémologique» dello strutturalismo doveva ritenersi non altro che metafisica. Perché l'alternativa è sempre: o dialettica o metafisica. Si aggiunga che una tale ri-caduta nell'idealismo (e nella metafisica) deve ritenersi *necessaria*, inevitabile date certe premesse, cioè certi equivoci intorno ad Hegel, la dialettica, la filosofia³².

materialismo (marxista e non solo): disprezzo per le «évidences sensibles» e fede invece in una «science qui “construit” ou “produit” son objet» (*ibidem*). Un pensiero che “inventa” il suo «oggetto». Il colmo della metafisica. Descombes parla con tutta ragione di «positivisme néo-kantien» (ivi, p.145).

³¹ Cfr. BADIOU 1976, p. 100 e sgg. In un saggio di qualche anno fa sul concetto di rivoluzione nel carteggio fra Marx ed Engels, all'Althusser che al giovane Marx dialettico (dunque «hegeliano») preferiva il Marx del *Capitale* (lo «scienziato»), opponevo proprio la tesi dell'equivoco intorno alla dialettica e quindi del fallimento del tentativo di fondare il «primato della struttura». Un tentativo che si svolgeva di necessità proprio nel suo contrario, in un pensiero unilaterale, astratto, «teoricista» come dice Badiou (Cfr. VANDER 2021, p. 81 e sgg.).

³² Anche il pensiero italiano contemporaneo d'impianto anti-dialettico è attraversato da certi errori ed equivoci. Roberto Esposito ragionando del lemma «teologia-politica», incrocia i due piani dell'universale («teologia») e del *particolare* («politica») considerandoli «due termini connessi ma mai del tutto corrispondenti e anzi legati da una sorta di eccesso dell'uno nei confronti dell'altro» (ESPOSITO 2013, p. 4). Esposito richiama espressamente Hegel, anche se il discorso dell'eccedenza sembra valere non per lui (nel cui pensiero il rapporto fra i termini è perfettamente circolare), ma piuttosto per Marx, per il quale c'è sì circolarità fra struttura e sovrastruttura, ma con “eccesso” della struttura economica. Giusto poi dire che il dispositivo unisce i due termini «separando ciò che dichiara di unire e unificando ciò che divide», ma questo è appunto dialettica. Come anche parlare di «presenza del Due all'interno dell'Uno» (ivi, p. 5) ha senso solo in termini dialettici, per cui anche l'Uno insiste «all'interno del Due». L'Uno *si fa* Due *perché* è Due (e il Due altro non è che il non esser Uno dell'Uno, la Verità di questo). Giusto poi che «la dualità è non solo l'esito, ma il carattere costitutivo della politica occidentale» (ivi, p. 6), ma intanto di ogni politica (non solo occidentale) e poi comunque la «dualità» è dato «costitutivo» originario esattamente come l'*unità*.

Ricapitolando, l'antologia contiene tre saggi, rispettivamente del 1975, del 1976 e del 1978. Il palinsesto nel suo complesso risente di un clima d'epoca e ridonda di codici linguistici obsoleti, per questo mi limiterò alla sola parte teoretica dei singoli contributi, da cui è possibile estrarre alcuni argomenti interessanti con riferimento al problema generale della dialettica (ed a quello del senso della politica).

3. *Badiou e la dialettica*

Il saggio del 1975 inizia addirittura da una frase di Mao Tse-Tung. Che dà però il tono al saggio, alla ricerca di una teoria strettamente funzionalizzata al progetto politico e segnatamente alla prassi rivoluzionaria. Un marxismo quello del Badiou degli anni '70 dove teoria e prassi trovano il punto di caduta unitaria nella «conoscenza come processo», nella conoscenza che si svolge nella prassi, nella politica, nella storia. Il punto è che questo centro teorico ha una precipua natura dialettica; come scrive Badiou: «teoria e pratica formano un'unità, vale a dire, per la dialettica, l'unità di due contrari». L'unità di teoria e prassi è però senz'altro dialettica³³.

Dicendo così Badiou si colloca comunque in modo originale nel dibattito teorico francese ed europeo di quegli anni. Come detto lo fa prendendo le distanze «dal punto di vista della cesura / *coupure*/» (I p. 31) fra struttura e sovrastruttura, prassi e teoria. La sua opzione è per il nesso dialettico fra i termini, anche se sulla base di una personale e problematica accezione del nesso stesso, oscillante fra classico «primato della pratica» e ricorrenti suggestioni sovrastrutturaliste di ascendente maoista³⁴.

³³ Questo nesso dialettico originario rende però ineffettuale la critica di Badiou ad Hegel, il cui «grande errore» sarebbe di aver prima presupposto i «due lati della contraddizione» per, poi, «*identificarli*» (CESARONI 2012, p. 177).

³⁴ È stato notato da Slavoj Žižek che in ragione della storica arretratezza della Cina contadina Mao Tse Tung in verità organizzò tutto il suo celebre ragionamento sulla dialettica marxista e la contraddizione su un evidente primato della sovrastruttura, utile ai comunisti per governare una realtà tanto vasta ed arretrata. Come scrive Žižek: «l'obiettivo di Mao è di affermare il ruolo chiave, nella lotta politica, di ciò a cui la tradizione marxista si riferisce»

La prosa di Badiou rivela da subito ambiguità e nodi irrisolti. Sostiene che per «primato della pratica» deve intendersi che «la ribellione non aspetta la sua ragione, la ribellione è ciò che c'è sempre» (I p. 31). Ma dunque il «primato» non è della pratica come struttura, ma della pratica come sovrastruttura e per altro una sovrastruttura *irrazionalizzata*, fatta di spontaneismo senza «ragione». La scissione così raddoppia: fra struttura e sovrastruttura ed entro la sovrastruttura. Il contrario del marxismo autentico che si vorrebbe riformare/restaurare. Badiou si predispone così a cadere nello stesso errore di unilateralismo che rimproverava ad Althusser, Foucault, Deleuze, Derrida³⁵ ecc.

Cambiato l'ordine (quanto al primato) dei fattori il prodotto non cambia. In entrambi i casi si ha unilateralismo, astrazione, misticismo (*i.e.* o *troppo* pensiero o *troppa* pratica). *Das Kapital*, sostiene Badiou, è stato scritto 'a sostegno' di una prassi che però sta per sé («non aspetta la sua ragione»), non ha bisogno del pensiero, che solo si limita a riflettere la (presunta) immediata, originaria «profonda saggezza» (un sapere *immediato*) della prassi. Pare invece di poter dire che in Marx il primato «in ultima istanza» della struttura, non toglie che il rapporto sia dialettico e dialetticamente originario: la struttura ha bisogno della sovrastruttura e questa di quella³⁶. Il capitale ha bisogno della ideologia per consolidare il

abituamente come il “fattore soggettivo” – la teoria, la sovrastruttura» (ŽIŽEK 2014, p. 230). *Primato della sovrastruttura* in Mao. Come tanti bravi democratici di sinistra occidentali. Tanto che il franco-maoista Badiou invece di concentrarsi «sulla lotta anticapitalista», concepisce la rivoluzione «in termini strettamente politici» (sia pur di critica delle forme della democrazia occidentale), cioè di primato della sovrastruttura.

³⁵ Sul fatto che Derrida in ragione del suo antidialettismo finisse «su una posizione “assai vicina” a quella di Althusser» o di Toni Negri cfr. VANDER 2021, p. 85. In questo modo però settori importanti del pensiero francese contemporaneo si ponevano nella condizione di non poter uscire dalla crisi del marxismo, né di favorire quella rifondazione della politica («ri-politicizzazione») che pure avvertivano come urgente. Il punto è che senza dialettica non c'è marxismo, né politica (e non solo quella rivoluzionaria).

³⁶ Althusser intendeva opporre al vecchio determinismo marxista uno schema struttura/suprastruttura in cui alla sovrastruttura fosse riconosciuta una «autonomie relative», pur rimanendo «une détermination “en dernière instance” par l'économique» (DESCOMBES 2021, p. 150). Ma questa non è certo una

suo potere, per essere e continuare ad essere il *dominus* che è, come però anche il movimento operaio per cambiare il mondo ha bisogno di interpretarlo, di conoscerne il meccanismo per poterlo criticare e ricostruire su nuove basi³⁷.

Dialettica è allora precisamente la «ragione» per cui «teoria e pratica formano un'unità». Un passo, questo, da prendere alla lettera: l'«unità» per funzionare non deve essere squilibrata, né dalla parte della «teoria», né da quella della «pratica». Mai «unità» *astratta*. Una «*coupure*» *sovrastrutturalista* non è affatto migliore della «*coupure*» *strutturalista*³⁸.

Il punto richiede un approfondimento per la sua decisività nell'economia del pensiero teorico-politico francese contemporaneo, ma con un evidente rilievo universale. Lo strutturalismo, denunciava (non a torto) Badiou, nato come «nuovo materialismo» (contro trascendenza, soggettivismo, idealismo), si era presto risolto «in un nuovo idealismo, nel momento in cui *il linguaggio* diviene la legge del nuovo *lieu*, in una forma di idealismo linguistico che Badiou definisce *Idéalinguisterie*»³⁹.

scoperta di Althusser, questo è Marx *à la lettre*. Il mancato adeguato controllo dei termini del discorso favorì tra l'altro lo slittamento del concetto di sovrastruttura dall'«autonomia relativa» ad una *assoluta*, che si trattasse dell'«autonomia del simbolico» di Lévi-Strauss o di quella del «significante» di Lacan.

³⁷ È difficile in queste condizioni teoriche e politiche fondare il progetto e la prassi rivoluzionari. Badiou riconosce la necessità dello «strumento» della politica rivoluzionaria, che inizialmente individua nel «partito» (I p. 34), poi però considera la «vittoria finale» della rivoluzione portato immediato di quella «critica spontanea» (I p. 32) che continuamente promana dal movimento di classe, dalle sue lotte, dai suoi bisogni. Immediatezza che è però il contrario di «partito». Questi equivoci intorno a politica e antipolitica, organizzazione e spontaneismo costituiscono un carattere peculiare e di gran lunga prevalente della cultura filosofico-politica francese contemporanea.

³⁸ È stato giustamente scritto, riprendendo la critica di Badiou ad Althusser, che della metafisica in verità «lo strutturalismo rappresenta l'incarnazione ultima e più elaborata» (CESARONI 2016, p. 4), proprio perché a sua volta conclude nella subordinazione del «molteplice» alla «legge dell'uno».

³⁹ Ivi, p. 16. Badiou parla anche, sempre con riferimento ad Althusser ed alla sua scuola, di «nuovo idealismo anti-soggettivista» (ivi, p. 2). La stessa accusa di scadere in un «nuovo idealismo» in cui «il Linguaggio prende il posto

Lo strutturalismo è un idealismo. Cioè è sovrastrutturalismo. E lo è in senso forte, non polemico. Lo è perché se Althusser parla di «pratica teorica» e spiega che «la teoria è una ‘pratica’ perché è un *processo di trasformazione*»⁴⁰, si sta dicendo che decisivo è proprio il livello sovrastrutturale, quello della «teoria» che *trasforma* la realtà e lo fa determinando «effetti» e «prodotti» (non solo ideologici). Certo non è che la teoria crea il mondo, ma Althusser vuole comunque dire che è «il processo di produzione delle conoscenze che costituisce il modello». E questo si intende per *primato della sovrastruttura*. Tanto che Althusser, ricorda Rametta, fu accusato (*in primis* da Badiou) di «teoreticismo»⁴¹, di quella «*hybris* dell’idealismo» che, lamentava Adorno, vedeva l’uomo porsi «al centro della creazione»⁴².

Quel che è certo è che questo non è Hegel. Niente c’è in Hegel di questa *hybris* o confusione (di piani, di concetti, di linguaggio). Badiou fa dunque bene a concluderne che il materialismo strutturalista ha fallito, si è volto nel suo contrario, sicché è necessario il *Gegenstoß* di un (ennesimo) «nuovo materialismo» compatibile, in ragione proprio del nesso dialettico, con l’impegno politico, le pratiche organizzative, la prospettiva rivoluzionaria. Una rinnovata «teoria del soggetto» che invece i vari Althusser o Foucault (ma anche Levi-Strauss) avevano pensato di «eliminare» in nome di un malinteso strutturalismo⁴³.

Ma Badiou criticava in radice anche l’«anarchismo» dei vari Deleuze, Guattari, Lyotard, che con la loro mistica del «movimento puro» (che li portava a preferire la «rivolta» di Stirner alla «rivoluzione» di Marx) avevano ripudiato teoria e prassi della politica, «ogni organizzazione, ogni

dell’Uomo» è mossa da Badiou a Foucault (cfr. CESARONI 2012, p. 178).

⁴⁰ RAMETTA 2012c, p. 16.

⁴¹ Ivi, p. 19. Rametta aggiunge anche che lo strutturalismo realizza «un evidente spostamento di asse rispetto al marxismo classico» (*ibidem*). Questo è fuor di dubbio.

⁴² ADORNO 2019, p. 146.

⁴³ Su Althusser «très voisin» a Foucault cfr. BADIOU 2008, p. 60.

odiosa militanza ecc.» (I p. 66)⁴⁴. Anti-politica ad ampio spettro⁴⁵. La tesi di questo saggio è però che il fallimento di Badiou non sia meno integrale di quello di Althusser. E per motivi (e con conseguenze) non troppo dissimili. Cioè per un equivoco di fondo proprio intorno alla natura della dialettica⁴⁶. Fosse quella dei Greci, di Hegel o di Marx. Se il *materialismo* di Althusser si volge nel suo contrario, il *soggettivismo* («teoria del soggetto») di Badiou pecca di vizi speculari. Né certo basta assicurare che si tratterebbe di una «teoria materialistica del soggetto»⁴⁷.

Il punto resta la confusione fra materialismo ed idealismo. Così se in *Teoria del soggetto* del 1982 Badiou dirà, in modo del tutto convincente, che «la dialettica poiché è la legge dell'essere, è necessariamente materialista»⁴⁸, nel di poco precedente *Teoria della contraddizione* aveva scritto: «la ragione marxista non è dover-essere, ma è l'affermazione dell'essere stesso» (I p. 33). Ontologia quindi, non dialettica. Si deve parlare di incongruenze, di aporie del pensiero di Badiou, con l'ultima affermazione che appare proprio una sorta di «*coupure*» fra divenire e l'«essere stesso», al quale solo *si aggiunge* – «vi si incorpora» (I p. 30) dice Badiou – qualcosa come una «ragione». Ma la autentica dialettica struttura/sovrastruttura, teoria/prassi di Marx appare francamente altra cosa da questa estrinseca giustapposizione di astratti⁴⁹.

⁴⁴ Cesaroni rappresenta bene la critica di Badiou ad Althusser: se alla pura «identità» della metafisica si oppone la semplice *ipostatizzazione della differenza* («pura emergenza della discontinuità»), si scade inevitabilmente in «sterili forme di rivolta anarchica e spontanea» (CESARONI 2012, p. 166). Politica rivoluzionaria rettamente intesa deve significare sempre sintesi di identità e differenza, partito e masse, ragione e spontaneità.

⁴⁵ Anche qui è importante Guitton che dimostra come sia proprio l'ontologia, come dottrina dell'immediatezza e della intransigenza, la ragione di fondo della «rivolta anarchica», improntata non a caso a «catarismo» e «spirito di setta» (GUITTON 1991, p. 82).

⁴⁶ Per questo non definirei quella di Badiou «una lettura diametralmente opposta della dialettica, in particolare di quella hegeliana» (CESARONI 2012, p. 156); finché è una «lettura *giusta* è «hegeliana».

⁴⁷ CESARONI 2016, cit., p. 16.

⁴⁸ Cit. *ivi*, p. 8.

⁴⁹ Giacomo Clemente nella parte a sua firma della *Prefazione* all'antologia di Badiou, pare confermare questa lettura dove ricorda che, in altro saggio, Badiou

La *summa divisio* resta in questo modo problema comune di tutte le parti in causa: ontologia *versus* dialettica. Intendo dire: la «ragione marxista» è dialettica, la *ragion francese* in tutte le sue varianti al fondo rimane una metafisica (perché fondata sulla *differenza assoluta*; il contrario appunto della dialettica). Diciamo meglio: se la «“nuova” dialettica» di Althusser aveva finito «col sostituire al concetto hegeliano di contraddizione quello di “surdeterminazione”»⁵⁰, Badiou a ragione torna a lavorare

aveva preso come esempio primo di dialettica gli «atomisti greci», che partivano però dalla differenza *assoluta*, da quella che Clemente chiama -con Badiou- «differenza forte» (CLEMENTE — PIPPA 2022, p. 9), fra Essere ed ente, struttura e sovrastruttura. Ma come si deduce una «dialettica strutturale» dalla *differenza ontologica*? Se la differenza è «forte» come è possibile dialettica? La «differenza forte», se è *forte*, cioè *ontologica*, è immediata/immediabile. Non a caso gli atomisti dovevano ricorrere all'espedito del «*clinamen*» che riunifica misteriosamente i termini scissi, «li dialettizza (marca una loro “differenza debole”)» (*ibid.*). Ma la dialettica non può intervenire a *pars post*, la dialettica è un *prius* ovvero un *prius* è la contraddizione che, *poi*, togliendosi si pone come determinato.

⁵⁰ POMPEO FARCOVI 1972, p. 235. Gaetano Rametta ha lavorato sulla differenza fra la concezione hegeliana di «contraddizione» e quella althusseriana di «surdeterminazione» (cfr. RAMETTA 2012b, pp. 14-14); ma di certo Althusser non può dire che quella di Hegel è una «contraddizione» *semplice*, formalistica, astratta, mentre la «surdeterminazione» sarebbe una contraddizione *complessa*, per «accumulo di conflitti, lotte, contrasti ecc». È una distinzione che non consiste. Non esiste una «contraddizione senza negazione», cui opporre una contraddizione ricca, storicamente, socialmente, politicamente ecc. Semmai la contraddizione *determinata* (è Rametta a parlare di «contraddizione nel suo determinarsi concreto») è proprio essa *negazione della contraddizione*, è non-contraddizione appunto perché (auto-)determinatasi. La «surdeterminazione» è dunque *negazione della contraddizione*. È quel volgersi negativo a sé della contraddizione che le permette di determinarsi come *questa classe*, *questa lotta*, *questo bisogno*, *questo soggetto*. Fra la struttura-contraddizione e la sovrastruttura-ideologia c'è effettivamente un *rapporto di determinazione*. Ma non si vede perché dovrebbe parlarsi di *determinismo*. Perché qui si tratta di dialettica: la struttura determina la sovrastruttura, ma questa *torna indietro* negativamente (*rectius* dialetticamente) sulla sovrastruttura e ne contro-determina i connotati *sociali*. La contraddizione fra *questo capitale* e *questo lavoro*, in questa situazione sociale, in questa epoca ecc. è influenzata dalle stesse

sul nesso contraddizione/evoluzione, accettando ciò che era implicito nel concetto di «surdeterminazione», cioè la circolarità del nesso struttura/sovruttura. Ma tenendo fermo il «primato della pratica», rischiava di scadere a propria volta nella sopravvalutazione althusseriana del *feed-back* del sovrastrutturale sullo strutturale⁵¹. La circolarità *astratta* della surdeterminazione restava un problema per entrambi (poco cambiava se l'accento cadeva su struttura o sovrastruttura).

Il problema è evidente nel passo in cui Badiou, citando di nuovo Mao, dice che la dialettica è «lotta a morte degli opposti» e che «la verità non esiste che in un processo di scissione» (I p. 34). Ma a rigore la lotta degli opposti, secondo la dialettica, non è mai «a morte», né la «verità» (sempre *more dialectico*) è *scissione*, semmai è *sintesi* o comunque non mai scissione più che sintesi. L'alternativa alla *surdetermination* non può essere una dialettica *lame-duck*.

Nella parte finale del saggio del 1975 Badiou dice alcune cose interessanti, ma che richiedono alla loro volta una serie di precisazioni. È vero che «la lotta distrugge e trasforma», che nessun termine alla fine sarà più come all'inizio, né chi vince, né chi perde; come è vero che la contraddizione non si conclude con una «conciliazione» ultima e definitiva, sempre ci saranno nuove contraddizioni, nuove distruzioni, nuove trasformazioni. Dice bene Žižek: «in ogni cosa l'unità degli opposti è condizionata, temporale e transitoria, e dunque relativa»⁵²; la sintesi dialettica sempre «si riapre»⁵³. Del resto è quanto sosteneva anche l'ultimo Lenin dei

«istanze» che ha posto (e che sono storicamente determinate, a seconda dei rapporti di forza fra le classi, dei livelli di organizzazione e mobilitazione ecc.).

Lo stesso concetto è stato così espresso ottimamente: «la contradiction dominante est elle-même "surdéterminée" par les contradictions des autres instances» (DESCOMBES 2021, p. 152). Insomma, la «surdeterminazione», secondo la lettura qui proposta, è perfettamente compatibile con la *determinazione*. La dialettica spiega entrambe e il loro rapporto.

⁵¹ Descombes rimarca questa schisi di fondo del pensiero di Althusser fra il vecchio residuo marxista dell'economico come istanza «privilégée» e la sua condanna «comme une erreur 'économiste'» (ivi, p. 151), economicista.

⁵² ŽIŽEK 2014, p. 236. Marx sbagliava, aggiunge Žižek, a ritenere che «la lotta tra gli opposti è assoluta» e che quindi non possa aversi sintesi se non annullando completamente l'altro termine, il Nemico.

⁵³ È sintomatico che anche un pensatore come Roland Barthes ragioni della

Quaderni filosofici (ripreso da Badiou), che citava proprio la *Scienza della Logica*: «il risultato contiene il nuovo cominciamento» (cit. III, p. 206). Mai la sintesi dialettica è morta «conciliazione».

Tutto questo però richiede premesse teoriche che non sono esattamente quelle di Badiou, almeno non quelle che sceglie per leggere certi fatti. Quando scrive che «la risoluzione di una contraddizione *esige che qualcosa scompaia*» (I p. 75), va subito aggiunto che *esige anche che qualcosa permanga*, sia quanto al vincitore (che quindi non annienta il vinto), sia nel vinto che deve, almeno, accogliere(/subire) la vittoria del vincitore (la sua presenza, le sue condizioni, le sue regole ecc.). Se dello sconfitto certo scompare «qualcosa», qualcosa però anche permane (la sua vita, certe possibilità ecc.); del resto qualcosa «scompare» anche nel vincitore, che deve mediare la sua *hybris*.

Tutto questo lo aveva detto per primo Hegel (e proprio nel passo citato da Lenin e da Badiou stesso): nel suo divenire «l'universale solleva tutta la massa del suo contenuto precedente e non solo non perde niente e non si lascia niente alle spalle per questo suo avanzare dialettico, ma anzi porta con sé tutto l'acquisito» (cit. III, p. 206). A dire che l'«avanzare dialettico» *non* «esige che qualcosa scompaia», al contrario «porta con sé tutto l'acquisito».

Un punto teorico dirimente. Perché tutti gli equivoci intorno alla dialettica (non solo hegeliana e marxista) nascono proprio dall'errore di considerare la sintesi come qualcosa che comporta inibizione, conclusione, conciliazione, *fine-vita* ecc., ma anche di considerare l'essere un «semplice», una «essenza», di cui la contraddizione sarebbe «manifestazione» (sul piano ontico)⁵⁴. La contraddizione è «*principium individuationis*».

«relazione dialettica», mai considerando il conflitto soggetto ad una «sintesi» *tombale*; scrive infatti: «la perenzione del conflitto non avviene per sospensione, astensione, abolizione del paradigma, ma per invenzione di un terzo termine: termine complesso e non termine zero, neutro» (BARTHES 1977-1978, p. 146). «Terzo termine» dunque sintetico ma non chiuso, non mai «neutro» nel senso di sterile.

⁵⁴ Mi riferisco agli argomenti usati da Gaetano Rametta per distinguere la «contraddizione» *semplice* di Hegel, dalla «surdeterminazione» di Althusser (cfr. RAMETTA 2012c, p. 20). Obietterei: a) la contraddizione non è «manifestazione» di una «essenza», cioè dell'essere; b) contraddizione

Nel senso che determina l'ente, che, così individuato, è posto anche come incontraddittorio. La contraddizione come *raison*⁵⁵ *d'être* dell'ente; che è come dire: il principio *di contraddizione* è fondamento di quello di *non-contraddizione* (*scil. «individuationis»*).

In ragione di questo fondamento la *determinata* vittoria non è mai totale (scompare solo «qualcosa» del nemico), né è totale la *determinata* sconfitta (perdiamo «qualcosa», mai tutto). Badiou ammette che in prospettiva dialettica «c'è ciò che si mantiene in condizioni conflittuali di tipo nuovo», per cui anche ove il proletariato sconfiggesse la borghesia certi aspetti del mondo di questa (il diritto ad esempio) residuerebbero nel mondo nuovo; poi però prende le distanze da questo modo di ragionare dello Hegel della *Fenomenologia*, perché costituirebbe l'aporetico «pensiero di “ciò che sopporta la morte e si mantiene in essa”» (I p. 75). Ma l'uno non può stare senza l'altro. In tanto potranno esserci «condizioni conflittuali di tipo nuovo», in quanto la «morte» è «condizione» *necessaria* del nuovo conflitto (*rectius* di ogni conflitto). La «morte», cioè il negativo, cioè il non-essere.

Il punto teoreticamente forte è che l'ente è in quanto non-è. La contraddizione è l'essere dell'ente. E questa è tanto la condizione di ogni

«semplice» è un ossimoro. Perché la contraddizione è l'essere dell'«essenza», l'essere dell'ente; soprattutto *il più complesso*. «Manifestazione» è semmai l'ente. Poi la «manifestazione» è «semplice», ma non certo in quanto «contraddizione», ma appunto in quanto ente. La contraddizione è piuttosto la ragione *complessa* della «manifestazione» *semplice*. E lo è perché si auto-determina, cioè si nega come contraddizione e si pone come determinato/incontraddittorio/«semplice». *L'hegeliano «movimento riflessivo dell'assoluto» è l'auto-contraddizione della contraddizione. Reflexion* è il lavoro della contraddizione su se stessa (di «lavoro della contraddizione» parla anche Badiou). Solo questo «lavoro» mette capo al determinato, al «semplice».

Sia detto per inciso (ma è importante): dove Cesaroni scrive «per Badiou al di sotto dell'identità si trova il principio ontologico-dialettico della *scissione*» (CESARONI 2012, p. 156), obbietto che «al di sotto» dell'ente insiste «il principio ontologico-dialettico» di *contraddizione*. Giusto poi rifiutare il «principio metafisico d'identità», ma in nome appunto del *principio di dialettico di contraddizione* (condizione *trascendentale* di ogni «identità» *ontica*, «semplice» se si vuole).

⁵⁵ Ché la *ratio* della «*raison*» è la contraddizione.

esistente (di ogni «semplice») e di ogni conflitto (fra esistenti), quanto la condizione della qualsiasi conclusione del conflitto e dei successivi conflitti «di tipo nuovo»⁵⁶. Per questo la morte, il non-essere, «si mantiene in essa», cioè insiste come condizione imprescindibile di qualsiasi futuro divenire e dunque conflitto. Se si vuole nuovo conflitto occorre accettare la morte che ci abita.

4. *Filosofia della rivoluzione*

La soluzione rivoluzionaria del conflitto resta conflittuale. Non si vince mai una volta per tutte. La morte vale anche per i rivoluzionari. Le condizioni della rivoluzione non sono rivoluzionabili. *Quindi è rivoluzionabile la rivoluzione*. La morte rimane *possibilità reale* per tutti, reazionari, conservatori, rivoluzionari. Anche *post festum* però. Dopo la rivoluzione. La rivoluzione si può perdere. Nel '900 abbiamo avuto qualche esperienza.

Di certo non c'è da temere che Hegel col riferimento al *sopportare e mantenere* la «morte» intenda la sconfitta definitiva ovvero l'impossibilità di nuove lotte. È proprio il contrario. Ha cura di conservare le

⁵⁶ Dove Cesaroni, riprendendo Badiou, scrive «che per porre A è necessario porre una serie di A (A1, A2, A3 ecc.)» (ivi, p. 163) obietto: per avere A1, A2, A3 ecc. (cioè l'infinita serie degli enti) «è necessario» avere A; averlo come condizione trascendentale proprio degli infiniti enti. Ma non un A astratto, metafisico, ma un A dialettico, A/non-A. Solo la contraddizione è condizione dell'A «indicizzato (*indexé*)». Dove Badiou dice: «A è insieme A e Ap» (Ap=l'infinita serie degli A determinati), obietto: è solo in quanto A è «insieme» non-A che è poi possibile Ap, cioè l'A «*indexé*». Ergo: «fra A e Ap sussiste una scissione» (ivi, p. 164) solo se A viene inteso come Assoluto; ma se lo si intende come hegelianamente si deve, cioè come A/non-A, non c'è alcuna scissione, ma necessario rapporto di fondazione (dove la contraddizione è condizione degli infiniti A *ontici*). *Non può esserci contraddizione fra l'A contraddizione e l'A «indexé»*. È giusto dire che «*non esiste A*: per pensare l'esistenza di A, bisogna sempre pensarlo come indicizzato» (ivi, p. 165), ma A «*non esiste*» (i.e. non ha esistenza) perché è ragione di ogni esistente, di ogni *Dasein*, di ogni ente. È la condizione in-esistente dell'esistenza, indiveniente del divenire, intemporale del tempo. Ben inteso: non condizione *trascendente*, ma condizione *immanente*.

condizioni di nuova vita, nuovi mondi, nuove lotte. Per questo non si può accettare dove Badiou scrive: «non c'è vero pensiero rivoluzionario se non quello che porta il riconoscimento del nuovo fino al suo ineluttabile contrario: il vecchio deve morire» (I p. 75); perché invece il «vero pensiero rivoluzionario» accoglie proprio la necessità del negativo, la «morte» come condizione della vita, del suo essere e divenire⁵⁷.

Mors immortalis. Cioè: *solo se la morte non muore («si mantiene») c'è vita*. In questo senso la negazione rivoluzionaria del «vecchio» è sicuramente possibile ed utile, ma l'alternativa non potrà mai essere una «novità radicale», solo una novità *relativa*, il vecchio che continua ad allignare nel nuovo. Del resto se, come Badiou scrive, «la morte è dialetticamente affermativa oppure nulla» (p. 77), per «morte affermativa» si può intendere solo un negativo che è positivo, una morte che è vita, un vecchio che è nuovo (e viceversa). «Dialetticamente» è così. Certo poi dalla «percentuale» di novità, cambiamento, miglioramento dipenderà il successo o meno della rivoluzione (cioè la *maggior* morte del vecchio sistema).

Ma chi stabilisce la «percentuale» giusta? Nessuno. Dipende dal corso delle cose, dall'intensità della lotta, dalla qualità dell'organizzazione e del progetto, dalla forza delle idee, dal caso anche. Tutte cose, s'intende, relative. In fondo si tratta (credo) di quanto sostiene Badiou stesso con riferimento a vincitori e vinti di una guerra. Lo abbiamo già visto: tutto dipende dalla rottura della «simmetria» (ove mai vi sia) fra le parti in conflitto; la vittoria «viene conquistata mutilando il differenziale della forza / *différentiel de la force*/» (I p. 83), dipende appunto dai rapporti di forza, dalla capacità di modificarli a proprio favore⁵⁸ ecc. Il giudizio su

⁵⁷ Del resto anche Badiou più avanti dice che con la rivoluzione si afferma «una nuova unità degli opposti» (I p. 77), ma dunque nel *nuovo* si conserva *l'opposto*, cioè il *vecchio*. Tanto da concludere: «*tutto ciò che muore è superato e soppresso in modo contraddittorio*» (I p. 77); ma che la morte muoia contraddittoriamente può significare solo che la morte si conserva nella vita, come il vecchio nel nuovo.

⁵⁸ Badiou invita giustamente a non limitarsi ad «un apprezzamento quantitativo del rapporto delle forze» (I p. 86), conta anche la «qualità affermativa» (idee, passioni, volontà ecc.). In altre parole il pensiero critico deve porre in equilibrio dialettico struttura e sovrastruttura ovvero «deve padroneggiare /.../ la scissione tra secondario e primario, la scissione tra lo stato strutturale dei termini e la dinamica qualitativa delle forze. Deve pensare simultaneamente il comparabile e l'incomparabile» (I p. 91). Ebbene dialettica proprio questo è: «pensare

una rivoluzione o su un'intera epoca dipende dall'«affermazione differenziale della forza» (p. 92), dal *più o meno* di «forza» (materiale, ma anche culturale, egemonica), che decide del più o meno di vittoria.

Badiou sa che sul piano teorico qui è in questione precisamente la *Aufhebung* di Hegel, che riassume con la formula «annullare e conservare», ma per subito aggiungere: «“*Aufhebung*”, per noi, deve essere scisso» (I p. 76). Ma se è «scisso» non è *Aufhebung* (anche qui Badiou scivolava a fianco di Althusser, che proprio alla *Aufhebung* hegeliana sempre aveva opposto la «rottura epistemologica», la *differenza assoluta*). Rimangono insomma equivoci notevoli nella accezione di dialettica di Badiou, che si ripercuotono sulla sua qualsiasi idea di politica e importano il rischio di collocarsi fuori della prospettiva marxista (come capitato allo stesso Althusser – lo sottolineò con forza Cesare Luporini – che infine ammise il suo «debito» con Bachelard, Foucault, con il «freudismo» fino a Lacan, «che Althusser altamente valuta»⁵⁹; tutti nomi e cose però estranei al marxismo).

Si pensi ai passi in cui Badiou parla di «primato della contraddizione sull'identità» (I p. 39, I p. 43), ora questo è inesatto proprio da un punto di vista dialettico, di struttura interna del dispositivo immaginato (fra i moderni) da Hegel, a Marx, a Gramsci (che Badiou trascura, se non ignora). Esso prevede infatti la perfetta equipollenza fra i termini: la contraddizione è sempre contraddizione dell'identità, che significa che l'identità non è mai metafisica ed è sempre contraddittoria (cioè quello che chiamiamo identità è identità/non identità).

Parimenti la “soluzione” della contraddizione è sempre contraddittoria. Lo è la sintesi, la composizione del conflitto è sempre entro una identità che rimane mossa, inquieta, diveniente, contraddittoria appunto⁶⁰

simultaneamente» struttura e sovrastruttura, quantità e qualità. Che è come dire: *la dialettica è il «pensiero della contraddizione».*

⁵⁹ POMPEO FARACOVI 1972, *op. cit.*, p. 232; sul fatto che Lacan fosse stato introdotto al pensiero di Hegel dal rapporto con Hyppolite cfr. RAMETTA 2012b, p. 8.

⁶⁰ Badiou non dice male dove scrive: «ciò che il movimento di una contraddizione distrugge, prepara la scissione del termine distruttivo stesso» (I p. 40); che significa: negazione di un determinato, ma negazione poi della stessa negazione del determinato. Il «termine distruttivo» è soggetto alla stessa

(dove per altro non solo il conflitto è differenza ed antagonismo, ma anche i “termini” che lo articolano hanno differente peso, potenza, influenza⁶¹). *La sintesi della contraddizione è contraddittoria*. Nessuna composizione dialettica della contraddizione si risolve mai in una pacificata *reductio ad Unum*. Questa sì sarebbe una accezione *metafisica* di dialettica (e metafisica anche di politica, tale cioè da aprire la porta ai totalitarismi⁶²). Ma per questo non può parlarsi di «primato della contraddizione sull'identità».

distruzione che esso opera sul precedente stato di cose ovvero il nuovo stato di cose ospita un coefficiente di negatività capace di «preparare» altre rivoluzioni. E comunque di *far funzionare* la storia. Più avanti lo stesso è detto così: «ogni termine del processo è esso stesso in stato di divisione e la molla del movimento è questa divisione stessa» (I p. 58). Mai «termine» definitivo, ogni determinato conserva la «divisione», la contraddizione ne è la verità e condizione di possibile ulteriore sviluppo. Il «termine» è sempre *inizio* e la dialettica dei termini è precisamente la «molla» del divenire. La sintesi è *sempre* aperta perché è una *dialettica della contraddizione*.

Sia detto per inciso, ma è importante: questa è in senso proprio la “logica” della rivoluzione *in Occidente*. Una rivoluzione *non totalitaria*, che punta ad abolire lo stato di cose esistente, per sostituirlo non con un Assoluto, ma con un nuovo stato di cose migliore del precedente, seppur sempre finito, transeunte, storico, passibile a sua volta di critica e di superamento.

⁶¹ *Non basta dire conflitto*. Non basta dire «lotta di classe» come fondamento. La lotta di classe è un *campo politico*. Fatto di soggetti socio-storicamente determinati, dove c'è chi è forte e chi debole, chi domina e chi subisce, chi vince e chi perde. Ma non solo il conflitto è contraddizione. Ogni suo «termine» lo è. E questo determina, cambia, orienta il conflitto stesso. Come scrive Badiou: «dire che uno dei termini è principale, significa dire che è a partire dalla sua predominanza nel processo di scissione che si può determinare la natura qualitativa d'insieme della scissione stessa» (I p. 64). E aggiunge: in Francia, come altrove, indubbiamente «la contraddizione principale è la contraddizione borghesia/proletariato», ma questa è a sua volta determinata dal fatto che «la borghesia domina, cioè riesce ancora a fissare a suo vantaggio le modalità e il quadro del suo scontro con il proletariato» (I pp. 64-65). Il conflitto *determina* i suoi «termini», che però sono a loro volta *determinati*, il che *determina* l'esito del loro (necessario) conflitto.

⁶² È la critica che Badiou oppone tanto alla filosofia, quanto alla politica di Deleuze; se si presuppone «l'Uno come sostanza» e lo si scinde dal «Due» se ne

Ciò chiarito e poi giusto dire che «il *motore* dei processi, la loro vera causa interna, è rappresentato dalla contraddizione» (I p. 41), che si conserva anche nella sintesi e nelle singole determinazioni, “identità”, che quindi sono reversibili, criticabili ecc. e permettono di concludere che «il concetto dialettico di sintesi è la generazione di una nuova scissione, nient’altro» (I p. 61). Se non l’«altro» della nuova «identità» che seguirà alla «nuova scissione» e così all’infinito.

La contraddizione come essere dell’ente (cioè essere dell’«identità»). Questa la verità filosofica del marxismo. Dopo di che (non) sorprende che tanti “dialettici” cadano in confusione quanto al rapporto fra i termini della fondazione, sentendo la necessità di sostenere il «primato della contraddizione sull’identità»⁶³ e condannando invece «l’accento», posto ad esempio da Engels, «più sull’azione reciproca che sull’antagonismo» (I p. 41). Perché invece aveva ragione Engels. La sintesi non nasconde, di per sé, nessun il pericolo del compromesso, né inibisce le lotte sociali, politiche ecc.

Badiou è fra quanti sono ossessionati dalla prospettiva «di un privilegio conciliatorio dell’unità sulla contrarietà» (I p. 42). Eppure anch’egli più avanti nel suo saggio parla di reciprocità, di «interdipendenza» fra il piano della «*contraddizione principale*», quella fra capitale e lavoro e le contraddizioni secondarie ad esempio politiche (fra i partiti ed entro ciascuno di essi). Arriva addirittura a dire che certe relazioni conflittuali, certi «legami di interdipendenza *possono giungere a cambiare la contraddizione principale stessa*» (I p. 63), cioè retroagiscono sul piano del

ha una Ontologia che fonda l’Impolitico dell’Assoluto, dell’Identico, dell’Eterno. Di conseguenza «la posizione politica deleuziana» appare «di volta in volta anarchica, piccolo-borghese e perfino pre-fascista» (CESARONI 2012, p. 157). *L’ontologia è contro la politica*. Non sorprende poi che Deleuze, pure affascinato dall’ontologia di Spinoza, ritenesse indispensabile però «refuser le *omnis determinatio negatio est*» (DESCOMBES 2021, p. 191), perché questa era l’autentica *fondazione della dialettica moderna* di cui non si poteva neanche dare colpa all’idealismo (fosse di Hegel o dei post).

⁶³ Dove Badiou sostiene che «è il Due che dà il suo concetto all’Uno, non l’inverso» (cit. in CLEMENTE — PIPPA 2022, p. 9), gli va opposto che questa è ancora una lettura unilaterale (Due *versus* l’Uno o «l’inverso»), quando invece sono veri tutt’e due: il Due «dà» l’Uno, l’Uno «dà» il Due. Tutt’e due *insieme*. Inversi sono entrambi (di se stessi e dell’altro).

conflitto capitale-lavoro e addirittura ne cambiano i termini. Per questo il termine «primato» attribuito alla contraddizione va assunto *cum grano salis*, perché il subordinato (l'«identità») è ben in grado di influenzare chi ha la *primazia*, cioè appunto la contraddizione.

Del resto Badiou parla anche di «correlazioni nel processo di trasformazione incessante, tra la contraddizione principale e le contraddizioni secondarie» (I p. 63). Il che è effettivamente assai ben detto: il marxismo non è affatto determinismo, né economicismo, perché se la struttura è certamente economica, riguarda il conflitto ineliminabile fra i fattori del processo produttivo e di accumulazione, pure il piano sovrastrutturale mantiene importanti profili di relativa libertà, autonomia, incisività⁶⁴ (che non significa affatto che il «reciproco condizionamento» di struttura e sovrastruttura, superando sia il soggettivismo sia il determinismo, legittimi il concetto di «surdeterminazione» come *tertium*⁶⁵).

Ma dunque una accezione corretta di dialettica non autorizza nessuno a concludere, men che meno necessariamente, di un «privilegio

⁶⁴ Del resto lo diceva anche il da Badiou particolarmente amato Mao Tse Tung, che in «un ben noto passaggio» intanto affermava che le categorie di struttura e sovrastruttura «si convertono l'una nell'altra» e, soprattutto, che se certamente «l'aspetto principale è la base economica» pure «in determinate condizioni i rapporti di produzione, la teoria e la sovrastruttura assumono, a loro volta, la funzione principale, decisiva. Bisogna ammetterlo» (cit. in I p. 69). Così non solo perfetta circolarità dialettica, ma addirittura primato della sovrastruttura.

⁶⁵ È quello che sostiene Rametta d'accordo con Althusser (cfr. RAMETTA 2012c, p. 16). Ma in verità quello che chiamano «surdeterminazione» -come visto- è esattamente la sintesi dialettica hegeliana, è la *Aufhebung*, è il rapporto struttura/suprastruttura come pensato dal Marx *filosofo*. Dire che la «contraddizione» di Hegel e del giovane Marx è «semplice» (astratta, logicistica ecc.), mentre la «surdeterminazione» sarebbe «complessità, articolazione, *struttura*» è un errore teorico, ermeneutico, in ultima istanza politico.

Fa bene quindi Fazioni a ricordare il passo in cui Hegel spiega che verità della dialettica è il «movimento che si distingue da sé e si determina» (cit. in FAZIONI 2012, pp. 122-123), per cui l'essere dell'ente come contraddizione si nega «da sé» (*i.e.* «negazione della negazione») e perciò «si determina» come questo o quell'ente, come tutti gli enti. Dunque: a) contraddizione; b) auto-negazione della contraddizione; c) determinazione ontica. Questo autoriferirsi dialettico della contraddizione è la «surdeterminazione» *di Hegel*.

conciliatorio» riserva di quali che siano mene politiche. Così come per altro escluso è qualsiasi determinismo strutturalista (visto che si riconosce la possibilità di «cambiare» la «*contraddizione principale*»). E invece l'antipolitica francese si nutre proprio di certi equivoci teorici, ragiona in termini di *puro* conflitto, con conseguente dichiarata diffidenza verso strumenti della politica quali il partito, la classe dirigente, le istituzioni, visti ad alto rischio di scadimento nel «privilegio conciliatorio».

Se ancora negli anni '70 Badiou, in polemica con Althusser (e il PCF), lavorerà sul tema della soggettività politica, nel suo ultimo periodo abbandona quelli che per lui erano ormai diventati (ma in fondo sempre stati) «riferimenti politico-filosofici ingombranti (la dialettica, il partito, la rivoluzione, il marxismo)»⁶⁶. È stato notato che nel tardo *Abrégé de métapolitique* viene definito un concetto di politica come «processus actif de la vérité capable de nouer discussion et décision»⁶⁷, capace di stringere teoria e prassi, ma senza autentica soggettività politica strutturata. Una prassi *sui generis* dunque, tanto da potersi parlare di «une singularité assumée sans état d'âme», singolarità *senza soggettività*, «politique sans sujet ou plutôt sans sujet actuel», non storicamente e politicamente determinato. La finale *metapolitica* di Badiou si pone dunque come dottrina di un'epoca riconosciuta come quella «d'une politique sans partis»⁶⁸, una politica *de-soggettivizzata*.

Ancora in anni recenti, mostrando nostalgia addirittura per la Rivoluzione culturale cinese, Badiou ha concluso in modo apodittico e indimostrato: «oggi sappiamo che qualsiasi politica emancipatrice deve abbandonare il modello del partito, o dei partiti, e affermarsi come politica "senza partiti", senza cadere nella figura dell'anarchia»⁶⁹. *Manca ogni senso della politica nel pensiero di Alain Badiou*. Per non dire del concetto di "rivoluzione in Occidente". Del tutto estraneo al dibattito francese. E infatti non c'è davvero differenza di fondo (in termini di unilateralismo ed astrattismo) fra pensiero di Badiou, stalinismo di Althusser o anarchia di Deleuze. Il risultato è una dottrina alienata della politica,

⁶⁶ CESARONI 2016, p. 2.

⁶⁷ CLAMENS 1999, p. 98.

⁶⁸ Ivi, p. 99.

⁶⁹ BADIOU 2023, p. 88.

dove *la meta-politica si risolve in anti-politica*⁷⁰. Solo inserita in questo quadro l'antologia badiouiana diviene davvero intelligibile e il confronto si fa più proficuo.

Teoria e prassi. Non è dubbio che i problemi circa la dialettica, hanno riflessi diretti sulla politica e quindi sulla crisi della sinistra e del progetto rivoluzionario⁷¹. Badiou però è tutto dentro la crisi. La sua stessa idea di politica è in questione. Così ad esempio la contrapposizione schematica fra differenza e unità, fra conflitto e sintesi, porta da una parte a considerare il riformismo nient'altro che vocazione al compromesso, se non al tradimento, mentre il comunismo sarebbe solo rivoluzione come differenza radicale, totale (se non totalitaria). Da una parte la «coesistenza pacifica» dei moderati, dall'altra la «filosofia della ribellione» dei comunisti-maoisti alla Badiou. Su queste premesse poi non per caso il Lenin di *Materialismo ed empiriocriticismo*, con la sua dialettica astratta *i.e.* materialista-positivista, era preferito all'ultimo Lenin dei *Quaderni filosofici* ovvero del ritorno ad Hegel⁷².

⁷⁰ Anche Giorgio Cesarale, sempre con riferimento a *Metapolitique*, sostiene che «politica per Badiou non è un'attività tesa a comporre interessi, e la volontà degli individui o delle classi che formano una determinata comunità», ma ormai solo «una procedura di verità, è un'attività di pensiero» (CESARALE 2001). Ma una politica che non riguarda «interessi», «volontà», «individui» e «classi» è ancora una politica? E la «verità» può predicarsi del *campo di Agramante* della politica? Il punto è che così Badiou finisce col negare lo Stato, la «democrazia elettorale», l'«eguaglianza», insomma tutte le *categorie della Politica*, cui oppone una *Politica überhaupt*, «pura esposizione del collettivo sulla scena pubblica»; ma appunto un «collettivo» senza soggetto, senza struttura, «sans état d'âme».

⁷¹ Dire così che «è proprio la lotta che è assoluta, solo l'unità è relativa» (I p. 42) è appunto un equivoco teorico (non realizzare che non può esservi «lotta» senza sintesi, né sintesi senza «lotta», che la «unità» non è la *fine* della «lotta», ma *risultato* della «lotta» che apre ad altre lotte). Un equivoco teorico che porta però all'*impasse* politica, a credere che appunto solo la «lotta» conta e quindi porta al movimentismo, all'anti-istituzionalismo, all'antipolitica.

⁷² Si è detto che se dopo la morte di Lenin indubbiamente Stalin impose una versione oltremodo dogmatica del marxismo, pure questo non ebbe effetto sulla generale *Hegel Renaissance* che, in stretto contatto col crescente successo del marxismo, ebbe comunque luogo in Europa e nel mondo «à la suite de la révolution russe». Questa apparve infatti agli esordi un successo tale di

Badiou in ogni caso concludeva questa parte del suo saggio ribadendo che «il nocciolo della dialettica» è costituito dal principio dell'«unità degli opposti»; ma unità degli opposti significa appunto unità e opposizione, che solo insieme costituiscono «il nocciolo della dialettica». Dunque non solo l'«uno che si divide in due» (I p. 47) e dunque il conflitto, la «ribellione» ecc., ché questo sarebbe schematismo deteriore, antidialettica, ma anche il *due che si compone nell'uno*⁷³. Se non si è in grado di pensarli insieme non si è dialettici. E, alla fine, neanche rivoluzionari.

La «ribellione» senza sintesi e mediazione è infatti *antipolitica*, è l'assurdo del «pensiero ribelle della rivolta» di cui parla Badiou in uno dei punti più discutibili del suo discorso (cfr. I p. 51). Cita anche il Marx del *Capitale* che dice della dialettica che «è critica e rivoluzionaria per essenza» (cit. in I p. 53). Ma Marx non era mica maoista. Per lui la dialettica «è critica e rivoluzionaria» perché intanto nega l'esistente, in quanto costruisce il mondo nuovo, risultato *positivo* della *negazione della negatività* capitalistica.

Interessanti comunque, nella parte finale del saggio del 1975, i passi in cui Badiou si intrattiene sulle condizioni dialettiche della rivoluzione. Sicuramente, dice, la «struttura» è data dalla contraddizione, che sul piano storico-sociale è quella fra capitale e lavoro, ma la contraddizione riguarda anche ciascuno dei termini, compreso evidentemente il dato

comunismo e marxismo, che «rejaillit sur Hegel», tanto più dopo che, rivolto ai dirigenti bolscevichi, l'ultimo Lenin «en avait vivement recommandé la lecture» (DESCOMBES 2021, p. 21). Dunque l'ultima parola di Lenin fu a pro di un Marx letto attraverso un confronto serrato con Hegel.

⁷³ Così dire che «*poiché* l'Uno non è che il risultato della scissione del Due, non ci possono essere che molti Uno» (CESARONI 2012, p. 163) è giusto se integrato dall'asserzione che però anche il Due si compone nella *sintesi dell'Uno*. Solo da questa sintesi risultano poi i *molti uno* (*uno* minuscolo), cioè l'infinità degli enti d'esperienza. In altre parole l'uno minuscolo, cioè astratto, cioè ontico, è possibile in quanto il Due si nega come Due e perciò si determina; ma può negarsi e dunque determinarsi come non-Due, cioè uno (minuscolo), perché non-Due è per essenza, ontologicamente. La verità dialettica del Due è l'Uno (e dell'Uno il Due). Per la stessa ragione l'uno (minuscolo) resta *ontologicamente* relativo, cioè non-uno, quindi tale da potersi a sua volta negare, divenire, trasformare, morire, secondo l'infinita varietà di ciò che chiamiamo mondo.

«principale» della dominanza del capitale sul lavoro, della borghesia sul proletariato, che perciò è un dato reversibile, critico e criticabile⁷⁴.

Per questo per ripensare la possibilità della rivoluzione occorre una adeguata dottrina della dialettica. Una teorica che presupponga «la doppia natura di ogni termine della contraddizione nel momento in cui lo si coglie nella sua correlazione con l'altro termine» (I p. 71); che è come dire: il dominio del dominante non è mai assoluto, è sempre segnato dal limite, dalla negatività e perciò dunque dalla reversibilità. Il dominante è anche dominato, così come, in ragione della «correlazione» ammessa da Badiou, anche il dominato ha in sé la forza per divenire dominante, per provare a fare la rivoluzione. Naturalmente si tratta di una riformulazione della mitica dialettica «servo/padrone» di Hegel.

Questo significa infatti che «ogni termine si trova sia in un dato di dominazione o di dipendenza sia nella negazione di questo dato» (I p. 71). La contraddizione come pone i suoi termini (da una parte chi domina, dall'altra chi è dominato), così pone anche la «negazione di questo dato», la rivoluzione del «dato» conflittuale (il dominato rovescia il dominante).

C'è una frase di Lenin (ovviamente dai *Quaderni filosofici*, no da *Materialismo ed empiriocriticismo*) che Badiou riassume correttamente: occorre «finirla con l'unilateralità delle categorie del soggetto e dell'oggetto non appena queste vengano separate (operazione metafisica), o una di esse venga cancellata (idealismo assoluto o materialismo meccanicista)» (I p. 55). Dunque né scissione, né ipostatizzazione di un termine (quale che sia dei due: struttura o sovrastruttura, economicismo o culturalismo).

⁷⁴ Dove Roberto Esposito sostiene, con riferimento all'antica Roma e alla «lotta senza requie fra patrizi e plebei», che in questo modo «il Due è ormai accampato nel cuore dell'Uno» (ESPOSITO 2013, p. 34), cioè nella struttura dello stato e dell'impero, obietterei: a) che il Due è *sempre* «accampato» nell'Uno; b) che anche l'Uno però è *sempre* «accampato» nel Due; c) che questa *dialettica della politica* non vale solo per il mondo romano, è *la legge universale eterna della Politica*. Non a caso Marx ed Engels nel *Manifesto* scrivono che la *Weltgeschichte* da sempre è storia di *Klassenkämpfer*: «liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in una parola oppressori e oppressi sono sempre stati in contrasto fra loro /im Gegensatz zueinander/». *In ogni luogo e in ogni tempo* il Due accampa l'Uno che accampa il Due.

Eppure Badiou sembra degradare il suo pensiero proprio ad «operazione metafisica» quando teorizza il «primato della contraddizione sull'identità» ovvero ipostatizza l'opposizione di contro alla sintesi.

5. *I soggetti della politica*

Badiou polemizzava (giustamente) con la tesi di Althusser del «processo senza soggetto» (cfr. I p. 55), ma la sua dottrina del «primato della contraddizione sull'identità» non porta essa stessa al primato del processo sul soggetto (politico, partitico ecc.)? Giusto parlare di «mediazione» necessaria «tra il processo oggettivo della lotta di classe e la pratica soggettiva, diretta in termini di progetto, della rivoluzione proletaria» (I p. 56), appunto fra *oggettività* del conflitto capitale/lavoro e *soggettività* invece dei modi della lotta politica, ma operare questa mediazione richiede una accezione di dialettica che se non può essere quella -antidialettica senz'altro- della «*coupure*» (che amputa il «soggetto») di Althusser, non può neanche essere quella *squilibrata* di Badiou.

Badiou che poi dice bene, con le parole di Hegel (richiamate però a mezzo di una distopica citazione da Enver Hoxha), che solo la soggettivazione trasforma la classe operaia da «in sé» a «per sé» (cioè in forza non spontanea e disarticolata, ma appunto strutturata, consapevole ecc.); ma se poi aggiunge, ancora con Mao, che «il popolo, soltanto il popolo è la forza motrice che muove la storia mondiale» (I p. 56), ecco che il soggetto è di nuovo *desoggettivizzato*, riportato indietro all'«in sé», a generico «popolo» e non partito, organizzazione, coscienza⁷⁵.

Ma sul punto teoricamente e politicamente (ancor oggi) più sensibile è il caso di lasciare la parola direttamente a Marx ed Engels. Questi nel *Manifesto del partito comunista /kommunistische Partei/* così ragionano del rapporto struttura/sovrastuttura, movimento/politica, «in sé»/«per

⁷⁵ Žižek lo nota acutamente questo limite di Mao e quindi di Badiou, c'è il rischio con le retoriche dell'«eterna lotta degli opposti» di un movimentismo sterile perché impolitico, anzi antipolitico; il rischio cioè di restare «prigionieri della nozione semplicistica, propriamente *non dialettica*, di “cattivo infinito” della lotta» (ŽIŽEK 2014, p. 232). Giusto: spontaneismo e movimentismo sono «*non dialettici*» nel senso di *non-marxisti*.

sé»: i comunisti traggono idee e programmi non dalle escogitazioni di un qualche «rinnovatore del mondo /Weltverbesser/», le loro sono piuttosto le «espressioni generali /allgemeine Ausdrücken/ dei rapporti effettivi di una lotta di classe che già esiste, di un movimento storico che si svolge sotto i nostri occhi»⁷⁶. Quindi appunto l'oggettività del movimento reale e poi però la capacità del soggetto politico di *fare sistema* di un certo climax e di certi bisogni indistintamente espressi dal movimento. È il partito *che fa la differenza*. Che porta dal generico «in sé», allo strutturato «per sé». E infatti Marx ed Engels non dicono che idee e programmi dei comunisti sono «espressione» *immediata* del reale (che potrebbe accreditare la tesi spontaneista), ma «espressione» *allgemein*, dove cioè un soggetto politico ha tradotto il *particolarismo* classista/spontaneista nel *generale* di un progetto politico rivoluzionario⁷⁷.

È il problema divenuto classico della politica del movimento operaio: non particolarismo e corporativismo, ma visione generale, attenzione al «movimento complessivo /Gesambewegung/»⁷⁸. Rivoluzione questo deve essere. I comunisti hanno *quel qualcosa in più* rispetto al «movimento operaio» latamente inteso, che è dato proprio dalla politica, dall'organizzazione politica. Questo Badiou lo coglie e proprio con riferimento al *Manifesto* (cfr. I p. 57); lo fa di nuovo in chiave anti-Althusser, definendo il suo *oggettivismo* («senza soggetto») «una infiltrazione metafisica nel *discorso* dialettico» (I p. 58)⁷⁹. Una critica ficcante e giusta. Il

⁷⁶ MARX — ENGELS 1848, pp. 498-499.

⁷⁷ Che si tratti proprio di politica Marx ed Engels lo specificano parlando di un proletariato che per realizzare la rivoluzione ha bisogno di agire la «*politische Macht*».

⁷⁸ Ivi, p. 498.

⁷⁹ Rametta ragiona acutamente proprio dell'«oggetto» nello Hegel della *Scienza della Logica*, segnatamente dell'oggetto come «esistenza», quella che è «immediatezza mediata dal fondamento e dalla condizione», ma che pure ci appare come mero identico oggetto esistente. In termini hegeliani corretti però la cosa appare così solo «celando l'insieme del divenire che la *pone* nell'esistenza come «identica con sé» (RAMETTA 2012c, pp. 29-30). In verità dietro «l'identica con sé» *c'è un mondo*. Un mondo di «fondamento» e «condizioni», di storia e divenire, che rimane di necessità immanente alla realtà esistente (come che sia della sua apparenza) e che la costituisce appunto come «immediatezza mediata». Dice bene Fazioni: in Hegel l'ente finito «diviene a tutti gli effetti il campo di

rischio però è che la metafisica possa *infiltrarsi* anche per altri pertugi (ad esempio *soggettivisti*), di modo che la politica (anche rivoluzionaria) si risolva nel suo altro, in anti-politica (tanto da rifiutare «partito, sindacato, governo» – I p. 80) e la rivoluzione in una fiera dell'assolutamente Altro, che tanto somiglia al comunismo totalitario del '900.

Torniamo al problema di partenza, ma avendo attraversato la dimensione storica e politica della rivoluzione. Una prima conclusione è possibile: per evitare i rischi appena detti (antipolitica, totalitarismo ecc.) occorre una prassi rivoluzionaria illuminata da una corretta dottrina della dialettica.

La premessa è che nessun dato di realtà è assoluto, sempre si deve parlare di «stato transitorio della realtà». Questa è la premessa teorica e storico-politica della rivoluzione. Il punto è però che la «scissione interna» ad ogni cosa, implica sì che «l'unicità non è pensabile se non come divisione» (I p. 58), ma anche che la «divisione» è dialetticamente inscindibile dalla «unicità» e anzi è la condizione della sua critica e negazione (al riguardo si ricordi quanto detto sopra su «identità» e «contraddizione»). Lo «stato» della realtà è «transitorio» e dunque

manifestazione (*Manifestation*) dell'assoluto» (FAZIONI 2012, p. 123), cioè del «Concetto». Questa però è *dialettica dell'esistenza*, perché può esistere *una* cosa solo in quanto «relazione di sé con sé», cioè solo in quanto *non* è ontologicamente *una* ed ha presso di sé la condizione di questa contraddittorietà ontologica, il «Concetto». Ma poi se è giusto parlare di «contemporaneità dell'essenza alla molteplicità dei suoi fenomeni» (RAMETTA 2012c, p. 33), questo però non importa che tale «molteplicità» ontica sia «apparente», anzi è *reale*. Reale è infatti che l'infinita *multitudo* degli enti intanto è (ed è intelligibile), in quanto ha una «essenza» comune che *contemporaneamente* rende possibile, ricomprende e spiega tutta la gamma dello scibile ontico. E del resto parlare di *immanenza* di essenza ed esistenza non è affatto «empirismo» (cfr. *ivi*, p. 43), ma corretta impostazione trascendentale del rapporto di fondazione. Pensatore astratto, schematico ed «empirista» è semmai chi scinde la realtà in due piani: «l'uno profondo e l'altro superficiale, l'uno vero e l'altro apparente» (*ivi*, p. 44). Il problema infatti, da Hegel a Marx, è quello della «profondità» (*i.e.* fondamento) del «superficiale», della *verità dell'apparente*. All'Althusser della *coupure* (la sua non di Marx) si deve ricordare che: a) «il modo di *presenza* della struttura nei suoi *effetti*» è l'immanenza trascendentale; b) conseguentemente la «causalità strutturale» è *dialettica*.

criticabile/rivoluzionabile proprio perché segnato da «scissione interna», perché suo essere è la contraddizione. «Stato» *dinamico*. Essere che non è. Contraddizione/Verità.

La critica si concentra propriamente su questo. Nel saggio *Sull'ideologia* del 1976 è detto che quella di Althusser non è una filosofia della contraddizione e quindi una dialettica, ma appunto una dottrina statica dell'essere sociale, una ontologia. Per la precisione: «una teoria strutturale delle istanze, non una teoria dialettica delle contraddizioni» (II p. 105); cosa confermata per altro da Althusser stesso che parlava di una serie di «“instances”: idéologie, politique, économie»⁸⁰, ponendo così sullo stesso piano economia e sovrastruttura. Un errore di prospettiva teorica che secondo Badiou riduceva il marxismo in «una concezione formalista e sociologista»⁸¹.

Di contro a questa impostazione, pure assai diffusa in ambito francese ed europeo in genere, Badiou afferma a ragione: «la teoria marxista come teoria dialettica, come teoria rivoluzionaria, è necessariamente una teoria dei processi, e non una teoria di stati o di figure» (II p. 110). Il che se da una parte è condivisibile per quanto riguarda il nesso fra marxismo, dialettica e dottrina del divenire, ripropone però i dubbi già segnalati in ordine proprio alla «teoria rivoluzionaria», alla prassi politica che deve essere propria di marxisti e comunisti. Che significa infatti che la pratica rivoluzionaria non si sostanzia di “stati” o “figure”? Si intende forse un'attività politica senza organizzazione, senza soggetti, senza strutture, programmi, classe dirigente?

Una «teoria marxista» dell'impolitico? Il dubbio torna ad affacciarsi perché Badiou riprende a parlare di «pratiche immediate», di «affrontamento ideologico spontaneo», di «sistematizzazione spontanea dei rapporti reali», di «rivolta rivoluzionaria delle masse» (II p. 124) ecc. L'impressione è che Badiou con quelle che paiono concessioni allo

⁸⁰ DESCOMBES 2021, p. 151.

⁸¹ Il problema era la *logica del Capitale* e «secondo Althusser non si trattava di una dialettica, ma di una ontologia» (VANDER 2021, p. 83); il *sociologismo* di cui lo accusa Badiou consiste proprio nella riduzione del divenire sociale ad «“oggetto reale”, concreto, dato, inconcusso», ad una «“esistenza immediata”, atemporale, indiveniente. L' Essere» (*ibidem*). Le due critiche condividono la taccia di pensiero astratto, dunque ontologico, rivolta ad Althusser.

spontaneismo e al movimentismo resti invischiato in una concezione della politica in ultima istanza non meno equivoca di quella di Althusser e della sua scuola⁸².

A che serve essere marxisti dialettici se poi l'esito è questo? A che serve accusare Althusser di unilateralismo, di «anarchismo», di «processo senza soggetto» ecc., se poi si affida tutto alla spontaneità delle «masse»⁸³? Una profonda faglia attraversa insomma l'opera teorica di Alain Badiou: fra filosofia e politica, dialettica e rivoluzione. Fallisce proprio lì dove più teneva a riuscire. Da una parte capisce di non potersi fermare alla semplice mobilitazione di «massa», che oltre la «rivolta» occorre un «pensiero dirigente», il proletariato deve essere capace di darsi «una scienza nuova» (II p. 148); dall'altra però la sua «dialettica classe/massa» manca di trovare un *organon* che realizzi e legittimi questo *salto di qualità*. Manca una adeguata e fondata teorica del «partito di

⁸² Stefano Pippa proprio ragionando di questo saggio del 1976, scritto insieme a François Balmès, ricorda che Badiou veniva in verità da una fase in cui aveva condiviso la netta «dicotomia scienza-ideologia», una liquidazione tanto radicale della ideologia che lo aveva reso per certi versi «più “althusseriano” di Althusser» (CLEMENTE — PIPPA 2022, p. 19). Ora appunto dal 1976 Badiou si sforzava di recuperare in valore la «soggettività», di tentarne una «riconcettualizzazione post-cartesiana», precisamente nel senso di «una teoria “dialettica” dell'ideologia» (ivi, p. 22). Il punto è quanto il ripensamento badouiano del nesso struttura/sovrastuttura, lotta di classe/ideologia non si risolveva in una *Teoria del Soggetto* destinata a rimanere «cartesiana»/«althusseriana» non meno di quella di Althusser.

⁸³ Mi sembra che anche Stefano Pippa propenda per una lettura critica del tentativo badiouiano di ripensare la soggettività politica. Mi riferisco ai passi in cui nota che l'asserito nuovo rapporto fra ideologia e lotta di classe pare ispirato più che ai modelli classici della politica, a quelli populistici, alle dottrine dell'argentino Ernesto Laclau che, citando proprio il saggio di Badiou-Balmès, parla di «costituzione non-di-classe del soggetto rivoluzionario» (ivi, p. 23). Il modello di Laclau è evidentemente il peronismo sia pure soggetto ad equivoca «riconcettualizzazione» (a partire dal concetto di «popolo»), ma non sembra quella *populista di sinistra* la via per una nuova teorica e pratica dell'«interpellazione antagonista».

classe»⁸⁴. Il circuito marxismo, «scienza nuova», rivoluzione non trova un assetto confacente nell'economia dell'opera di Alan Badiou.

Nella parte finale del secondo saggio si diffonde ampiamente sul tema della organizzazione operaia, sostiene, con Lenin, che «il proletariato è per eccellenza la classe organizzatrice», ma come articola poi la sua teoria dell'organizzazione? Intanto la considera un portato oggettivo delle cose, tanto da dire che in verità è il capitalismo stesso, con i processi di socializzazione che induce, la «causa diretta dell'organizzazione operaia» (II p. 153). Nessuna autonomia organizzativa del proletariato, ma neanche teorica e culturale, se è vero che l'organizzazione proletaria si sviluppa «molto prima dell'apparizione e dello sviluppo del marxismo rivoluzionario». Scissione quindi fra prassi e politica, oggettività e soggettività. Il proletariato deve la sua organizzazione più al capitalismo che a se stesso (alla sua volontà, alla sua elaborazione, al «marxismo rivoluzionario»).

Dipendiamo da altro e da altri. Sono gli altri la «causa diretta» del nostro qualsiasi essere sociale e politico: «il modo di produzione capitalista rende non solo possibili, ma necessarie, certe forme di organizzazione operaia» (II p. 154). Addirittura è la «borghesia» a predisporre «una potenza storica di politicizzazione delle grandi masse», fino a determinare la «trasformazione delle classi sociali, e in particolare della classe operaia, in classe politica» (II p. 154).

Certo Badiou sostiene anche che da un certo momento in poi il proletariato prende a comportarsi in modo più autonomo «attraverso l'accumulazione combattiva delle idee operaie sorte dalla rivolta» (II p. 159),

⁸⁴ Badiou, dopo aver riflettuto a lungo in particolare sugli esiti della Rivoluzione Culturale cinese, si era infatti convinto della necessità di superare «i limiti del leninismo» fossero la «forma partito» o l'accesso agli «apparati parlamentari ed elettorali»; il punto è che diffidava ormai anche «di tutte le forme di autorganizzazione (consigli operai e altre forme di “democrazia diretta”)» (ŽIŽEK 2014, p. 497). Né partito tradizionale, né nuove forme di spontaneismo. E dunque? L'esito della badiouana *riforma della dialettica* non può che dirsi *impolitico*, nel senso di una forma di adeguamento subalterno alle «teorizzazioni “postmoderne” del politico», per cui ci si accontenta di singoli «atti locali di “resistenza”», rinunciando, nella sostanza, alla lotta contro il sistema capitalistico (cfr. *ivi*, p. 502). Fino all'esito, sconcertante e comico al tempo stesso, di Toni Negri, passato dalla critica rivoluzionaria all'«esodo», a preparare armi e bagagli per «andarsene via da questo mondo» (*ivi*, p. 504).

ma sempre come variabile del processo produttivo. Non esattamente la genesi di un partito politico autonomo, se «l'organizzazione del proletariato risulta dal capitalismo stesso» (II p. 159).

Questa forma di «politicizzazione» indotta del proletariato porta Badiou ad immaginare un «partito di classe» estraneo però alla sfera politica (in quanto egemonizzata dall'avversario). In Badiou non si costituisce mai il luogo della politica. Da una parte rimane la politica classica, istituzionale, la «politicizzazione» indotta dal nemico, dall'altra la collocazione *autre* dell'antagonismo, del maoismo, addirittura quello della Rivoluzione culturale. Il risultato è una sorta di partito politico *anti-politico* del proletariato, che al più dà forma e «direzione» al moto spontaneo ed immediato delle masse (cfr. II p. 166).

Il pensiero di Badiou è segnato da un'intima scissione fra struttura e sovrastruttura, sfruttamento e liberazione, critica dell'economia e critica della politica, con la conseguenza, denunciata da Žižek, dell'adeguamento subalterno al minimalismo della «contingenza», alle retoriche «postmoderne del politico». In conclusione i limiti di fondo della dialettica di Badiou non possono che avere effetti diretti sulla concezione della politica. Crisi della filosofia, crisi del marxismo e crisi della politica e della sinistra si presuppongono e si alimentano vicendevolmente.

La filosofia francese ha tenuto ferma, per decenni e fino ad oggi, la sua diffidenza nei confronti della dialettica. Ma per ciò ha pagato prezzi particolarmente alti. Prezzi anche, se non soprattutto, politici. Chi non accetta infatti il carattere strategico del nesso dialettica-politica (e dunque dialettica-rivoluzione), chi non crede «que l'impouvoir prolétarien – la négativité – était le plus grand de tous les pouvoirs»⁸⁵, chi soprattutto non realizza che la «negatività» per generare nuovo «pouvoir» *va organizzata politicamente*, costui rimarrà sempre nell'«impouvoir», nella minorità, nell'impolitico⁸⁶.

⁸⁵ DESCOMBES 2021, p. 199.

⁸⁶ Jean Guilton così dirà del rivoluzionarismo antidialettico: «l'uomo in rivolta - evidente il riferimento al comunista Camus- che è un "uomo cataro", sa di giungere immediatamente al suo fine. Egli però non conosce la ragione ontologica e logica di questa pienezza: deriva dal fatto di negare che ci siano dei gradi dell'Essere» (GUITTON 1991, pp. 81-82). Un passo dai molti, importanti risvolti: 1) la rivoluzione è «catara», cioè assolutista; 2) raggiunge

Se la sinistra vorrà mai avere ancora un futuro dovrà assumere due premesse decisive: a) la dialettica come teoria; b) l'organizzazione come politica. E per politica intendendo proprio quella «d'enormes organisations, indéniablement positives»; la stessa «*déplorée*» da troppi intellettuali (e conseguenti politici) snob e provinciali, ignoranti e perniciosi. Di certo una «scienza nuova» della rivoluzione, ove mai, non potrà essere «catara» ma, al contrario, dialettica, politica, *classica*⁸⁷.

Riferimenti bibliografici

ADORNO, THEODOR W., 1958
Tentativo di capire il Finale di partita, in ID., *Il nulla positivo. Gli scritti su Beckett*, L'Orma Editore, Roma, 2019.

«immediatamente» il suo fine ovvero non conosce mediazione, né politica; 3) presuppone una ontologia, cioè una scienza dell'«Essere» *senza «gradi»*, dunque immediato, assoluto. Anche per questo riguardo originale, dunque, risulta l'*ontologia come scienza dell'impolitico*.

⁸⁷ Qui utile la lettura di Žižek sul nesso fra teoria della contraddizione degli ideologi comunisti e gli orrori del totalitarismo novecentesco. Come argomentato nel corso di tutto questo saggio, fra filosofia e (anti-)politica c'è nesso. Come nota Žižek le varie *riforme della dialettica marxista* del '900 si spiegano con le esigenze degli esperimenti comunisti in Russia e in Cina. Il primato marxiano dell'economico non poteva infatti costituire un buon presupposto teorico per realtà profondamente arretrate dal punto di vista proprio economico e sociale come la Russia zarista e la Cina delle sterminate masse di contadini poveri. Per questo ci si inventò un rovesciamento della dialettica marxista che desse il primato alla sovrastruttura, alla politica, al soggetto, al partito ecc.

Žižek parla a ragione di «paradosso propriamente dialettico» per cui in date condizioni «il soggetto rivoluzionario vittorioso non agisce come strumento della necessità economica /.../ è piuttosto un attore volontarista che agisce *contro* la necessità economica "spontanea", imponendo la propria visione sulla realtà attraverso il terrore rivoluzionario» (ŽIŽEK 2014, p. 225). *Il primato della politica è sintomo di arretratezza*. Non specialità dell'Occidente più avanzato. Piuttosto dell'Oriente medio e remoto. Comunque *organon* del Grande Terrore. Per questo tornare al *classico*: dialettica *classica* (hegelo-marxista) e politica *classica* (mediazione, istituzione, organizzazione).

BADIOU, ALAIN, 1975

Teoria della contraddizione, I, in Id., *Teoria della contraddizione e altri scritti dialettici*, Mimesis, Milano, 2022.

Id., 1976

Sull'ideologia, II, in Id., *Teoria della contraddizione e altri scritti dialettici*, cit.

Id., 2008

Petit panthéon portatif, La Fabrique édition, Paris.

Id., 2018

Pietrogrado e Shanghai. Le due rivoluzioni del XX secolo, Mimesis, Milano, 2023.

BARTHES, ROLAND, 1977-1978

Il Neutro. Corso al Collège de France (1977-1978), Mimesis, Milano, 2022

CESARALE, GIORGIO, 2001

Alain Badiou, Metapolitica, "Filosofia.it"

CESARONI, PIERPAOLO, 2012

"*Il luogo del soggetto*". *Alain Badiou e la dialettica hegeliana*, in Rametta 2012.

Id., 2016

L'etica in Teoria del soggetto di Alain Badiou, "International Journal of Žižek Studies", vol. 6, n. 4.

CLAMENS, GILLES, 1999

Alain Badiou, Abrégé de métapolitique, "AutresTemps", n. 64.

CLEMENTE, GIACOMO — PIPPA, STEFANO, 2022

Prefazione a BADIOU 1975.

DESCOMBES, VINCENT, 2021

Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978), Les Éditions de Minuit, Paris (I ed. 1979).

ESPOSITO, ROBERTO, 2013

Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero, Einaudi, Torino.

FAZIONI, NICOLÒ, 2012

Il problema del reale: contingenza e necessità in Lacan e in Hegel, in RAMETTA 2012a.

FOUCAULT, MICHEL, 1966a

È morto l'uomo?, in Id., *Follia e discorso*, Feltrinelli, Milano, 2014.

Id., 1966 b

Era un nuotatore fra due parole, in Id., *Follia e discorso*, cit.

Id., 1967

Nietzsche, Freud, Marx, in Id., *Follia e discorso*, cit.

ID., 1968

Intervista a Michel Foucault, in ID., *Follia e discorso*, cit.

GUITTON, JEAN, 1991

Il puro e l'impuro, Piemme, Casale Monferrato, 1993

MARX, KARL — ENGELS, FRIEDRICH, 1848

Manifesto del Partito comunista, in Marx-Engels, *Opere Complete*, vol. VI, Editori Riuniti, Roma, 1973.

POMPEO FARACOVI, ORNELLA, 1972

Il marxismo francese contemporaneo fra dialettica e struttura, Feltrinelli, Milano.

RAMETTA, GAETANO (a cura di), 2012a

L'ombra di Hegel. Althusser, Deleuze, Lacan e Badiou a confronto con la dialettica, Polimetrica, Monza.

ID., 2012b

Premessa, a Rametta (cur.), *L'ombra di Hegel*, cit.

ID., 2012c

"Darstellung" in Hegel e in Althusser, in Rametta, cur., *L'ombra di Hegel*, cit.

VANDER, FABIO, 2021

La logica delle cose. La rivoluzione in Occidente nel carteggio Marx-Engels. 1844-1883, Mimesis, Milano-Udine.

ŽIŽEK, SLAVOJ, 2014

In difesa delle cause perse, Ponte alle Grazie, Milano.

Studi diversi

Le radici valutarie del conflitto in Ucraina

Francesco Schettino (Università della Campania L. Vanvitelli, Napoli/Caserta)

1. *L'ultima grande crisi e la conflittualità valutaria*

Anche il più grande sostenitore delle logiche dell'attuale modo di produzione, se mosso da onestà, non potrebbe negare che da almeno 25 anni il capitale mondiale, nella sua interezza, versa in uno stato di difficoltà, come mostrato dalla Figura 1, seguendo una tendenza ribassista già emersa almeno dalla fine degli anni sessanta, come avremo modo di spiegare più avanti.

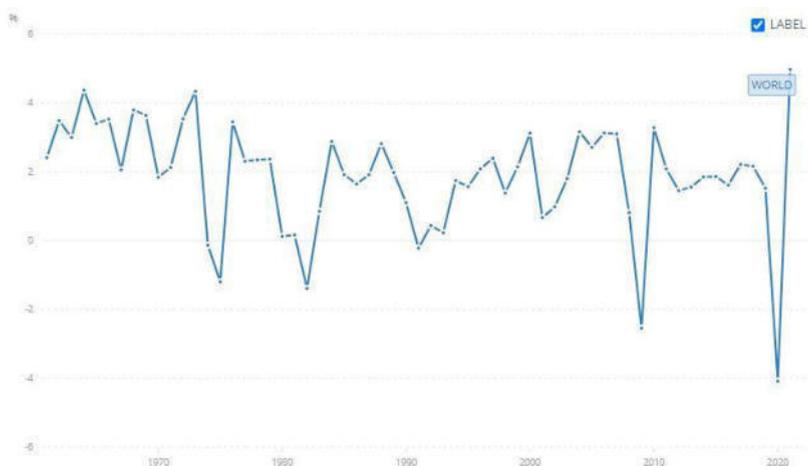


Fig. 1 – Tasso di crescita del Pil pro-capite – dato mondiale (1961-2021) – Dollari Usa 2015 costanti. Fonte: World Bank national accounts data, and OECD National Accounts data files.

Il denominatore comune di questa tendenza di medio-lungo periodo può essere individuato nell'eccesso patologico di sovrapproduzione¹ che impedisce a tutto il valore prodotto di essere collocato adeguatamente o, in altre parole al plusvalore complessivo di tradursi in profitto a causa della limitatezza del mercato mondiale e della domanda pagante in grado di assorbire tale sistematico eccesso. In questo capitolo tenteremo di focalizzare il nostro campo di indagine sulle evoluzioni del ritmo di accumulazione delle ultime due decadi, ossia a partire dal biennio 2007/2008, periodo ricordato da molti come quello della "crisi finanziaria". Già l'adozione diffusa di questa limitativa definizione, ormai ampiamente acquisita e sussunta, descrive adeguatamente la natura e l'entità del tentativo di nascondere le vere peculiarità della crisi emersa nel 2008 come epifenomeno di un problema che, come abbiamo già iniziato a vedere è più antico ed endemico al sistema. Del resto, quello di coniare appellativi, talvolta creativi, non è una novità degli ultimi anni. Almeno dal secondo dopoguerra, la classe dominante, assieme ai propri organi di diffusione di massa, ha impiegato molte risorse per negare la specificità principale della crisi – ossia quella di immanente – attribuendogli periodicamente una etichetta in grado di deviare l'attenzione su capri espiatori creati per l'occasione, facendo anche leva su ricostruzioni apparentemente verosimili. Quando la crisi, nella sua fenomenicità emerse violentemente negli anni settanta, fu ricondotta alla crescita dei prezzi dei prodotti petroliferi, mentre il riferimento all'annullamento unilaterale degli accordi di Bretton Woods da parte della nazione fino ad allora egemone (gli Usa) come inevitabile conseguenza degli scricchiolii emersi nel decennio precedente, viene ancora oggi espunto da ogni tipo di discussione "ufficiale" che metta in connessione i fenomeni. E così via negli anni novanta prima con la crisi "delle tigri asiatiche", poi quella "della new economy", a fine periodo; poi nel nuovo millennio la crisi "del terrorismo islamico", alimentata da guerre giustificate da finte provette di armi di distruzione di massa, "quella finanziaria", quella "della Covid19", quella della guerra Ucraina\Russia e chissà quante altre ancora. Nonostante la consecutività temporale sempre più ravvicinata, la cui evidenza di per sé dovrebbe raccontare una chiara continuità, smascherando la strategia di ricerca dei colpevoli di turno, una lettura complessiva delle crisi è ampiamente

¹ Per un approfondimento si veda anche Filosa, Pala e Schettino (2021).

negata. Per questa ragione, ci sembra opportuno qualificare innanzitutto la crisi che viviamo come crisi da sovrapproduzione e come denominatore comune dello sviluppo capitalistico globale degli ultimi decenni. Il fenomeno della crisi non è qualcosa di momentaneo o ascrivibile a una o più cause: l'eccesso di sovrapproduzione è difatti sistematico, endemico al modo di produzione del capitale e può assumere molte forme distinte a dispetto della comune radice sostanziale. Che i ritmi di accumulazione si siano assottigliati, questione a cui riesce a porre argine solo la straordinaria esperienza cinese con i suoi tassi di crescita, è cosa ormai visibile e difficile da negare. La Figura 2 mostra chiaramente come almeno dagli anni novanta i ritmi di crescita siano difforni e che, in particolare, il ritmo di accumulazione mondiale è sempre più prossimo allo zero.

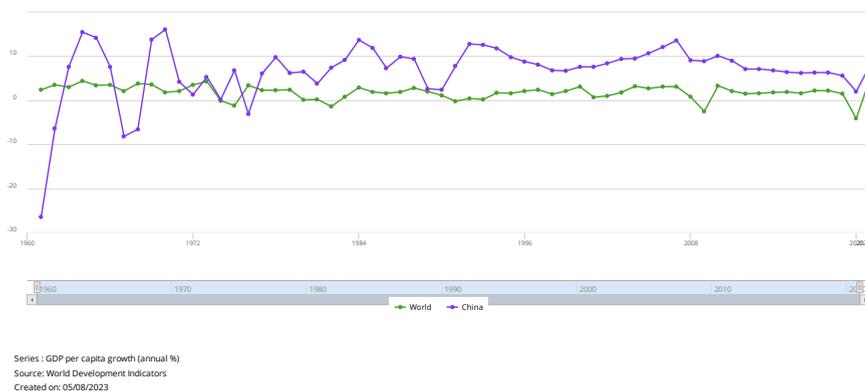


Fig. 2 – Tassi di crescita del Pil pro-capite (Mondo e Cina) – Dollari \$ 2015 costanti.

Si sono configurati negli ultimi decenni, in altre parole, elementi riconducibili ad una riduzione tendenziale del margine di profitto, dovuto all'aumento della composizione organica del capitale, ossia dell'impiego di capitale costante – che è la causa della proliferazione degli strumenti finanziari, come diremo più avanti – e in essi si annidano i germi di un'altra contraddizione altrettanto grave e parimenti irrisolvibile: quella appunto, come si diceva, dell'eccesso di sovrapproduzione di capitale e, dunque, di merci. Specificare questi punti di partenza ci è sembrato utile per discutere di quella interpretazione, errata per le ragioni che diremo,

che ha individuato nel capitale speculativo la causa unica delle crisi conosciuta come dei “mutui subprime”. Innanzitutto, è importante ricordare che quello fittizio, è “semplicemente” un capitale che cerca l’autovalorizzazione *bypassando* la produzione di merce, cercando di realizzare profitto attraverso il passaggio diretto D-D’ (denaro-maggiore denaro). Sostanzialmente si aggira il “problema della merce”, ossia del valore e del plusvalore, cercando di lucrare attraverso compravendite di titoli, più o meno rischiosi, puntando ad ottenere immediatamente sotto forma di profitto quote di plusvalore prodotte da altri. Per quanto l’agire dei mercati finanziari sia connaturato al capitalismo, è nelle fasi di crisi che assume modalità più spiccatamente speculative. Tutte queste argomentazioni potrebbero essere ulteriormente estese ma, sprovviste di ulteriori approfondimenti, potrebbero indurre ad attribuire erroneamente ad una sola parte della classe dominante le responsabilità di ciò che è già accaduto e continua ad accadere in termini di diritti sociali – tutti, tra cui quello al lavoro. Ma è la processualità del sistema di capitale nella sua fase di maggiore difficoltà che genera la contrazione dei diritti sociali, intesi come parte del salario sociale (prevalentemente indiretto e differito) della classe subordinata; allo stesso tempo, come già descritto, induce un trasferimento sul piano della speculazione internazionale di una parte delle risorse che sarebbe stata investita nella produzione di merci, qualora non fosse esistito un eccesso di sovrapproduzione diffuso a livello mondiale. Anche per questo la presunta separazione tra capitali produttivi e capitali speculativi è altamente fuorviante nonché tecnicamente errata: la grandissima parte dei fondi di investimento internazionale è infatti anche proprietaria della prevalenza delle aziende transnazionali che si occupano di produrre e collocare sul mercato tutti i beni e i servizi che quotidianamente vengono acquistati nel mondo.

La storia ci insegna che a perduranti crisi di accumulazione sono seguiti episodi bellici di grande intensità (1870 – I conflitto mondiale; 1929-anni trenta – II conflitto mondiale) per cui non c’è da stupirsi che dal febbraio del 2022 la scala del conflitto già in atto almeno dal 2014 in Ucraina sia cresciuta sostanzialmente. L’attualità più stringente ci induce peraltro a pensare che la questione valutaria sia tornata al centro dell’attenzione. Come si tenterà di spiegare in questo capitolo, infatti, diverse valute vengono adoperate più o meno esplicitamente come arma

all'interno del conflitto Ucraino-Russo. Ma prima di entrare nelle maglie della questione specifica e contingente è opportuno cercare di delineare dal punto di vista concettuale che cosa è una valuta internazionale e perché dietro all'utilizzo delle armi si annidi un conflitto valutario di portata ben più grande rispetto a quello, al momento, limitato al territorio ucraino.

Innanzitutto, è importante districarsi da quel nodo teorico perlopiù inventato dagli economisti di scuola neoclassica - per cui la moneta non possa influenzare le variabili reali come disoccupazione e reddito (il famoso "velo"). Nel sistema di capitale, il denaro è una merce (equivalente generale di tutti i valori prodotti) a tutti gli effetti: "così le merci si dicono quel che valgono coi loro nomi di denaro, e il denaro serve come moneta di conto tutte le volte che importa fissare una cosa come valore, quindi fissarla in forma di denaro" (MARX, *Il Capitale*, cap.1). La moneta dispone pertanto delle caratteristiche degli altri beni prodotti capitalisticamente e cioè di un valore d'uso, un valore di scambio. Solo le banche centrali hanno l'autorità per emetterle e dunque si può dire che esista un monopolio nella sua produzione.

Semplificando al massimo, dunque, quando si parla di due elementi fondamentali ossia delle riserve internazionali di valuta pregiata e al contempo della valutazione di alcune risorse, come per esempio il caso del gas - o potrebbe essere anche quello del petrolio -, in valute diverse si toccano questioni di un certo rilievo che vanno a far vacillare i gangli del sistema stesso. In sostanza, le riserve internazionali - che quasi tutte le banche centrali del mondo detengono - servono principalmente per tre ragioni 1) Acquistare merci straniere; 2) Agire da potenziale contrappeso (anche come deterrente) per eventuali ondate speculative al ribasso sulla valuta nazionale; 3) Onorare contratti (anche debiti) denominati in valuta pregiata straniera.

Gli accordi siglati dopo la fine Seconda guerra mondiale hanno imposto che il dollaro venisse considerato alla stregua di quello che precedentemente era stato l'oro, ossia la merce di riferimento per alcuni secoli per gli scambi internazionali, essendovi vincolato in maniera precisa e definita. Si diceva ai tempi "il dollaro è sicuro come l'oro"². Ciò comportò

² Questo epocale mutamento viene ricordato come il passaggio dal Gold Standard al Gold Exchange Standard (conosciuto anche come Dollar Standard).

nell'immediato che detenere nelle proprie banche centrali una importante quantità di dollari permetteva da una parte una maggiore tranquillità, dall'altra un potere d'acquisto significativo per lo stato che si trovava ad aver a disposizione questo strumento che via via diventò imprescindibile per accedere a beni o servizi prodotti altrove. Ciò avveniva poiché per acquistare quasi tutte le merci sul mercato internazionale era necessario avere, per quanto definito dagli accordi internazionali di Bretton Woods, proprio i dollari Usa. Questi, come è noto, in quanto merce, vengono prodotti esclusivamente dall'autorità monetaria statunitense ossia la Federal Reserve che può emettere dollari quando lo reputa opportuno agendo *de facto* da monopolista. È chiaro che aver indicato il dollaro come valuta pregiata per eccellenza è stata il risultato della vittoria degli Stati Uniti d'America sul terreno bellico, assumendo così uno strumento egemonico di portata straordinaria.

Tuttavia, già all'inizio degli anni 70 qualcosa è iniziato a vacillare in maniera preoccupante: infatti - già alle prese probabilmente con la stessa crisi i cui effetti hanno assunto forme molto diverse ma che si è protratta sino ad oggi - gli Stati Uniti d'America, proprio all'inizio del decennio, hanno dovuto ammettere di essere in difficoltà e per questo sospesero unilateralmente gli accordi di Bretton Woods. Probabilmente si erano resi conto di avere stampato sostanzialmente troppi dollari e di non aver adeguate riserve auree necessarie a garantirne la perfetta convertibilità. Il sistema Gold Exchange Standard si basava infatti sulla completa convertibilità del dollaro in oro: proprio all'inizio degli anni settanta fu chiaro che i dollari utilizzati a livello mondiale fossero in eccesso rispetto alle riserve auree che nel frattempo si erano più che dimezzate (da 24 a 10 mrd \$) oltre a aver determinato negli Usa un formidabile deficit commerciale. Tutto sommato, però, la liberalizzazione dei cambi non alterò la centralità del dollaro statunitense giacché come ricorda Paul Samuelson, la domanda di dollari all'estero permetteva agli Stati Uniti di mantenere un persistente deficit commerciale senza la contropartita di un deprezzamento della valuta o un raggiustamento dei flussi commerciali. Il tasso di cambio con le altre monete era poco sensibile a questo deficit della bilancia commerciale se commisurato a quanto ammonta il saldo esportazioni-importazioni.

Alcuni anni dopo, in un quadro di fragilità così delineata, si è sviluppata soprattutto dopo la fine della esperienza sovietica l'idea di creare una valuta antagonista a livello mondiale. Ciò è avvenuto in ambito europeo e come sappiamo tutti ha preso la forma dell'euro. Questo tentativo di rappresentarsi come antagonista del dollaro da subito ha creato problemi esacerbando una conflittualità interna alla classe dominante già normalmente di rilievo, considerando le generalizzate difficoltà di accumulazione.

Nel paragrafo che segue descriveremo i momenti più importanti che nella storia più recente hanno connotato tale conflittualità. Ma prima di andare oltre ci sembra opportuno delineare teoricamente poiché essa si vada configurando nell'attuale fase imperialistica transnazionale.

Sullo sfondo delle vicende analizzate in precedenza emerge che, per comprendere propriamente il concetto delle aree valutarie, nella fase attuale, è prioritario intendersi sul ruolo che il denaro assume all'interno del modo di produzione capitalistico. Questa precisazione teorica – che comunque non ha la pretesa di essere del tutto esaustiva, per ragioni di spazio – diviene ancor più urgente se si considera l'abuso che se ne fa e che, ovviamente, distorce e vela la sostanza del conflitto valutario in atto: non va dimenticato, a riguardo, che gli studiosi *mainstream* in ambito economico basano le proprie fumose teorie prevalentemente sull'assunto che la moneta sia un "velo" e dunque un elemento inessenziale nella produzione di merci e, dunque, aggiungiamo noi, di valore e di plusvalore. Nulla di più falso.

È ormai da tempo, infatti, che il richiamo allarmistico alle "tempeste" monetarie e a mal definite guerre valutarie è volutamente scisso, nell'illusione popolare, dalla crisi reale, che si pretende così di esorcizzare o racchiudere in ambiti unilaterali e particolaristici. In altri termini, non è fornita quella pregnante indicazione di "tempesta" di cui già Marx avvertiva gli economisti della sua epoca, incapaci com'erano di vedere la specificità della funzione di capitale del denaro, ovvero della forma di denaro del capitale medesimo. Gli errori e i limiti, scientifici e ideologici, dei di costoro – ma oggi non è sostanzialmente diverso – consistevano, appunto, nel non individuare la causa nel conflitto di tutti gli elementi della produzione borghese, e invece nel ricercare l'origine e i mezzi per fronteggiare la crisi nella sfera più superficiale e astratta di questo processo, la

sfera della circolazione monetaria, estendendo i dogmi dell'economia politica borghese dalle leggi della circolazione metallica a quelle riguardanti il credito e la circolazione cartacea. La scuola di questi "meteorologi economici" – così li apostrofava Marx, senza offesa alcuna per i veri meteorologi – giungeva quindi straordinariamente a proposito, poiché essa dava a una tautologia l'apparenza di un rapporto di causa a effetto. Una volta ammessa la trasformazione della tautologia in un rapporto di causa a effetto, tutto il resto procede facilmente.

La concatenazione transnazionale che ha cambiato la configurazione della lotta interimperialistica, non più rigidamente suddivisa per prevalente appartenenza statale, risulta nella richiesta progressiva di un'accresciuta capacità di penetrazione del capitale nel mercato mondiale. Perciò la predeterminazione di aree valutarie di riferimento supera in importanza la mera collocazione storica geografica dell'investimento; lo sviluppo preferenziale di alcune anziché altre piazze finanziarie trae da qui una spiegazione possibile.

Così oggi è più che mai evidente come tutto questo vada al di là della circolazione geografica puramente monetaria. Sarebbe perciò un grave errore ritenere, com'è diffuso costume, che gli elementi monetari e valutari siano soltanto una aggiunta di poco rilievo, separata, delle strategie industriali produttive. Ma, da un lato, si pongono in risalto i caratteri di una disperata rincorsa dell'"economia reale" nell'attuale nuova divisione internazionale del lavoro. D'altro lato, si evidenziano quelli di un'"economia monetaria" che cerca di procedere alla ridefinizione egemonica delle suddette aree valutarie di riferimento significativo per il mercato mondiale "unificato".

La tematica delle aree valutarie assume dunque grande rilievo per individuare nel dettaglio quali elementi di costo siano espressi nelle diverse valute pregiate e, in seconda battuta, in quale valuta siano le merci finali prezzate. La struttura attuale dei costi di produzione e circolazione delle varie catene, o cordate delle filiere, nelle diverse aree valutarie, piuttosto che nelle zone o sfere di influenza dei contrapposti poli, include l'effetto valutario di riferimento nelle fatturazioni, implica la riorganizzazione, centralizzazione più decentramento, del sistema produttivo industriale su scala mondiale, con conseguente ricomposizione internazionale di tutto il lavoro dipendente.

Nel periodo che viviamo, pertanto, continuare a riferirsi soltanto alla separatezza e contrapposizione dei “poli” imperialistici, in quanto tali, può trarre in inganno. Le “aree valutarie” invece – pur muovendo da una sede fisica ben individuabile alla quale corrisponde necessariamente la strategia politica economica di egemonia sul mondo – attraversano l’intero mercato globale. Così, attualmente, una grande impresa transnazionale la quale, magari dopo una fusione, operi contemporaneamente in tutti i continenti, può decidere su quale valuta fare aggio e ciò inevitabilmente la colloca in una determinata posizione all’interno della classe di cui fa parte. In questo senso è più adeguato al concetto di imperialismo transnazionale – proprio in quanto acquisizioni, fusioni e investimenti all’estero delle imprese medesime – ciò che, da un lato, permane nelle strutture produttive esistenti nelle diverse delocalizzazioni o in nuove installazioni, e, dall’altro, sposta la propria gravitazione nell’area valutaria più favorevole, indipendentemente dalla localizzazione territoriale.

Le aree valutarie, dunque, non riguardano solo la spesa di reddito ma prevalentemente il pagamento in conto capitale, in altre parole gli investimenti, agendo così su un piano distinto dalla domanda per consumi finali. Tuttavia, la circolazione della merce prodotta deve soddisfare tutte le esigenze paganti (investimenti più consumi) di quanti possano disporre della valuta richiesta. L’insieme di simili circostanze che provengono da un numero potenzialmente elevato di paesi fa sì, allora, che l’effettivo controllo dei capitali anche speculativi non dipenda più dal “luogo” in cui il particolare capitale risiede e da cui promana nei “molti” paesi, com’era nella classica fase nazionale statuale dell’imperialismo, ma conduca a trasferire il reale potere degli stati dominanti all’esito della supremazia nel conflitto tra le valute, di cui ciascuna area di riferimento mondiale è in ultima analisi messa nelle mani delle banche centrali, delle borse e dei governi di queglii stati nazionali imperialistici i quali ridefiniscono in questa maniera il loro specifico ruolo. L’attenzione portata sull’effetto valutario delle differenze possibili di costi e prezzi è tale da verificare i propri effetti direttamente sul tasso di profitto e non sul plusvalore prodotto. È per questo che attraversa indistintamente circolazione e produzione, ma in maniera tale che la riduzione dei costi di circolazione possa risultare indirettamente determinante anche per le strategie produttive. Di qui, l’attuale rilevanza dell’attenzione capitalistica rivolta all’economia

fatta anche nella sfera della circolazione: sia attraverso quella definibile “ordinaria”, sia mediante la circolazione, per così, dire “forzata” (in realtà, produzione vera e propria poiché coinvolge la subfornitura), imperniata sullo scambio ineguale con i paesi dominati (attraverso la ripartizione dispotica – saccheggio o rapina – del plusvalore mondiale, che è pressoché dato, statico o insufficientemente dinamico).

Quindi, un vantaggio dal lato dei costi si ha per effetto delle minori spese di produzione; ossia, tanto quelle inerenti propriamente alla (sub)-produzione, quanto quelle che incidono attraverso la circolazione. Dunque, l’allargamento della scala di attività del capitale non influisce solo sui costi di circolazione propriamente detti, ma si estende all’economia concernente tutti i costi d’impresa. La capacità d’influenza transnazionale di ogni moneta (dollaro in testa) è dunque legata al controllo delle aree valutarie di riferimento. Come si fa a trasferire la ricchezza prodotta altrove? Pagando i costi di produzione a livelli più bassi, a esempio nelle valute locali, e vendendo a prezzi più alti (la qual cosa, del resto, è regolarmente avvenuta nella storia del capitalismo).

Codesta riduzione dei costi complessivi, se avviene però solo sul versante della circolazione, è di puro trasferimento, e non genera un aumento netto di valore e di plusvalore prodotto. Quando ci si riferisce unicamente al tasso di profitto, la cui ciclica caduta critica è ciò che i capitalisti intendono contrastare un simile effetto non agisce affatto sull’aumento del numeratore del rapporto che definisce quel tasso, bensì è solo in grado di comprimere il capitale anticipato come misura posta al denominatore, attraverso la diminuzione di tutti i costi indistintamente. Vi è pertanto un limite “negativo”, il quale può essere significativamente allentato, comprimendo i costi che lo contengono, ma ciò comunque si scontra, appunto, con quel limite stesso. Perciò, finché non si allarga in “positivo” il plusvalore posto al numeratore del rapporto – ovvero, finché non riprende la vera e propria accumulazione di capitale su scala mondiale – tutta questa azione dal lato dei costi può rappresentare solo un palliativo di durata variabile a seconda del margine di compressione dei costi.

In questo senso va riservata importanza strategica alla scelta dei piani di produzione da parte delle grandi holding finanziarie, per ciascun settore o filiera. Tale strategia è infatti inerente sia alla dislocazione dei costi

nei diversi paesi dominati, sia dei prezzi di vendita, a seconda dell'area valutaria cui ciascun paese fa il proprio principale riferimento. Sicché, per esaminare debitamente il bilancio – ovviamente consolidato – di tali holding, occorre prestare la massima attenzione alla composizione dei costi e alla definizione dei prezzi, per valutare complessivamente il loro operare. È qui perciò che subentra la questione dei costi: se siano pagati in valute locali meno pregiate, rispetto ai prezzi finali di vendita, ancora prevalentemente fatturati in dollari, per cui la differenza che sorge dall'incidenza delle diverse aree valutarie si trasforma in maggiori (o minori) profitti.

La presentazione mediatica del conflitto valutario come mera questione di prezzo delle monete – riconducibile a “semplici” oscillazioni del tasso di cambio in cerca di un ineffabile equilibrio – è utile, per la classe dominante per celare la sostanziale conflittualità tra fratelli nemici che, nella presente fase, si sviluppa nella lotta finalizzata ad inglobare all'interno della propria area valutaria il maggior numero di paesi dominati, con lo scopo di contrastare la naturale compressione dei saggi di profitto. La contraddittorietà della cosa si estrinseca nel fatto che in questa maniera si agisce sulla struttura dei costi delle holding finanziarie dei paesi dominanti in rapporto con i prezzi finali di vendita: ciò, quindi, altera solo accidentalmente la massa di neo-valore e dunque di plusvalore prodotta che, specie in una fase acuta di crisi come quella attuale, va a danneggiare simmetricamente le possibilità di accumulazione degli altri capitali in situazione altrettanto asfittica.

2. *Dollaro contro Euro*

Non c'è alcun dubbio che, nonostante le evidenti difficoltà di accumulazione che hanno coinciso con la sospensione unilaterale degli accordi di Bretton Woods – a cui si faceva riferimento in precedenza – il dollaro abbia rappresentato la valuta di riferimento per la gran parte delle transazioni internazionali – escludendo quelle dei paesi socialisti – garantendo così agli Stati Uniti d'America una posizione di egemonia a livello imperialistico almeno sino alla fine del secolo XX.

L'ambizioso progetto di unificazione monetaria che poi è scaturito nella determinazione dell'Euro aveva esattamente lo scopo di ampliare le contraddizioni che nel frattempo erano emerse in ambito Usa, tentando di creare – a uso del capitale europeo, a guida franco-germanica – un vero antagonista in grado di capovolgere le gerarchie in quel momento esistenti e apparentemente consolidate. Tale conflittualità fratricida, molto difficile da leggere negli anni, ma sempre presente, è emersa in tutta la forza quando tra il 2010 e il 2012 il capitale legato al dollaro, attraverso l'azione speculativa sul debito, inizialmente della Grecia, e poi di tutti i paesi del sud dell'area monetaria euro, ha deciso di inginocchiare definitivamente il potenziale antagonista. Ma questo non è che stato uno degli ultimi attacchi, forse quello solo più esplicito.

Il conflitto dollaro/euro si nascondeva in guerre scatenate apparentemente per altre ragioni che in parte erano verosimili, in parte erano del tutto frutto di fantasia – come negli anni successivi è stato ampiamente dimostrato. Si fa riferimento a due degli scenari bellici più sanguinosi degli ultimi decenni, ossia quelli che hanno visto l'occupazione, la devastazione e il saccheggio di Irak e Libia. Giova ricordare come i presidenti di entrambi i paesi – produttori di materie prime – prima di essere violentemente eliminati proprio da forze speciali o in situazioni non ben comprensibili erano stati ampiamente appoggiati economicamente, politicamente nonché militarmente dagli Stati Uniti o da paesi della Nato. Si sta facendo riferimento a Saddam Hussein e a Mohammad Gheddafi, presidenti rispettivamente di Irak e Libia, che furono attaccati poco dopo aver proposto di prezzare il proprio petrolio in euro. Non si vuol qui intendere che questa fu l'unica ragione del conflitto né tantomeno che le cose avvennero con una sequenza temporale immediata; ma di certo la questione ebbe un peso specifico notevole. Infatti, qualora tali progetti fossero stati portati a compimento la cosa avrebbe avuto un impatto significativo, considerando la mole di riserve energetiche detenuta da entrambi i paesi. In linea del tutto teorica, ciò avrebbe infatti presumibilmente intaccato significativamente la centralità del dollaro nel ruolo di riserva principale a livello globale permettendo all'euro – e al capitale di cui è espressione – di affermarsi in maniera altrettanto sensibile. Il dollaro Usa avrebbe perso, in altre parole, quel ruolo egemone che continuava ad assumere

ma in una fase di crisi era un qualcosa che il capitale legato al biglietto verde avrebbe difeso a ogni costo, e così è stato.

Dopo anni di relativa pacificazione, la questione si è nuovamente insprita a seguito dell'emersione della cosiddetta crisi finanziaria del 2008. Senza dubbio, il ruolo dei giochi del capitale fittizio è stato di rilievo; tuttavia, è stata quella che ha coinciso con il fallimento pilotato del colosso bancario Lehman Brothers la manifestazione più plateale della crisi endemica che, come abbiamo visto in precedenza, andava configurandosi da ormai diversi decenni.

Nelle settimane immediatamente successive a quel fatidico settembre 2008, gli indici di borsa battevano in negativo ogni record e fallimenti e "liberazione" di forza-lavoro riguardava anche quella *high-middle class* impiegata negli uffici di Manhattan che per la prima volta, forse, toccava con mano quanto il sistema di capitale possa essere feroce anche per chi non ha idea o voglia di identificarsi con la classe lavoratrice di cui comunque è parte. Nel continente europeo, in realtà, nonostante naturali difficoltà connesse alle incapacità di un alleato storico come gli Usa di riprendersi nel breve periodo, la situazione economica generale non sembrava altrettanto compromessa. La onda enorme che sommerse invece i popoli europei comparve nel 2010 quando un enorme attacco speculativo mise in ginocchio una parte importante degli aderenti all'unione economica.

Come riportarono alcuni quotidiani internazionali, il giorno 8 febbraio del 2010 si incontrarono a casa di un piccolo broker locale (Monness, Crespi, Hardt & co.) diversi guru della finanza Usa, i rappresentanti (gli "uomini") di Soros Group, di Sac Capital, di Greenlight Capital, di Brigade C. e della Paulson & Co., (da non confondere con l'ex segretario al tesoro di Bush jr, in un recente passato oltretutto amministratore delegato di Goldman-Sachs, secondo alcune fonti schierato invece contro l'operazione speculativa). Anche se pochi dei nomi citati raccontano delle avide potenzialità di costoro, di certo c'è che ogni loro incontro rappresenta una grave minaccia per la vita di milioni di lavoratori, poiché, essendo ai tempi i più importanti gestori degli hedge fund (i fondi speculativi) al mondo, è chiaro che ogni loro convergenza di intenti possa determinare vere e proprie tempeste su qualsiasi mercato di ogni paese.

Quel lunedì di febbraio, come già rivelato nel dettaglio dal Wsj [Hedge funds try to "career trade" against euro, 26.2.2010] e dal Sole-

24ore, questi personaggi decisero che era giunto il momento di attaccare: tuttavia, con una evidente discontinuità rispetto al passato, l'obiettivo non era rappresentato dalle economie dei paesi "terzi", bensì dalle appendici più deboli dell'area dell'euro. Attraverso lo strumento dei credit default swap (uno dei prodotti finanziari "derivati" più diffuso) questi *sicari* del capitale decisero dunque di colpire pesantemente le economie di quei paesi che da allora vengono definiti con spregio P(i)igs, maiali: Portogallo, Irlanda, Italia, Grecia e Spagna.

La cosiddetta "idea della cena" [lett. the idea dinner] sembra consistesse nell'investire pesantemente sul deprezzamento dell'euro che, dal massimo raggiunto alla fine del 2009 di 1,50 \$, nelle previsioni degli speculatori, sarebbe potuta giungere ad 1 \$ dopo un'azione architettata e simultanea volta ad incunearsi nelle contraddizioni più evidenti dell'area dell'euro, ossia il debito dei paesi del sud del continente aderenti alla valuta unica. Dunque, l'obiettivo era colpire nel *vilnis* del continente per destabilizzare l'intera area dell'Euro. Dalla ricostruzione dei fatti sembra sia stato proprio il capo del fondo speculativo Brigade capital, Donald Morgan, ad individuare nell'indebitamento greco il varco entro cui inserire l'aculeo per determinare, a suo dire, un effetto domino utile a condurre rapidamente ai risultati sperati. L'idea deve aver convinto a fondo i presenti tanto che, già durante la settimana della "cena", il volume di scommesse a ribasso sull'euro ha raggiunto il livello massimo, secondo quanto ammesso da Morgan Stanley, di 60.000 futures contrattati. Non a caso, solo qualche giorno dopo l'8 febbraio, il tasso di cambio col dollaro Usa raggiungeva il minimo di 1,35 € registrando un calo evidentemente manovrato da una serie di operazioni ben pianificate e coordinate. Del resto, gente come Soros già negli anni novanta aveva guidato l'operazione di speculazione sulla sterlina britannica intasandosi alla fine dei giuochi circa un miliardo \$ di profitti, imponendo all'Inghilterra di uscire dal meccanismo dei tassi di cambio europeo, con conseguente e sin troppo attendibile massacro delle condizioni dei lavoratori del paese.

Appurata, dunque, l'irreprendibile "morale capitalistica" dei comensali della grande abbuffata newyorkese del febbraio scorso, è opportuno riflettere sulle motivazioni che hanno indotto costoro a reputare elevata la probabilità di successo di un'operazione così ambiziosa, proprio perché diretta al cuore di una delle filiere dominanti del modo di

produzione capitalistico, ossia quella vincolata all'euro. Si è parlato molto dei trucchi contabili inventati dal precedente governo greco conservatore di Costas Karamanlis che aveva dichiarato un deficit pubblico nettamente inferiore al pesantissimo 12,7% scoperto e ammesso in seguito in sede istituzionale dal governo socialdemocratico del Pasok di Papandreu (tre volte superiore ai livelli massimi concessi nell'area euro dal patto di stabilità) che rappresentava null'altro che una situazione generalizzata di crisi di tutta l'economia ellenica – su cui pesa come un macigno il livello di illegalità (la cosiddetta economia sommersa) stimato vicino ad un terzo del totale della ricchezza prodotta in loco.

Di certo, il crollo della Grecia ha rappresentato un banco di prova per la (in)stabilità politica, prima che economica dell'area dell'euro. In molti si sono affrettati ad accusare in particolare la Germania e la Merkel di tentennare e di perdere, a lor dire, tempo prezioso per intervenire nel salvataggio dello stato ellenico: sono stati paventati gli scenari più variegati, tra cui il ritorno della Grecia alla dracma e l'inevitabilità del default dell'economia locale a causa dell'eccessiva vicinanza della scadenza di molti dei titoli dello stato. In molti hanno subito invocato l'intervento massiccio ed immediato della Bce che, attraverso l'acquisto di titoli del debito pubblico degli stati in difficoltà, avrebbe potuto controbilanciare l'attacco, ponendo argine alla violenta voragine che tra la fine di aprile ed i primi giorni di maggio del 2012 ha fatto tremare i polsi di tre quarti di Europa. Tuttavia, l'articolo 123 del trattato di Lisbona – ancora nel 2023, nonostante certezze granitiche inizino a vacillare – pone dei limiti oggettivi alla Banca centrale europea impedendole di acquistare direttamente i titoli del debito emessi dai governi o da altri enti del settore pubblico: contemporaneamente, però, lo stesso articolo non ne impedisce l'acquisto attraverso operazioni definite di mercato aperto. Ciò vuol dire che la Bce, secondo alcune interpretazioni del trattato, ha la facoltà di acquistare i titoli del debito di ogni stato dell'Ue come se fosse un qualsiasi investitore: per far questo, perciò, deve elargire quantità di euro significative che vengono riversate immediatamente sul mercato obbligazionario.

In attesa di promulgare quella che sarà la risposta più significativa all'attacco speculativo – il quantitative easing – nella notte tra il 9 ed il 10 di maggio dello stesso anno, in aggiunta ai 110 mrd € già stanziati per

garantire i proprietari delle passività greche di immediata scadenza, la Bce emanava un maxi-scudo di 750 mrd € composto da una miriade di strumenti finanziari con l'obiettivo di fornire stabilità ai mercati borsistici europei e garantire lo "sblocco" di liquidità che gli operatori lamentavano.

La celebre frase pronunciata da Mario Draghi "difenderemo l'euro a ogni costo" più conosciuta come "whatever it takes" il 26 luglio tracciò la strada per una chiara sedimentazione dei rapporti di forza. Il messaggio che fu veicolato al capitale legato al dollaro sostanzialmente consisteva nel togliere ogni dubbio sul fatto che altri scenari – come a esempio il ritorno alle valute nazionali, costituire un euro di serie B per i paesi più indebitati – non erano plausibili qualsiasi fosse stato il livello dell'attacco. L'idea stessa di definire gli strumenti finanziari consentiti per prevenire futuri attacchi, "Bazooka", in maniera palese rimanda a un lessico guerresco. Il successivo via libera – molto travagliato – a una sostanziale politica monetaria espansiva della Bce (consentita *solo* poiché l'inflazione era sotto il target del 2/3%) aprì la strada ai *quantitative easing* in salsa europea, che contribuirono ad inondare di liquidità il mercato mondiale al pari degli omologhi d'oltreoceano (e non solo).

Un'altra tappa di grande *pathos* si verificò alcuni mesi dopo, esattamente durante l'estate del 2015 quando, a seguito del fallimento pilotato della Grecia, il governo Tspiras decise di interrompere le contrattazioni della cosiddetta *troika* (bce-ue-fmi) sul rifinanziamento del debito. Sinteticamente, alla richiesta delle istituzioni di riportare sotto controllo il debito cresciuto enormemente, le proposte del governo greco rispondevano basandosi principalmente sul recupero dell'evasione fiscale e l'aumento della tassazione dei grandi patrimoni e dei capitali. Queste posizioni si scontravano pesantemente con le esigenze delle istituzioni di continuare a vessare i lavoratori greci attraverso l'aumento della tassazione indiretta, anche su beni di prima necessità, tagliando quindi pensioni e stipendi degli impiegati pubblici e prolungando l'età pensionabile con effetto quasi immediato.

Il presidente dell'Fmi di allora, Lagarde, sottolineava come l'aumento dell'aliquota di tassazione diretta sui grandi capitali potesse determinare un incerto risultato fiscale, mentre quella sui lavoratori avrebbe conseguito un risultato ampiamente più sicuro: dietro all'ovvietà di

dichiarazioni di questo tipo – un aumento delle aliquote fiscali dirette sui lavoratori dipendenti fornisce un gettito fiscale garantito a differenza della volatilità di grandi patrimoni e capitali – va letta una presa di posizione evidentemente rigida poiché inequivocabilmente di classe. Che una larga fetta di lavoratori greci fosse già da anni in condizioni di povertà assoluta, che gli ospedali non fossero più in grado di fornire le cure basilari; che nei supermercati venissero venduti generi alimentari scaduti; che ci fosse un esercito di persone che stabilmente viveva per strada o nelle automobili; e che a fronte di tutto ciò, armatori e uomini e donne della grande finanza internazionale si godessero quotidianamente le splendide isole dell’Egeo, non veniva vissuto dalle istituzioni come problema immediato, o comunque una priorità.

La convocazione di un referendum popolare sulle condizioni proposte dalla *troika* ebbero un effetto dirompente: la vittoria inattesa del no (OKI) al referendum, ossia il rifiuto popolare di tali condizioni determinò un terremoto politico che portò alla spaccatura interna al governo giacché le posizioni più oltranziste, rappresentate da Varoufakis, chiedevano di dar seguito all’esito delle consultazioni e furono sconfitte da quelle del presidente del consiglio, Tsipras. Assumendosi una responsabilità politica di dimensioni non trascurabili, questi decise di capovolgere il risultato accettando un programma di lacrime e sangue proposto dalle istituzioni sovranazionali. A distanza di anni possiamo senza dubbio dire che le condizioni di vita delle classi popolari greche siano peggiorate visibilmente. D’altro canto, da allora praticamente tutti i titoli del debito pubblico greco (junk bonds, cioè i titoli-immondizia) sono stati stralciati dai bilanci del capitale privato perché acquistati dal settore pubblico. In altri termini, le stesse istituzioni hanno permesso che la gran parte dei titoli del debito ellenico - platealmente inesigibili - fossero acquistate dal settore pubblico di ogni stato membro, sgravandone l’onere, dunque, alle banche private. Infatti, i capitali più esposti, come noto, erano quelli francesi (79 mrd €) e, a seguire, quelli tedeschi (45 mrd €); a distanza quelli olandesi (12 mrd €) e italiani (7 mrd €); ma soprattutto, è importante ricordare che si trattasse esclusivamente di soggetti privati. Con una operazione “straordinaria”, dal punto di vista di classe, nel giro di pochi anni, il montante di questi titoli è stato redistribuito tra i bilanci pubblici dei 4 paesi con il Pil più alto. Violando *de facto* le proporzioni precedenti, le

manovre attuate hanno determinato una situazione tale per cui alla fine del 2015 i tedeschi detenevano ancora la quota maggiore dei titoli (62 mrd nel settore pubblico, 14 mrd nel privato); a seguire la Francia (47 mrd solo nel settore pubblico), l'Italia (41 mrd, settore pubblico) e la Spagna (27 mrd settore pubblico). Insomma, viene confermato ancora una volta che la legge della privatizzazione dei profitti e socializzazione delle perdite diviene fondamentale specie nelle fasi di crisi; e che il fondo salva stati, che è alla base di questa manovra, ha scaricato sui due *più* più importanti (Italia e Spagna) la gran parte del peso di questi titoli spazzatura e, soprattutto, sul loro settore pubblico.

Le sanzioni e le contromisure russe

Questi paragrafi introduttivi ci sono sembrati di enorme importanza per comprendere quali siano le cause materiali del conflitto ucraino-russo e quali le prospettive dello stesso, al di là delle letture ideologiche che se ne fanno e delle manifestazioni che esso può assumere – sia in senso strettamente bellico che in ambito “diplomatico”. In altre parole, in questa sede si sostiene che lo scontro ucraino-russo sia parte di una conflittualità valutaria simile, nella teoria, a quella consumatasi alcuni anni fa tra dollaro e euro – di cui si è parlato nei paragrafi precedenti – ma che nella forma differisce molto, vedendo contrapposti questa volta il capitale legato al dollaro, in evidente perdita di “*appeal*” e il capitale legato alle valute asiatiche. Nel caso specifico, però, il livello dello scontro sembra essere più elevato non solo per il vasto utilizzo di armi di ultima generazione sul campo, ma anche per la numerosità dei soggetti coinvolti e per le difficoltà perduranti di accumulazione che impediscono al capitale mondiale di doversi spartire quote di plusvalore che si rivelano essere sempre più insoddisfacenti.

Questo aspetto diviene più chiaro anche se si osservano con attenzione modalità e conseguenze delle sanzioni che l'Europa e gli Usa hanno imposto e che, nel progetto iniziale, avrebbero dovuto ingiocchiare economicamente, in poche settimane la Russia.

Seguendo uno schema già applicato contro nazioni considerate “ostili” (come Libia, Afghanistan ma anche Venezuela) il primo provvedimento è consistito nel congelamento dei fondi della Banca centrale russa. Non esiste ancora oggi certezza sulla cifra complessiva “sequestrata”, però si va da 300 miliardi di dollari (secondo le autorità russe)

sino ai 1000 miliardi di cui ha parlato esplicitamente il ministro dell'economia francese Le Maire. Si è trattato in ogni caso di un quantitativo senza precedenti, sulla cui legittimità internazionale ci sono molti dubbi, considerando il fatto che tutto il mondo – ad esclusione di Usa, Europa e pochi loro satelliti – hanno esplicitamente mostrato ostilità a tali manovre. Poi, si è passati all'esclusione delle principali istituzioni finanziarie russe dalla piattaforma di scambi finanziari internazionali più utilizzata al mondo (SWIFT), al fine di bloccare le transazioni internazionali russe anche con quei paesi che, di fatto, c'entrano poco o nulla con il pacchetto di sanzioni. Il terzo passo, quello probabilmente più vincolante, includeva il divieto di importazioni di petrolio e gas russo da parte dei partner degli Usa (dunque area dell'euro inclusa). Se per gli Usa, la questione non impattava direttamente, giacché è almeno dal 2019 che non importano più gas dalla Russia, le conseguenze per i paesi europei erano potenzialmente catastrofiche. Nella sua interezza, prima della guerra, gli stati dell'Ue importavano dalla Russia il 40% del fabbisogno totale di gas e il 25% del fabbisogno di petrolio. Per ovviare a una inevitabile sciagura, gli Stati Uniti promettevano al contempo di aumentare le esportazioni di gas liquido in Europa e di mantenere tali incrementi almeno fino al 2030 a prezzi, come è noto enormemente più elevati. Tra tutti, il capitale legato all'euro di origine tedesca paga il prezzo maggiore, giacché è di fatto costretto alla sospensione definitiva – anche prima delle note manovre di sabotaggio di presumibile origine Nato - dell'attività del gasdotto Nord Stream 2, completato nel 2021, il gasdotto più lungo del mondo, che collega la Russia alla Germania attraverso il Mar Baltico, e che avrebbe dovuto costituire una fonte maggiore di approvvigionamento energetico per tutta l'Ue. I risultati di tale scelta – secondo molti del tutto scellerata – sono immediatamente evidenti ed è altresì chiaro che tali manovre determineranno riflessi sull'andamento dell'economia continentale per diversi anni, forse decenni.

La prima reazione delle autorità russe, per quanto possa essere sembrata poco comprensibile ai non addetti ai lavori ha da una parte mostrato l'importanza che le valute assumono in tale conflitto e dall'altro ha sostanzialmente neutralizzato le velleità occidentali che, nella sua parte europea, ha invece pagato la grandissima parte del conto. La contromossa iniziale ha previsto il pagamento del gas esclusivamente attraverso la

valuta russa. Ciò ha imposto a chi avesse necessitato di questa fondamentale materia prima di procurarsi direttamente dei rubli o di procedere all'acquisto attraverso il canale esclusivo della "Gazprombank" a condizioni ovviamente vantaggiose per il venditore. In generale, per ottenere, in generale, valuta straniera bisogna procedere attraverso delle strade delineate: la prima è cambiare la propria valuta (o quelle pregiate, tipo dollaro, euro o yen) con quella di cui si necessita. Oppure si può procedere esportando merci verso quel paese la cui banca centrale batte la moneta di cui si necessita (e chiedere il pagamento delle stesse attraverso essa) o si agisce su mercati valutari terzi. Dunque, questa mossa è stata strategicamente pensata per sovvertire il segno di una delle sanzioni più importanti, ossia quella che ha bloccato le riserve internazionali della banca centrale russa detenute nei conti correnti stranieri, creando le condizioni per un nuovo afflusso, autonomo, di valuta pregiata nelle casse russe, necessaria per onorare prestiti contratti e acquistare merci straniere. Inoltre, ha avuto il chiaro effetto di arginare la caduta libera del prezzo del Rublo, conferendole nuovamente un potere d'acquisto adeguato. Difatti, questa mossa aveva l'obiettivo di dire al mondo che qualsiasi intenzione di speculare sul rublo a ribasso (come accaduto con l'Euro anni fa) avrebbe trovato non solo la banca centrale russa pronta a riequilibrare il mercato, ma soprattutto l'enorme domanda di gas e materie prime avrebbe naturalmente agito da cinta muraria contro queste immancabili pulsioni.

Pertanto, solo dopo poche settimane le sanzioni si mostravano del tutto inefficaci sia nell'isolare la Russia economicamente, sia di indebolire direttamente il rublo per le ragioni di cui abbiamo già detto ma anche perché è noto che, dopo la Cina, sia proprio la Russia a essere il più importante produttore di oro al mondo. E dunque, un paese che detiene grandi riserve auree – nonostante le illegali confische – e grandi riserve di materie prime, molto difficilmente può veder decadere il valore della propria moneta. Proprio il momentaneo ancoraggio all'oro ha consentito di permettere, infatti un rapido riassorbimento del crollo iniziale, che già in un mese (tra marzo e aprile) era stato cancellato, raggiungendo, il rublo, lo stesso tasso di cambio che aveva avuto con il dollaro Usa nei due anni precedenti l'inizio dell'invasione russa. Perdipiù mentre le banche centrali degli Usa e quella europea erano alle prese con l'aumento dei tassi – che alimentava malumori interni – il rublo continuava ad

apprezzarsi sulle valute più importanti. A maggio del 2022 – e dunque solo 2 mesi dopo l’inizio delle sanzioni – servivano solo 58 rubli per acquistare un dollaro Usa (non più 75) e ciò spingeva Bloomberg ad assegnare al rublo il titolo di valuta più remunerativa dell’anno³.

Le conseguenze più palpabili dell’embargo nei confronti della Russia sono a carico di coloro che ne erano i più importanti partner commerciali, soprattutto per le materie prime e energetiche, ossia i paesi dell’area euro. Una manovra così chiaramente suicida è stata imposta all’Europa dagli Usa e comprende una inevitabile sostituzione – almeno in parte – della provenienza del gas che, per tali ragioni, non potrà più giungere attraverso i gasdotti North Stream, bensì arriverà attraverso l’Oceano atlantico.

È chiaro che i costi di una ostilità così elevata alla Russia siano asimmetrici anche all’interno dei membri del Patto atlantico, mentre i benefici vanno, quasi completamente in un’unica direzione: quella degli Usa. Infatti, la sostituzione, parziale, delle importazioni di gas dalla Russia agli Stati Uniti è un processo lungo e costoso, includendo nuove spese connesse al processo di trasformazione e distribuzione, trasporto su navi cisterna, terminal di carico e scarico, infrastrutture di stoccaggio, rigassificazione e allaccio ai gasdotti tradizionali. Ovviamente, tutto a carico dei membri dell’Ue. Anche la costruzione delle infrastrutture per gestire lo stoccaggio di tali merci prevede investimenti enormi e questo non potrà che scaricarsi sui prezzi agli utenti finali: in altre parole, i popoli europei dovranno rassegnarsi a convivere con prezzi energetici in crescita per la semplice ragione che un loro “alleato” ha deciso, per conto loro, di escludere dalla lista dei suoi fornitori, il più grande e il più economico produttore di tali materie prime.

Questo importante mutamento, tutto a carico delle classi più vulnerabili dei paesi legati all’euro, vede però anche dei vincitori. Che non possono non essere i produttori del settore energetico basati negli Usa che d’incanto vedono aprirsi un enorme mercato con florida domanda pagante, ossia quello europeo. C’è da ricordare, infatti, che il settore energetico statunitense iniziava ad entrare in crisi e uno sbocco del genere rappresenta una grande ancora di salvataggio. Dopo il 2008 molti piccoli

³ Bloomberg, *Ruble Surpasses Brazil’s Real as Year’s Best-Performing Currency*, <http://tinyurl.com/4jnpmtfw>.

produttori statunitensi avevano investono molto nel settore energetico: tra il 2011 e il 2014, la produzione statunitense di gas naturale liquefatto aumenta del 70% e, nel 2018, gli Stati Uniti diventano il primo produttore mondiale di petrolio, superando la Russia e l'Arabia Saudita. Già alla fine del 2019, e dunque poco prima della crisi pandemica, c'era chi intravedeva nel settore energetico Usa uno dei luoghi all'interno di cui si sarebbe potuta annidare l'esplosione dell'ennesima crisi, dovuta a una enorme esposizione debitoria e a un eccesso di produzione che sembrava eccessivo. Non è un caso che già durante la costruzione del gasdotto North Stream 2, gli Usa abbiano fatto di tutto per opporsi al progetto, ovviamente violando ogni norma di diritto internazionale, ottenendo solo con l'intervento militare il definitivo abbandono dello stesso. Dunque, gli Usa hanno conquistato un nuovo importante mercato di sbocco per le proprie aziende produttrici di materie prime, impedendo con la forza ogni forma di alleanza tra Russia e paesi dell'area euro.

3. Le valute asiatiche e la de-dollarizzazione

Il quadro così delineato mostra in maniera nitida almeno due questioni. Innanzitutto, che nello scorso decennio il conflitto dollaro\euro è stato definito con la vittoria schiacciante del capitale legato alla valuta statunitense che, nell'ex concorrente d'Europa vede ormai un alleato su cui può agire senza problemi e a cui può imporre decisioni anche quando queste confliggano esplicitamente e poderosamente con gli interessi economici dell'area. Inoltre, sembra altrettanto evidente che la conflittualità valutaria tra capitali - al momento risolta tra dollaro ed euro - abbia assunto una ampiezza maggiore, coinvolgendo da una parte il dollaro e dall'altro le valute asiatiche - in particolare rublo e yuan. In altre parole, quello russo-ucraino ci appare come l'ennesimo conflitto per interposta persona in cui, attraverso la NATO, il capitale legato al dollaro cerca di indebolire l'area valutaria legata allo Yuan che, nel frattempo, sta crescendo economicamente in maniera straordinaria, contendendo esplicitamente l'egemonia sull'intero sistema di capitale.

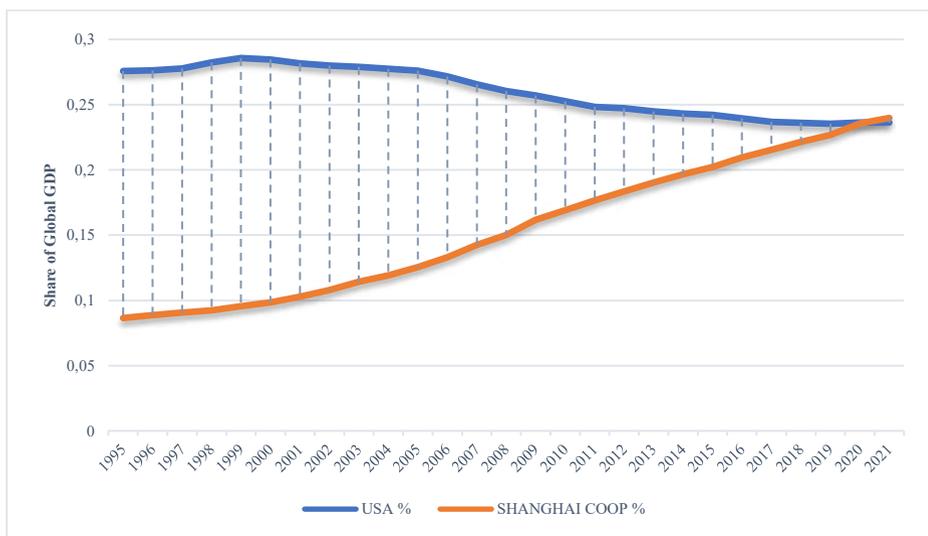


Fig. 3 – Quota del Pil mondiale – Usa vs Cooperazione di Shanghai⁴ - (Dollari costanti 2005). Fonte: Nostre elaborazioni su dati World Development Indicators – The World Bank.

La Figura 3 mostra in maniera inequivocabile come il peso relativo delle maggiori economie dell’Organizzazione per la cooperazione di Shanghai (Cina, India, Russia, Iran e Pakistan) abbia almeno dal 2021 superato quello degli Usa, recuperando un *gap* che alla metà degli anni novanta poteva sembrare incolumabile. Questo implica, pertanto, che la centralità del dollaro e degli Usa sancita alla fine della seconda guerra mondiale – per quanto abbia avuto una sua importante longevità – potrebbe essere giunta a un momento di svolta.

Tuttavia, dal punto di vista valutario – principalmente per quanto concerne la detenzione ai fini di riserva internazionale, funzione che abbiamo visto propedeutica per l’utilizzo negli scambi di merci e capitali – la situazione presenta una realtà molto difforme e sproporzionata rispetto al peso che questi paesi hanno nel tempo ottenuto.

⁴ Per semplificare, nel grafico sono stati inseriti i dati dei paesi più rappresentativi: India, Cina, Iran, Pakistan e Russia

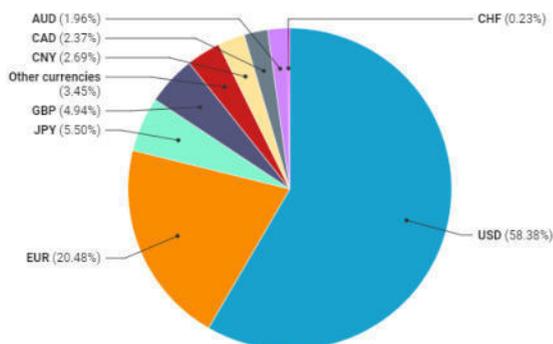


Fig. 4 – Percentuale di riserve internazionali per valuta (4 trimestre 2022). Fonte – Elaborazione su dati FMI⁵

Si può leggere infatti con chiarezza che, nonostante l'enorme deficit con l'estero (nel 2021 si è giunti a -18 mila miliardi di dollari Usa) ancora oggi, il biglietto verde rappresenta quasi il 60% delle riserve internazionali – per quanto nel 1999 era a più del 71% (vedi Figura 6) –, mentre l'euro si ferma intorno al 20%.

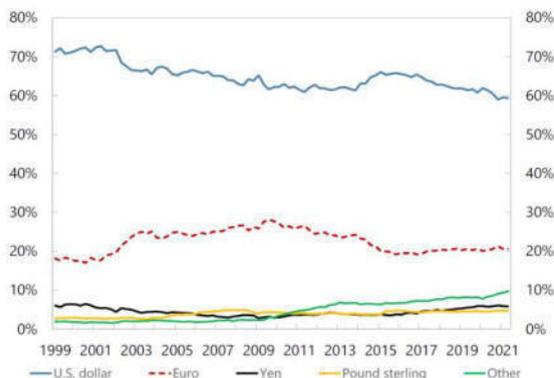


Fig. 5 – Andamento delle riserve internazionali di valuta straniera (1999-2021). Fonte: IMF Currency Composition of Official Foreign Exchange Reserves (COFER)⁶.

⁵ <http://tinyurl.com/4p4jz2uc>.

⁶ La categoria “other” contiene il dollaro australiano, quello canadese, lo Yuan, il Franco svizzero e altre valute più piccole.

Lo Yuan, invece, nonostante l'importante peso specifico raggiunto, non è ancora oggetto di proporzionali attenzioni, rappresentando meno del 3% delle riserve mondiali. Se si guarda ai dati relativi ai pagamenti internazionali via SWIFT (per una definizione si veda sopra) emerge un quadro molto simile, giacché il 40% degli scambi, alla fine del 2022, era tenuto in dollari e poco più di un terzo in euro. Anche per quel che concerne le obbligazioni, quelle emesse in Yuan ancora tardano a superare il 3% mondiale⁷. Oltretutto, se si considera anche che la Cina è divenuto il partner commerciale più importante per 61 paesi, mentre gli Usa si fermano a 30, sembra intuibile che questa sproporzione dovrà naturalmente essere riassorbita e ciò determinerà inevitabilmente un ridimensionamento del ruolo del dollaro con una crescita di importanza delle valute dei paesi dell'Organizzazione per la cooperazione di Shanghai. Di certo, i formidabili investimenti legati alla cosiddetta "nuova via della seta" (BRI – Belt and Road Initiative) agiranno da veicolo per una internazionalizzazione dello Yuan che, tuttavia, al momento non ha ancora l'ambizione di scalzare il fratello nemico d'America ma che, di certo, potrà dare una mano a quel processo di de-dollarizzazione che alcuni analisti danno per scontato⁸, ma che di certo vedrà enormi reazioni militari, prima ancora che economiche, da parte dei governi statunitensi. Non pensiamo, sia un caso che il primo paese che ha ufficialmente varato una strategia esplicita di de-dollarizzazione sia stata la Russia, nel 2018, a seguito delle sanzioni per l'occupazione della Crimea, vendendo i titoli denominati in dollari, sostituendo le proprie riserve internazionali con euro e in parte con Yuan, e richiedendo il pagamento in euro del gas e delle altre materie prime vendute agli europei. E questo è un qualcosa che gli Usa non hanno mai perdonato. C'è da aggiungere, oltretutto, che l'inevitabile processo di de-dollarizzazione non avverrà per mano del *fratello nemico* dell'euro, bensì, come ampiamente dimostrato da Arsanalp et al. (2022)⁹, da un gruppo di valute alternative che, senza dubbio, comprenderà anche lo Yuan.

Il capitale legato al dollaro non può subire passivamente questa tendenza che, per quanto al momento appaia lenta, potrà pesantemente

⁷ Per maggiori approfondimenti sul tema si veda anche SCIORTINO 2022.

⁸ LUFT — KORIN 2019.

⁹ ARSLANALP — EICHENGREEN — SIMPSON-BELL 2022.

pregiudicare la sua centralità e la stabilità stessa di una economia, quella statunitense, che da decenni stenta a riprendersi e che riesce a finanziare a ciclo continuo i propri deficit continui solo grazie all'importanza che proprio il dollaro ancora riveste a livello internazionale. L'attacco, attraverso la NATO alla Russia è per questo da considerarsi come una prima tappa di una guerra che senza dubbio sarà più lunga e vedrà coinvolti anche direttamente soggetti che al momento si sentono oggetto di attacco ma che reputano opportuno non farsi coinvolgere direttamente dalle operazioni belliche.

Riferimenti bibliografici

ARSLANALP, S. — EICHENGREEN, B. — SIMPSON-BELL, C., 2022
The Stealth Erosion of Dollar Dominance: Active Diversifiers and the Rise of Nontraditional Reserve Currencies, "IMF WP", 22/58, Washington DC, USA.

FILOSA, C. – PALA, GF. – SCETTINO, F., 2021
Crisi globale - il capitalismo e la strutturale epidemia di sovrapproduzione, Edizioni L'Antidiplomatico, Roma.

LUFT, G. — KORIN, A., 2019
De-dollarization. The revolt against the dollar and the rise of a new financial order, <https://shop.harvard.com/book/9781686479595>

MARX, K., 1863
Il Capitale, ed. Italiana Editori Riuniti

SCIORTINO, RAFFAELE, 2022
Stati Uniti e Cina allo scontro globale, Asterios, Italia.

La guerra d'Algeria 1954-1962. Una cronaca critica

Luciano Beolchi

1. *Perché raccontare la guerra d'Algeria oggi?*

Ci sono delle buone ragioni per tornare a raccontare la guerra d'Algeria a più di sessant'anni dagli accordi di Evian che ne segnarono la fine e furono accolti con gioia immensa in un'Algeria che riotteneva la sua libertà dopo oltre centotrenta anni di occupazione francese.

La prima di queste ragioni sono proprio le sofferenze imposte a un popolo da una potenza soverchiante che ne occupava arbitrariamente il territorio. Come spiegava De Gaulle al suo primo ministro Michel Debrè alla vigilia degli accordi di Evian: «È miracoloso che siamo arrivati a questi accordi. Perché vedete, dopo 130 anni “loro” hanno cessato di essere dominati, ingannati, spogliati, umiliati»¹. La potenza occupante si era resa responsabile di una serie impressionante di crimini di guerra, di crimini contro l'umanità, di crimini di apartheid dopo aver rapinato e sfruttato il paese umiliando e derubando il suo popolo in nome del diritto francese a realizzare quella che chiamava missione di civiltà. Già questo fatto fa riflettere sullo strazio cui è sottoposto oggi un altro popolo, quello palestinese, cui gli algerini si sentono così fraternamente indissolubilmente legati, più di tutti gli altri popoli arabi. Anche a loro era stato negato persino il nome: non più algerini, ma arabi. Non più palestinesi, ma arabi. Pur in contesto internazionale molto diverso da quello di allora bisogna riflettere che a causa della loro protervia arroganza alla fine gli occupanti furono costretti a fare le valigie e a tornare da dove erano partiti.

La seconda ragione è che in questi giorni la Francia, per bocca del suo Presidente Macron, riconosce pur tra esitazioni e distinguo che la colonizzazione fu nel suo complesso un'impresa criminale condotta dagli europei bianchi per imporre la propria supposta superiorità genetica ai popoli africani e cita a tale proposito proprio l'Algeria e poi il Camerun e il Rwanda. L'Algeria, a differenza degli altri due casi – ma molti altri se ne

¹ MANCERON 2012, p. 8.

potrebbero aggiungere: il Madagascar, ad esempio e l'allora Congo Brazzaville, ma in generale tutta l'Africa Equatoriale cosiddetta francese – fu oggetto di una politica di occupazione massiva e anche qui non può sfuggire l'elemento di analogia con i territori occupati da Israele e non solo perché anche in Cisgiordania gli occupanti si chiamano coloni come si chiamavano i *pied noirs* in Algeria, ma perché, militari e civili, commettono gli stessi crimini con metodica violenza.

Algeria e Palestina sono paesi molto diversi. Uno è un paese immenso abitato da un popolo che ha tanti problemi, ma fiero e orgoglioso di aver riconquistato la propria libertà e indipendenza dopo 132 anni di occupazione da parte di una delle nazioni più potenti del mondo e che negli ultimi otto anni di quel lunghissimo conflitto aveva messo stabilmente sul terreno un esercito formidabile di mezzo milione di uomini. L'altro è un paese minuscolo, dove da 75 anni vivono due popoli, uno che ha diritto di chiamarsi stato, l'altro che ha diritto di chiamarsi niente. Gli occidentali non si spiegano perché di tutti i paesi arabi l'Algeria sia il più fedele e leale amico dei Palestinesi.

Sono entrambi paesi arabi con una lunghissima storia alle spalle. L'Algeria in particolare è riconosciuta come nazione da almeno 1.000 anni anche se i francesi sostenevano di averla inventata loro, l'Algeria, che prima era solo un pezzo di deserto. Quando si erano presentati davanti ad Algeri, nel 1830, con 670 navi e un corpo di spedizione di trentamila uomini, prevedevano che una campagna decisa sarebbe bastata a sottomettere quegli arabi poco combattivi alla Francia imperial-democratica; e nei successivi 132 anni evitarono accuratamente di chiamare gli algerini con il loro nome. Li chiamavano spregiativamente arabi, *bicot*, o anche scarafaggi o culi neri. Chi scrive quest'articolo ha avuto un percorso di vita abbastanza lungo che gli ha consentito di intrattenersi svariate volte con i *pied noirs*, sia quelli che erano rientrati in Francia nel 1962, dopo l'indipendenza dell'Algérie Algérienne, sia quelli che si erano sparpagliati per vari paesi dell'Africa. In entrambi i casi conservavano un amaro ricordo dell'Algeria e ne parlavano spesso con nostalgia, ma non c'era racconto che non contemplasse un parente, un familiare, un vicino o lo stesso narratore che un giorno non fosse uscito sul balcone sempre al primo o secondo piano (i piani superiori non erano contemplati) e di lì aveva cominciato a sparare sulla folla inerme degli arabi facendone fuori

–parole testuali – cinque o sei rimasti stesi morti per strada. Naturalmente non è pensabile che tutte queste storie fossero veritiere, ma in ogni caso costituivano il marchio di fabbrica – secondo il narratore – degli avvenimenti di Algeria giacché fino al 1999 una Francia pudibonda non ricobbe che in Algeria c’era stata una guerra, che aveva fatto un milione di morti e che solo negli ultimi otto anni aveva visto combatterla più di due milioni di soldati francesi per la maggior parte soldati di leva che un servizio militare prolungato a due anni, con ferme obbligatorie e richiami. E allora, per cinquant’anni, quella guerra è stata chiamata così: avvenimenti di Algeria. Quella di Palestina non ha neanche un nome. Insomma, quella storia raccontata con orgoglio delle sparatorie dal balcone e della strage conseguente era l’orgoglio nostalgico dei coloni, che anche lì, come in Palestina, si chiamavano coloni e avevano occupato *manu militari* le terre migliori, quei famosi quattrocentomila ettari dove producevano un ottimo vino. Mi è capitato anche, certo non nelle stesse circostanze, di condividere il desco con l’austero Presidente algerino Bouteflika e alcuni dei Comandanti dell’epoca della guerra. Potevano avere, quando li ho conosciuti una settantina d’anni. Bouteflika, che era più anziano, aveva combattuto nell’Esercito della frontiera ed era entrato in Algeria solo nell’estate 1962, insieme a Boumédiène, lui pure colonnello, il grado massimo dell’Armée de Liberation National (ALN). Gli altri, uomini e donne, avevano fatto parte dei reggimenti che avevano combattuto nelle sei Wilaya o regioni dell’interno. La settima Wilaya era per convenzione la stessa Francia metropolitana dove vivevano quattrocentomila algerini e dove la guerra aveva provocato migliaia di morti tra gli algerini e i francesi. Ma indubbiamente la parte più difficile toccò agli algerini in Algeria.

Nel 1959-1960 al tempo delle sistematiche offensive dell’Operazione Challe, una Wilaya dopo l’altra, l’ALN era ridotta a poche migliaia di combattenti di fronte a un dispositivo militare francese impressionante, con aerei, elicotteri, napalm, gas, artiglieria e due muri fortificati giganteschi (altra analogia con la Palestina) che bloccavano le frontiere con la Tunisia e il Marocco. In pratica non passava uno spillo: né soldati, né rifornimenti. A presidiare quei muri c’erano i corpi d’élite, paracadutisti e legionari. Per sfuggire ai rastrellamenti e ai bombardamenti francesi i comandanti avevano dovuto dividere le Katibe in piccoli distaccamenti, riducendo di molto la capacità bellica delle formazioni. Privi di cibo e

spesso di acqua, con non più di 3-4 pallottole a testa i combattenti non mangiavano più di un paio di fichi al giorno e per sopravvivere seguivano a distanza, ovviamente senza farsi scoprire, le truppe francesi e rimediavano qualcosa nella spazzatura che quelli si lasciavano dietro. I generali francesi, consapevoli della situazione, giuravano di aver ormai annientato il nemico e, per sentirsi ancora più sicuri, nel 1958 avevano rimesso al potere il generale De Gaulle che nel suo primo viaggio in Algeria dopo l'insperata resurrezione, aveva rassicurato i coloni con un famoso *Je vous ai compris*, vi ho capito.

Di quattro milioni di contadini algerini, due milioni erano stato deportati, anche a centinaia di chilometri dalla casa e dalla terra che lavoravano. Gli altri due milioni erano stati rinchiusi in villaggi fortificati sorvegliati dall'esercito, dalle milizie volontarie e collaborazioniste, oltre ai 260.000 uomini che si erano messi al servizio dei francesi. La tortura, sistematica, costante e di massa, divenne la cifra della guerra di Algeria come emblema mastodontico della negazione di legalità, peraltro confermata da migliaia di testimonianze degli stessi militari francesi, spesso rilasciate ai giornali dei cattolici che insieme al partito comunista furono gli unici ad accorgersi che forse la democrazia francese e il diritto soffrivano di qualche problema.

Oltre la metà dei soldati del contingente francese ammetteva di avere partecipato o eseguito trattamenti di tortura, anche se al posto di quel termine si preferiva dire interrogatorio *musclé* o *sévère* o *serré*, quest'ultimo considerato il termine più professionale per la tortura di scuola francese che comprendeva, come da innumerevoli circolari e documenti: la *gégène* o uso dell'elettricità "da campagna"; il waterboarding; l'appeso; l'appeso per i piedi; il siero della verità; il pagliericcio col filo spinato; la privazione di acqua; la privazione di sonno; pisciarsi addosso; cagarsi addosso; brutalità; pepe nella vagina; pepe nel culo; bruciature; strangolamenti. E poi a discrezione stupri, saccheggi, rapine, assassini, incendi, distruzioni, torture, sadismo, imbecillità di un esercito composto di professionisti e di richiamati di leva. Si trattò, senza esagerare, di centinaia di migliaia di vittime. 106.000 vittime di tortura dichiarate dal solo centro di interrogatori della regione di Costantina, che è una delle regioni algerine e non la più abitata.

Quella che è storicamente ricordata come la battaglia di Algeri – dal febbraio all’ottobre 1957 – fu l’assedio sistematico e indiscriminato nei confronti dei 70.000 abitanti della Casbah dove i combattenti del Fronte di Liberazione Nazionale non erano più di duecento, ma ad essere arrestate e torturate sistematicamente per ammissione del colonnello poi generale Aussaresses (1918-2013) responsabile della sezione informazioni della 10^a divisione paracadutisti del generale Massu, furono oltre 24.000 persone. Nemmeno lui, orgogliosamente reo confesso, fu mai condannato per quanto oltre tremila degli arrestati non abbiano mai fatto ritorno a casa. Molti cadaveri li ributtò sulla spiaggia il Mediterraneo, dove vivi o morti, erano stati buttati dagli aerei, tecnica successivamente esportata in Argentina e Uruguay dagli stessi ufficiali e sottoufficiali che l’avevano sperimentata in Algeria. Per ovviare all’inconveniente della riemersione dei cadaveri in una fase successiva s’immergevano i piedi dei prigionieri in blocchi di cemento. La tortura fu denunciata come pratica corrente fin dai primi giorni della guerra² e fu ammessa e riconosciuta da più alti gradi dell’esercito, generali Salan e Massu in testa, come legittimo atto di guerra. Esistono su questo soggetto migliaia di fotografie di un’efferettezza tale da fare impallidire lo scandalo di Abu Ghraib. L’argomento più frequentemente portato a giustificazione delle torture era che ottenere informazioni in tempi rapidi poteva servire a salvare vite umane, ma l’argomento non regge se solo si riflette che la tortura veniva espletata sullo stesso soggetto anche a distanza di settimane, quando evidentemente la miccia della bomba che avrebbe dovuto esplodere era estinta tempo. Nel caso della battaglia di Algeri poi non ci furono attentati per tutta la sua durata, il che fa cadere il tanto sbandierato criterio di “necessità e urgenza”. Era semplicemente una delle armi di guerra che servivano a seminare il terrore nella popolazione. E se si ammette che era un legittimo atto di guerra, vuol dire ammettere che in effetti c’era una guerra, come lo stato francese finì per ammettere solo nel 1999 e in quel caso le 222 condanne a morte eseguite dei prigionieri di guerra – con la ghigliottina o la fucilazione – non sono giustificabili da alcun diritto di guerra e diventano esse stesse crimine di guerra per i giudici che le hanno comminate, per gli ufficiali che le hanno eseguite e per François Mitterrand che

² Dal cattolico François Mauriac, ad esempio, per non citare solo Sartre.

ne aveva controfirmato oltre cinquanta nella sua funzione di ministro della giustizia³.

Mentre esistono circolari, protocolli, ordini e *journaux de marche* che spiegano, prescrivono e rendicontano l'uso della tortura, non furono emanati, a differenza che in Israele, provvedimenti legislativi che giustificassero e legittimassero la tortura in nome della sicurezza dello stato, mentre esistono in entrambi i casi regole di ingaggio che giustificano le esecuzioni sommarie, in particolare dei "fuggitivi", senza nessun'altra specificazione: che siano in custodia o meno, che abbiano ricevuto avviso di non muoversi, che siano armati o meno, che rappresentino o meno un pericolo per le forze di sicurezza. Il semplice fatto che qualcuno si metta a correre giustifica l'esecuzione sul posto⁴.

Dove entrambi gli stati, Francia e Israele, offrono invece materia legislativa ampia è nello stabilire il principio di responsabilità collettiva che giustifica distruzione di case e abitanti, arresti e rappresaglie di massa quando un qualsiasi atto ostile – compreso l'abbattimento di un palo telegrafico, o l'interruzione temporanea di una strada o il sasso tirato da un bambino – venga commesso nei pressi di una località abitata, a prescindere che i residenti ne fossero al corrente o meno, vi abbiano partecipato o meno. Lo spostamento forzato o deportazione delle popolazioni era pratica corrente in Algeria come lo è stato in Palestina. In Algeria oltre due milioni di persone furono deportate in campi che per delicatezza linguistica non furono chiamati campi di concentramento ma "campi di raggruppamento". che erano solo una delle molteplici tipologie di luoghi di detenzione istituiti per la popolazione civile. In entrambi i casi furono isolate delle zone vietate alla presenza di qualsiasi civile e qualsiasi persona che si trovasse in quelle zone veniva abbattuta a discrezione. Nelle suddette zone, che in Algeria riguardavano intere regioni, tutte le abitazioni, ricoveri, stalle venivano rase al suolo per scoraggiare qualsiasi ipotesi di ritorno. Si noti che la gran parte della fattispecie giuridiche fin qui citate rientrano tra i crimini di guerra, ma un solo militare francese fu

³ Si è detto che se non lo avesse fatto lui quelle firme le avrebbe messe qualcun altro, ma esiste anche l'istituto delle dimissioni per chi avesse coscienza meno elastica del "Mazarino".

⁴ BRANCHE 2016, p. 105.

condannato per fatti legati alla tortura e fu il colonnello poi generale Jacques Paris de Bollardière che scontò 60 giorni di fortezza per aver detto nel 1957 che la tortura praticata in Algeria era una vergogna e un'onta per l'esercito francese. Impunità e omertà regnarono sovrane ai tempi della guerra d'Algeria e regnano sovrane nella guerra di Palestina. Impunità per i coloni che non sparano dai balconi, ma vanno cercando i palestinesi casa per casa⁵; impunità per i militari che prendono di mira civili disarmati, giornalisti, ospedali, scuole e qualsiasi luogo protetto dalle leggi internazionali. L'altra legge vigente è l'omertà. Nessun nome è mai uscito dai ben custoditi archivi francesi (militari, ministeriali, della presidenza della repubblica etc. etc.) così come gli stessi pur pregevoli articoli che denunciano i crimini e l'impunità, come quello a firma di Gideon Levy su Haaretz a ridosso del 7 ottobre. Nessuno scalfisce il velo di omertà, a meno che non siano gli stessi responsabili a farsi vanto della loro impresa come fecero Jean-Marie Le Pen torturatore spietato e orgoglioso oltreché fondatore del Front National o il già citato Gen. Paul Aussaresses, maestro di tutti i torturatori d'Algeria, richiamato precipitosamente in Francia quando gli scappò la mano e il matematico Maurice Audin morì sotto tortura ad Algeri. Matematico, comunista e francese "de souche français", come si diceva allora per distinguerli dai francesi "de souche NA (Nord-africain)" che potevano anche avere la cittadinanza e persino la nazionalità francese, ma restavano francesi di serie B: arabi insomma. Aussaresses aveva pensato di cavarsela anche dopo il malaugurato incidente e per premunirsi aveva fatto riempire di pugnate il cadavere pensando di farlo ritrovare per strada, come ha fatto Al Sisi con il povero Giulio Regeni: doveva sembrare ucciso dagli arabi. Ma qualcosa andò storto anche perché Audin era troppo noto per non essere notato da decine di persone (soldati, ufficiali, civili, vittime) nel suo passaggio nella famigerata prigione di El Biar ad Algeri.

Qualche considerazione finale. Dopo aver riconosciuto che la tratta degli schiavi era un crimine contro l'umanità e che anche la colonizzazione lo era e che la Francia si era macchiata di crimini di guerra in Algeria, in Camerun, in Rwanda, il Presidente Macron vorrebbe avviare una commissione per la pacificazione la verità e la giustizia. Perché niente di

⁵ Dall'inizio di quest'anno la caccia all'arabo messa in atto dai coloni ha contato 170 vittime. Nessun arresto.

ciò che riguarda le pace ci è estraneo possiamo far finta di prenderle sul serio a patto che le autorità francesi si pronuncino preliminarmente sulle questioni generali; se la tortura può essere legittima; che cos'è la tortura (visto che il generale Salan diceva di non saperlo); se è legittimo uccidere un fuggitivo; che cosa intendono per interrogatorio musclé, serré, sévère; se ritengono che ogni interrogatorio debba essere registrato da telecamere e ogni agente mostri in evidenza un numero identificativo; se sono disposti a togliere le decorazioni a Aussaresses, a tutti i rei confessi di aver fatto ricorso a tortura e ai generali felloni. La seconda considerazione è che figure pubbliche e private responsabili di un fardello così pesante non possano proporsi come giudici, stabilire chi ha diritto di parola e chi no e soprattutto arrogarsi quello di concedere diritto di parola solo a chi, a loro insindacabile giudizio, concorda preliminarmente con loro su chi sono i buoni e chi i cattivi. I pied noirs francesi respinsero con disprezzo e violenza qualsiasi ipotesi politica di compromesso persino quelle che ripugnavano agli algerini più che a loro, ma che gli algerini sarebbero stati disposti a discutere: l'assimilazione, l'integrazione, l'autonomia, l'autodeterminazione. Finché non restò che l'alternativa: o noi o loro. E il risultato è che se ne dovettero tornare a casa e ancora oggi, dopo una guerra durata 132 anni, hanno il coraggio di dire che, se i politici non fossero stati così pusillanimi, se si fosse insistito con la guerra, l'Algeria sarebbe ancora francese. Forse bisognerebbe riflettere che gli algerini combattenti saranno anche stati quattro gatti che campavano con due fichi al giorno. Però avevano una fede incrollabile con loro c'era tutto il mondo dei poveri e degli oppressi.

2. Prodromi della guerra d'Algeria

2.1. Colonizzazione dell'Algeria 1830-1934. Razza sterminatrice

I francesi sbarcarono in Algeria da 670 navi nel 1830 e la conquista si concluse nel 1934 a Ovest della regione di Tindouf, più di un secolo dopo. La fase più sanguinosa e sterminatrice fu tra 1830 e 1870: nell'arco di quei 40 anni la popolazione algerina ebbe un crollo demografico che anche gli storici più prudenti calcolano in milioni di persone. La guerra,

l'usurpazione dei terreni, le deportazioni, la fame e la carestia produssero, a una popolazione evoluta e con millenni di storia alle spalle, gli stessi risultati che la razza sterminatrice aveva causato tra i popoli che essa giudicava incivili e selvaggi, incapaci di adeguarsi alla civiltà e causa essi stessi della loro fine. In quella battaglia per la vita e per la morte la resistenza fu aspra e l'eroe eponimo della prima resistenza fu Abd el-Kader⁶ l'emiro che prese le armi nel 1832 e nel 1837 riuscì a farsi riconoscere la sovranità sui due terzi di quella che era stata l'Algeria prima dell'occupazione.

Con il Trattato di Tafna il generale Bugeaud che fu governatore d'Algeria dal 1840 al 1847, riconosceva al trentenne Abd el-Kader la sovranità sulle regioni di Orano e di Algeri, tranne le due principali città che restavano in mano francese. Quando Abd el-Kader cercò di espandersi nella regione di Costantina che resisteva ai francesi dal 1837, la guerra riprese su tutto il territorio e durò fino al 1842, ma Abd el-Kader non riuscì ad unire berberi ed arabi mentre il generale Bugeaud adottò una tattica di terra bruciata, impiegando numerose truppe locali, sia regolari (gli zuavi, che si videro anche in Italia nel 1859) che irregolari (i *goums*, mercenari marocchini). L'emiro fu respinto sulle montagne con la sua capitale nomade di circa 30.000 persone e subì una grave sconfitta il 16 maggio 1843 a Baughar. Cercò rifugio in Marocco, sotto la protezione del sultano che intervenne, ma fu lui pure sconfitto dai francesi a Oujda il 14 agosto 1844.

Con il successivo Trattato di Tangeri, Abd el-Kader fu dichiarato fuori legge sia in Marocco che in Algeria. Si arrese il 21 dicembre 1847 al duca di Aumale, dietro promessa che gli sarebbe stato consentito di installarsi nel Mashriq. La promessa non fu mantenuta e l'emiro fu imprigionato in Francia fino al 1852. Lì, favoleggia la vulgata occidentale, Napoleone III andò ripetutamente a visitarlo, al punto che i due divennero amici e che da allora l'emiro, finalmente trasferito a Damasco, divenne un sostenitore della superiorità dell'Occidente e amico della Francia. Gli algerini però raccontano un'altra storia e prove di questa poco onorevole conversione non ce ne sono se non l'intervento che l'emiro fece a favore dell'incolumità dei cristiani di Damasco quando ci fu nella regione un'insurrezione dei drusi. Per questo suo intervento ottenne dai francesi la Legion d'onore. Nella storiografia ufficiale francese la guerra coloniale

⁶ 1808-1883.

continua ad essere chiamata «pacificazione dell'Algeria». Anche il bey di Costantina si oppose in armi ai francesi a partire dal 1832 e per più di 15 anni. La sua resa ai francesi la ottennero solo nel 1848 dopo che si era rifugiato nei Monti Aurès. Una sollevazione dell'Oranese si ebbe nel 1864 sotto lo sceicco Ouled Sichi e ancora, su larga scala, nel 1871, da Costantina alla Cabilia, ai dintorni di Algeri. Altre rivolte su larga scala si ebbero negli Aurès (1878 e 1916), nel Sud Oranese (1881), nella regione di Margueritte (1901) e a Mascara (1914). Nella storia della *Pacificazione*, si citano inoltre: Campagna della Kabiliaa, 1857; Campagna contro el-Mokrani, 1871; Conquista del Sahara (1881-1902); Campagna Sud Oranese (1897-1903).

2.2. I massacri del maggio 1945

Quando si considerano le forze in campo in una guerra di popolo quelle militari non sono neanche le più significative. La guerra d'Algeria fu vinta dagli algerini quando a fronte di mezzo milione di soldati messi in campo dai francesi nel 1958-59 – ben armati e addestrati e autorizzati a utilizzare tutti i mezzi, ivi compresa la rappresaglia su civili e tortura – il FLN algerino ne mise in campo al massimo 60.000; e nelle fasi finali della guerra molti di meno, fino a poche migliaia, numero che fu sempre largamente inferiore – meno della metà – degli algerini collaborazionisti (*harkis* e non solo) che combattevano a fianco dei francesi. L'episodio che storicamente può essere considerato all'origine della guerra d'Algeria fu il massacro della regione di Costantina in concomitanza con la fine della guerra mondiale, l'8 maggio 1945. Episodi sanguinari e feroci ce n'erano stati a bizzeffe nei 113 anni precedenti di occupazione ma fu in quell'occasione che i francesi si dimostrarono tutti nemici, e dimostrarono che non avevano bisogno di ordini militari per commettere atti criminali contro la popolazione civile e che questi atti non erano il frutto di un momento o di una giornata di follia individuale e collettiva. I fatti di Costantina furono un pogrom metodicamente organizzato che durò sette settimane, cui partecipò in massa la popolazione francese, con il beneplacito e il supporto d'informazioni, armi e truppe delle autorità civili e militari, con la piena copertura delle stesse, con la messa a disposizione di

nuove e vecchie strutture preventive da cui migliaia di prigionieri cui non era mossa alcuna accusa specifica furono estratti senza processo per essere giustiziati. Il caso più noto, su cui torneremo, è l'uccisione di 45 scout che furono giustiziati senza processo dopo essere stati trattenuti nelle prigioni dello stato francese. Si fece un gran parlare all'epoca della tattica di terrorismo antifrancese indiscriminato che in fasi diverse fu adottata dal FLN, ad esempio durante la battaglia di Algeri nel 1957; i massacri indiscriminati come quelli di Setif, Guelma e Kherrata giustificavano una reazione altrettanto indiscriminata.

Nel novembre 1942, al momento dello sbarco degli americani in Normandia, il governo francese in Nord Africa, abbandonò Vichy e passò con gli americani. A seguito di quella scelta 168.000 francesi dell'Africa del Nord furono mobilitati⁷ insieme a 150.000 musulmani che venivano richiamati per la prima volta. Non tutti avrebbero ottenuto la cittadinanza francese: solo quelli che avessero ottenuto decorazioni militari. In totale – insieme a laureati e diplomati e ad altri algerini “distinti” o *evoulés* – ottennero 62.000 persone su sette milioni e passa.

Per l'8 maggio 1945 in diverse cittadine della regione di Costantina erano previste manifestazioni. Governative o filogovernative per festeggiare la fine della guerra, nazionaliste contestualmente alle prime, autorizzate a condizione che non avessero carattere politico e dunque senza bandiere o simboli che riflettessero l'identità dei partecipanti, ma solo bandiere francesi. Il movimento indipendentista algerino contava su un partito, il PPA⁸ fondato nel 1937 da Messali Hadj, in quei giorni detenuto e l'AML (*Amis du Manifeste et de la Liberté*) di Ferhat Abbas. A Guelma, il 14 aprile 1945 era stata creata una milizia armata illegale distribuendo armi ai 176 coloni miliziani. La situazione era abbastanza tesa in tutto il paese dopo che il PPA aveva organizzato manifestazioni del 1° maggio dove per la prima volta si erano viste bandiere algerine. C'erano stati morti causati dalla polizia a Algeri e a Orano. I francesi d'Algeria volevano credere che i nazionalisti algerini fossero pilotati dai fascisti italiani, nonostante che prima della guerra – e a differenza di loro – Messali Hadj avesse sostenuto il Fronte Popolare e la Repubblica Spagnola.

⁷ Su un totale di 1.078.000 francesi d'Algeria.

⁸ Il PPA aveva una sezione a Guelma (*Parti du Peuple Algérien*).

A Setif, l'8 maggio, sfilò una manifestazione nazionalista, fisicamente separata da quella ufficiale. Erano circa 10.000 persone, cantavano *Min Diibalina* (Dalle nostre montagne) e scandivano *Libérez Messali; A bas le colonialisme*. Alle 8:45 spuntarono dei cartelli *Viva l'Algeria libera e indipendente* e in testa alla manifestazione il capo scout Aïssa Cheraga sventolò la bandiera algerina. Il commissario Olivieri tentò di impadronirsene, ma finì a terra. Qualche europeo si gettò sulla folla. Partirono dei colpi di arma da fuoco. Bouzid Saal di 26 anni, prese in mano la bandiera ma fu abbattuto da un poliziotto. I colpi provocarono il panico, e la folla s'imbestialì al grido di *Tuons les Européens*. In qualche ora ne furono uccisi 28 e feriti 48, contro 40 e 80 tra gli "indigeni". Albert Denier, segretario del Partito Comunista locale ebbe le due mani amputate da un'acchetta, ma secondo Le Maitron, giornale locale, l'amputazione potrebbe essere stata la sbrigativa terapia di un chirurgo militare sotto i cui ferri ebbe la sfortuna di capitare. Al grido di Jihad i disordini si diffusero nei villaggi circostanti. Alcune fattorie furono assalite e gli abitanti assassinati.

A Guelma la manifestazione cominciò alle 16:00, piuttosto ordinata. Alle 18:30 la manifestazione arrivava in pieno quartiere europeo dove stavano per concludersi le cerimonie per l'8 maggio. Gli europei si spaventarono. In piazza c'era il sottoprefetto André Achiary (sottoprefetto, resistente, anticomunista, sciovinista e razzista) con 8 poliziotti e 10 gendarmi: con lui qualche notevole bianco. Ordinò alla folla di disperdersi, ma il corteo continuava ad avanzare. La polizia sparò, uccidendo il segretario dell'AML e ferendo altri 6 musulmani. Dalle case si sparava sui manifestanti. Molti i feriti. I manifestanti furono cacciati fuori dalla città dove si eressero barricate (con parola d'ordine). Si ordinò il coprifuoco e Achiary ordinò l'arresto di tutti i dirigenti del PPA e dell'AML prelevandoli a casa. Le case furono saccheggiate, loro torturati. Le tre compagnie di Tirailleurs Senegalais in formazione a Guelma furono disarmate e la truppa consegnata in caserma. Nei dintorni cominciava la caccia all'arabo, mentre Achiary ufficializzava una milizia di civili bianchi. Nei dintorni di Guelma 11 europei cadevano sotto la rappresaglia musulmana.

A Kherrata l'8 maggio non ci furono manifestazioni nazionaliste, ma il 9 l'esercito sparò sulla popolazione musulmana appoggiato dai cannoni

della nave Duguay-Trouin. Alle 22:00 arrivò la Legione straniera e cominciò una carneficina che durò fino al 25 maggio. Centinaia di persone furono fucilate e gettate vive o morte nelle foibe. Nei giorni seguenti furono uccisi degli europei a Kherrata, Amoucha; Chevreul, Périgotville e Sillégue. Tutti delitti di folla. Per rappresaglia l'esercito francese uccise 47 cittadini algerini di Amoucha. Le navi Duguay-Trouin e Le Triomphant spararono centinaia di colpi sulle campagne intorno a Setif. L'aviazione bombardò e rase al suolo parecchi agglomerati, mentre facevano la loro comparsa le autoblindo. A Guelma si formò una milizia bianca alla quale il sottoprefetto Achiary fece distribuire tutte le armi disponibili: 60 fucili da guerra tolti ai Tirailleurs Senegalais. Non si arrivava più a seppellire i corpi che venivano gettati direttamente nei pozzi.

Il 9 maggio il sottoprefetto istituì un tribunale speciale. Tutti i dirigenti politici e sindacali della CGT, gli insegnanti e gli allievi e i membri delle madrasse furono arrestati. Il 10 maggio, otto dirigenti della AML furono fucilati dalla milizia. Il "tribunale speciale" convalidò. De Gaulle, che all'epoca fungeva da Primo Ministro ordinò l'intervento dell'esercito – con un telegramma dell'11 maggio – agli ordini del generale Duval, che aveva a disposizione 2.000 uomini: Legione straniera, Tabor marocchini che erano a Orano in attesa di essere smobilitati e che protestarono, una compagnia di Tirailleurs Senegalais pure di stanza a Orano, degli Spahis tunisini e dei Tirailleurs Algériens.

L'11 maggio fu fucilato davanti al suo albergo il proprietario del Grand Hotel di Guelma. Il 12 i fratelli Seridi, uno dei quali era tesoriere aggiunto dell'AML. In occasione di quell'esecuzione il prefetto dichiarò alla milizia «io vi coprirò comunque, per quante idiozie facciate». Il 15 maggio furono fucilati i 45 scout del gruppo Enoudjoun. Il 17 furono fucilati i fratelli Hafid e Zohra Reggui. I morti erano talmente numerosi che restò attivo per settimane un forno crematorio, diventato tristemente celebre: era il forno Lavie di 3 metri di altezza e 7 di larghezza. Si utilizzavano anche i forni a calce della stessa ditta Lavie. I massacri si arrestarono solo il 25 giugno quando il ministro dell'interno Adrien Tixier arrivò a Guelma. Ci sono voluti sessant'anni perché l'ambasciatore francese ad Algeri descrivesse questi avvenimenti come tragedia inescusabile.

2.3. Vigilia della guerra di Algeria

Gli anni immediatamente precedenti l'inizio della guerra furono agitati, ma non lasciavano prevedere lo sviluppo che poi si ebbe. Al centro del Movimento Nazionalista c'era sempre Messali, lo Zaid, ma la prigione e gli arresti domiciliari gli impedivano di esercitare il ruolo effettivo di leader del partito. Probabilmente la sua figura estroversa, che amava le platee numerose e delegava ad altri la ben più noiosa conduzione quotidiana del partito aggiungevano anche questi fattori a un distacco che tendeva ad allargarsi tra lui e la nomenclatura del partito: funzionari, eletti e quelli che lui in genere chiamava burocrazia e da cui si separerà con un taglio netto dando il via alla disgregazione di quello stesso partito, il PPA, che lui aveva fondato nel 1937.

Nel 1950 a seguito di circostanze fortuite la polizia francese scoprì che a fare una grossa rapina alle Poste di Orano erano stati i membri del Servizio d'ordine del Partito indipendentista: il PPA-MTLD⁹. Tra di loro anche Ben Bella che sarebbe più tardi diventato il capo del Fronte di Liberazione Nazionale. Dopo che la polizia ebbe arrestato una buona metà dei dirigenti del partito, costringendo gli altri alla clandestinità o, come Ben Bella, a rifugiarsi all'estero, il Comitato Centrale decise di sciogliere la sua organizzazione armata (OS, Organisation Secrète): in sostanza di eliminare dal gioco politico quanti premevano per dare inizio alla lotta armata e viceversa muoversi su un obiettivo non più di indipendenza, ma di generica autonomia. La corrente elettoralista del partito arrivò ad allearsi con i partiti francesi moderatamente progressisti, come quello del sindaco di Algeri, Chevalier. Quando Messali si oppose tutti gli oppositori del Comitato Centrale furono esclusi dal successivo Congresso del 1953, tanto gli attivisti in carcere che quelli liberi ma in clandestinità, sia i messalisti. Dal congresso uscirono un comitato centrale e un ufficio politico tutti centralisti ed elettoralisti. Messali allora fece appello ai sostenitori e alla base del partito contro i burocrati ed ebbe un tale sostegno che il Comitato Centrale, pur senza sciogliersi, consegnò ai messalisti le chiavi del partito (fisicamente le sedi e tutti i posti di direzione locale e organizzativa): ma non i soldi. I messalisti indissero un nuovo congresso

⁹ Parti du peuple algérien – Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques.

nel 1954 che a sua volta escluse dal nuovo Comitato Centrale tutti gli avversari, che a loro volta fecero una scissione. Nel frattempo gli attivisti di OS si erano riorganizzati e al congresso dei messalisti appoggiarono imprevedibilmente i centralisti. Subito dopo si misero in proprio e in una data incerta che potrebbe essere il 26 maggio 1954 si riunì ad Algeri una conferenza con 22 partecipanti che decise di dare il via alla lotta armata e nominò un comitato esecutivo (che poi diventerà Consiglio della Rivoluzione) di 5 persone, Rabah Bitat, Mostefa Ben Boulaïd, Mourad Didouche, Mohamed Boudiaf e Larbi Ben M'Hidi., cui si aggiunsero successivamente il rappresentante della Kabilia, Krim Belkacem e i tre esuli al Cairo, con Ben Bella. La guerra d'Algeria era cominciata.

3. *La guerra d'Algeria.*

3.1. La Toussaint

L'attacco o meglio la serie di attacchi che segnarono l'inizio della guerra d'Algeria fu deciso in quella riunione clandestina tenuta ad Algeri dal gruppo dei 22 e che fissò il giorno dell'attacco per il 1 novembre 1954: Ognissanti in Italiano e *Toussaint* in francese, la Toussaint rouge. L'attacco in quella fase non poteva essere che amatoriale, nonostante un discreto numero di partecipanti (qualche centinaio di uomini). Colpì i muri esterni di caserme e stazioni di polizia, isolò per un giorno una cittadina della Kabilia e bloccò qualche auto e degli autobus. Fece sette morti, tra cui due giovani insegnanti francesi. Nella memoria collettiva degli algerini quella giornata ha il suo precedente negli avvenimenti di Guelma e Setif, che avevano fatto 102 vittime tra i francesi e almeno cento volte tante tra gli algerini, in una caccia all'arabo condotta dall'esercito, dalla Legione straniera, dalla marina, dall'aviazione, dai CRS e dai civili francesi che centuplicò – come minimo – il numero delle vittime tra gli algerini. La caccia all'arabo avrebbe segnato anche i mesi sanguinosi tra la firma degli accordi di Evian nel marzo 1962 e la proclamazione dell'indipendenza, nel luglio di quell'anno. Fu, in quel secondo caso, per mano dell'OAS, ma alla fine erano gli stessi pied noirs che non accettavano l'esito della guerra.

Nel 1954, all'inizio della guerra di Algeria, era Ministro dell'interno François Mitterrand che reagì all'attacco dislocando in Algeria i CRS e le truppe disponibili. I 60.000 soldati di leva che dovevano essere congedati furono raffermati e lo stesso si fece per i successivi contingenti di leva, per un totale di 180.000 uomini. Il servizio di leva fu allungato a 28 mesi. In totale, nel corso dei successivi otto anni, l'esercito francese impiegò in Algeria oltre 2 milioni di soldati francesi con un contingente sul terreno che, negli ultimi anni di guerra, fu stabilmente di circa mezzo milione di uomini. Al loro fianco combatterono le truppe ausiliarie nelle quali si arruolarono 250.000 algerini (harkis), che costituivano nel 1958-1959 un forza in campo di 60.000 uomini, più del doppio del totale dei mujaheddin combattenti nello stesso periodo nelle diverse regioni del paese.

In Francia vivevano all'epoca da 4 a 500.000 algerini che costituivano un retroterra importante per l'FLN. Furono chiamati la settima Wilaya o fronte di combattimento e costituivano la fonte maggiore di risorse economiche, ma questo risultato fu ottenuto dal FLN solo dopo che il FLN ebbe sconfitto gli acerrimi nemici del partito messalista. E infatti sebbene i fondatori dell'FLN fossero tutti di provenienza dal PPA-MTLD (Partito del Popolo Algerino-Movimento per il Trionfo delle Libertà Democratiche) e in particolare dalla sua organizzazione clandestina armata OS, lo scontro intestino più duro, sia in Francia che in Algeria, avvenne proprio con quel partito, che era cresciuto nel contesto della sinistra francese, tra socialisti e comunisti.

3.2. Dopo la Toussaint. L'insurrezione di Costantina del 20 agosto 1955

Il secondo atto della guerra di Algeria fu l'insurrezione di massa delle regioni di Costantina del 20 agosto 1955, promossa dal FLN della Wilaya di Costantina e guidata dai soldati dell'ALN armati e in divisa. Fu una rottura di tutti i ponti e di tutti i tabù: il passo da cui non si poteva più tornare indietro anche perché era preventivamente chiaro che la repressione sarà terribile e la danno per scontata sia i dirigenti che le masse che partecipano numerose all'insurrezione. Qualcosa che somiglia molto

all'azione di Hamas del 7 ottobre 2023. Fu abbattuto il tabù che gli europei si colpiscono solo se armati: da quel momento tutti gli europei, donne e bambini compresi, diventavano un bersaglio. Tutti gli europei erano nemici, tutti gli algerini erano nemici degli europei. Se ne resero conto sia quegli algerini moderati che ancora in primavera flirtavano con Soustelle il nuovo governatore d'Algeria nominato all'inizio dell'anno sia Ferhat Abbas, il partito degli Ulema e i Centralisti che dopo il 20 agosto rono radicalizzandosi a fianco o nelle file del FLN e persino quei messalisti che dalla Francia rientravano in Algeria per unirsi alla lotta armata, pensando che fosse promossa e guidata dal loro partito. Caddero le fumose e vaghe promesse riformatrici di Soustelle che si schierò in tutto e per tutto dalla parte della repressione. Aumentò il sostegno del popolo algerino al FLN e aumentò la credibilità internazionale del FLN ormai riconosciuto come unico rappresentante del popolo algerino, che come tale parteciperà alla Conferenza di Bandung e avrà un posto di osservatore all'Assemblea delle Nazioni Unite, mentre la Francia *era* sempre più isolata. Il gruppo dirigente all'estero si dimostrò un gruppo di alto livello anche se non tutti erano d'accordo con la predilezione che Nasser mostrava per Ben Bella, esule al Cairo, a scapito degli altri. Eppure la situazione non era così rosea nei mesi successivi al giorno J della Toussaint e il radicale cambiamento di rotta, così importante, venne dalla testa di un solo uomo che non era e non sarà mai il capo del FLN: era semplicemente il capo della Wilaya di Costantina, che con la sua iniziativa riuscirà tra l'altro ad attirare su di sé la pressione delle forze francesi, distogliendole dall'Algerois e dai Monti Aurés, dove la Resistenza era in difficoltà.

Il comandante del Nord Costantinois era Youssef Zighoud, che aveva preso il posto di Didouche, caduto in combattimento. Con i suoi uomini e con Didouche medesimo aveva mangiato lumache e poco altro per mesi e mesi dopo la Toussaint. Zighoud si rendeva conto che la situazione era tutt'altro che favorevole. La reazione dei francesi era stata massiccia, violenta e sanguinosa: le esecuzioni extragiudiziali sul posto, la tortura come metodo, le deportazioni di massa e individuali, le punizioni collettive. Ma non è l'unico elemento di debolezza. I contatti tra i comandanti delle cinque Wilaya che ne hanno uno sono intercettati. La riunione che doveva avere luogo all'inizio del '55 non c'è stata e si farà con quasi un anno di ritardo; lo stesso vale per i contatti con l'esterno, con il piccolo gruppo

che rappresenta l'FLN al Cairo; armi e denari non ne arrivano; l'ALN è totalmente sulla difensiva. Zighoud ha anche avuto sentore che sono in corso colloqui ad Algeri dei moderati con il governatore Soustelle; mentre la popolarità di Messali, fundamentalmente contrario all'insurrezione resta alta soprattutto nelle zone dove la guerriglia sembrerebbe più forte, nel Nord Costantina. La meditazione di Zighoud è solitaria, la proposta viene decisa coi suoi uomini. Per settimane il FLN di Costantina preparava la popolazione a un'insurrezione generale. I contadini andavano convinti a partecipare, a costo di dover garantire un improbabile arrivo in soccorso degli egiziani; a quello scopo le armi, così importanti come simbolo di virilità, vennero tutte sequestrate, con le buone e con le cattive. Alla gente si spiegò, che, con i soldati dell'ALN in prima fila, era arrivato il momento di vendicare senza pietà i martiri dell'8 maggio 1945. Nessun europeo doveva sentirsi al sicuro, a nessuno veniva concessa la grazia¹⁰. E, miracolosamente, il piano funzionò. Il 20 agosto furono decine le manifestazioni di massa, con decine di migliaia di fellagha, di contadini che dai loro villaggi invasero i quartieri degli europei con i loro slogan e la bandiera algerina e alla testa i soldati di ALN, con le loro divise stracciate, ma stirate e pulite come se andassero a una festa. Gli europei spararono e fecero più di mille morti che pagarono con oltre cento delle loro vite.

3.3. Agosto settembre 1956. Congresso della Summam

Il Congresso della Summam fu davvero storico e fu anche l'unico congresso del FLN per tutta la durata della guerra. Cominciò ufficialmente il 20 agosto 1956 nella Valle della Summam, al centro della Kabila, ma era stato preceduto da una lunga e tormentata marcia di avvicinamento al luogo convenuto: di oltre due mesi per gli oranesi e gli algerini e di 15 giorni per la colonna in provenienza dal costantinense. Fu, da questo punto di vista, un successo il fatto che due colonne armate abbastanza consistenti riuscissero a passare attraverso le poderose forze francesi che

¹⁰ Si aggiunga anche il fatto che città e cittadine dove vivono quasi tutti gli europei non sono neanche sfiorati dalla guerriglia, respinta nelle zone periferiche montagnose e poco abitate.

rastrellavano la regione. La maggior parte dei convenuti arrivarono all'inizio di agosto ma l'inizio dei lavori si ebbe solo il 10 supponendo che potessero ancora arrivare i delegati dei Monti Aurés e quelli del Cairo, che viceversa non si fecero vedere. Il primo punto all'ordine del giorno riguardava la consistenza delle forze combattenti regione per regione. La Kabilia di Krim Belkacem aveva cominciato il 1° novembre 1954 con 450 combattenti e disponeva al momento di 3.100 mujahidines e di 7.470 moussebelines. 87.000 erano i militanti del FLN. Insufficiente l'armamento con poco più di 400 fucili da guerra. L'Algerois contava 1.000 combattenti, 2.000 ausiliari e 40.000 membri del FLN. Il suo capo era Amar Ouamrane, che risultava responsabile ad interim del Sahara che contava solo 200 combattenti e 100 ausiliari. Nella zona Costantina del Nord, Zighoud disponeva di 1.669 combattenti e 5.000 ausiliari. Nell'Oranese Ben M'Hidi disponeva di 1.500 combattenti e altrettanti ausiliari, dotati di circa 1.400 armi da guerra. Quasi tutti gli altri partecipanti – a parte il suo promotore - furono critici con l'insurrezione di Costantina del 20 agosto 1955. Insurrezioni di quel tipo di folle disarmate costano troppo care. Ancora più duro il giudizio sulle rappresaglie condotte contro le comunità filofrancesi in particolare il massacro dell'intera popolazione di Soun-Dajen, per mano di Amirache, uno dei vice di Krim Belkacem che aveva sterminato, sgozzandole, etc., etc. più di mille persone. Si propose di destituire Amirache da tutti gli incarichi, ma Belkacem si oppose e alla fine questa ed altri simili efferatezze furono sanzionate con un richiamo verbale e l'impegno a non ripeterle. Allo stesso modo Ouamrane difese il suo luogotenente Ali Khodja, criticato per aver abbattuto una ventina di soldati francesi del contingente, totalmente inesperti. Ma la responsabilità era di chi li aveva mandati di pattuglia in quelle condizioni.

Il secondo punto in discussione fu la piattaforma politica della carta di Summam che resterà valida fino alla fine della guerra. L'obiettivo è l'indipendenza dell'Algeria sotto la guida unica del FLN. Il programma non contemplava la lotta di classe, ma semmai un'attenzione particolare ai contadini poveri, ai *fellagha*, ai braccianti, ai minatori e agli scaricatori; si sollecita anche il sindacato a non privilegiare gli interessi dell'aristocrazia operaia, ferrovieri e dipendenti della funzione pubblica. Il Fronte era, sulla carta, laico e aperto alle minoranze non musulmane, soprattutto agli

oltre 100.000 ebrei di Algeria che non raccoglieranno l'offerta. Nasce un giornale, *Il combattente* (Al Moudjahid). Il Fronte è però conservatore, per non dire reazionario, nei confronti delle donne alle quali assegna un ruolo di "conforto morale" e ancora più violentemente omofobo al punto che uno dei capi regionali della regione montana viene giustiziato poco prima del congresso dai suoi luogotenenti «per atti contro la morale», leggi omosessualità. Si decide di costituire un organo legislativo di 34 persone (17 titolari e 17 supplenti) che si riunirà almeno una volta all'anno (CPRA). È l'organo a cui spetterà decidere sulle eventuali trattative di pace. Entrano a farne parte sia pure a titolo personale, esponenti dei centralisti (Ben Khedda) degli Ulema e dei comunisti. L'organo esecutivo o comando militare è costituito dai capi delle Wilaya.

3.4. Febbraio-ottobre 1957. La battaglia di Algeri

La Battaglia di Algeri fu la dimostrazione che un esercito di venticinquemila uomini nello spazio di nove mesi è in grado di annientare una formazione insurrezionale di circa duecento persone che operano in clandestinità protetti da una popolazione amica di settanta-ottantamila abitanti quale era la popolazione della Casbah di Algeri tra il febbraio e l'ottobre del 1957 quando la battaglia ebbe luogo. La forza francese combattente al comando del generale Massu era costituita dalla Decima Divisione Paracadutisti, da altre unità dell'esercito, dai CRS e da unità di polizia ed ebbe come regola d'ingaggio: nessuna regola; e difatti quando il generale Salan¹¹ fu informato dal governatore generale dell'Algeria, il socialista Lacoste¹², che quella era la regola, commentò: è meglio di quanto ci aspettassimo. La Casbah fu circondata e tutte le uscite e le terrazze furono strettamente controllate da una forza militare che disponeva allo

¹¹ Il comandante in capo dell'Armée d'Algerie e dunque il superiore di Massu.

¹² Lacoste era succeduto al gaullista Soustelle che aveva tenuto l'incarico per circa un anno fino al febbraio 1957, quando il governo repubblicano presieduto dal socialista Guy Mollet (1 febbraio 1956 - 21 maggio 1957 lo aveva sostituito con un funzionario di sua fiducia.

scopo di armi pesanti, elicotteri e veicoli blindati¹³. L'ALN decise di evitare la resistenza aperta. Solo a partire dal mese di maggio i membri della FLN che per mesi erano rimasti chiusi nei loro nascondigli tentarono una controffensiva che durò una paio di settimane e che mirava a colpire individualmente paracadutisti e poliziotti che si erano comportati in maniera particolarmente efferata. Quando due paracadutisti francesi furono uccisi in un attentato i commilitoni entrarono in un bagno pubblico e sterminarono tutti i presenti, circa 80 persone. Durante la battaglia furono prelevate dalla casbah circa 20.000 persone, metodicamente sottoposte a tortura nel corso di interrogatori. Oltre 3.000 non fecero più ritorno. I cadaveri, se non le persone ancora vive, furono gettate nel Mediterraneo dagli elicotteri. Diversi furono raccolti sulle spiagge dove li aveva ributtati il mare. La battaglia, che era iniziata con la sfilata della Divisione Paracadutisti sul lungomare di Algeri, si concluse con il martirio di Ali La Pointe il secondo in comando del gruppo insurrezionale, che fu fatto esplodere dai francesi nel suo rifugio dopo che si era rifiutato di arrendersi. Con lui morirono i suoi compagni e altri diciassette persone delle case vicine.

L'FLN e le organizzazioni sindacali dei lavoratori e dei commercianti avevano proclamato in maniera piuttosto avventuristica uno sciopero insurrezionale di otto giorni per i primi otto giorni di febbraio del 1957. Nonostante che i paracadutisti fossero già schierati, il primo giorno l'adesione algerina allo sciopero fu totale, dentro e fuori la Casbah. Rimasero chiusi tutti gli esercizi commerciali e nessun lavoratore si presentò al lavoro, a partire da quelli della funzione pubblica: impiegati, postini, conducenti di tram. Su trentacinquemila scolari algerini, solo settanta si presentarono a scuola per ammissione dello stesso Salan. Nei giorni successivi i paracadutisti s'incaricarono di riaprire i negozi a forza, obbligando a farlo i proprietari o gli esercenti prelevati a casa. Se non li trovavano, i negozi venivano aperti a mitragliate o a cannonate e saccheggianti. Gli scioperanti, rintracciati mediante liste formate dai datori di lavoro pubblici e privati, venivano accompagnati al lavoro a bastonate, quando non

¹³ Fu imposto il coprifuoco; eseguiti sistematicamente controlli stradali e perquisizioni di tutte le abitazioni, con registrazione di tutti gli abitanti. Tutti dovevano avere uno speciale lasciapassare.

«prelevati per interrogatori». Il responsabile più alto in grado della tortura, colonnello Aouissou, rientrò in Francia per sottrarsi alla responsabilità di aver ucciso sotto tortura il matematico francese Maurice Audin, sospettato di collaborare con l'FLN. L'FLN fu indubbiamente sconfitto ma il clamore suscitato dai metodi di Massu e Salan furono tali che una parte minoritaria della popolazione francese dell'Esagono cominciò a prendere coscienza di quanto si stava facendo in suo nome e della soluzione in Algeria discussa in aula all'ONU all'inizio di febbraio 1957 dando per scontato che l'unico legittimo rappresentante del popolo algerino era l'FLN.

Dopo la battaglia l'FLN ricostituì le sue formazioni militari ad Algeri e anche all'interno della Casbah ma non raggiunse mai più la potenza di fuoco raggiunta tra 1956 e 1957. Nel dicembre 1960 la popolazione della Casbah che era stata terrorizzata e martirizzata, riprese la lotta e tutti quanti gli abitanti della Casbah uscirono in massa e si presentarono nei quartieri bianchi, invocando l'indipendenza e inneggiando all'FLN.

3.5. Organizzazione dell'ALN¹⁴

Dopo i primi scontri della Toussaint, i capi delle singole Wilaya si resero conto che non c'era alle spalle alcuna logistica, né c'erano soldi per mantenere i combattenti ormai passati in clandestinità. Non c'erano collegamenti tra le Wilaya. Non c'era servizio d'informazione. Non c'era collegamento con l'esterno del paese. Non c'era una stampa o propaganda degna di questo nome. Se c'era la disponibilità dei contadini a sostenere i ribelli, bisognava comunque pagarli per il loro aiuto perché erano talmente poveri che se davano da mangiare ai feddayn non mangiavano più loro né le loro famiglie. Ad Algeri (Wilaya IV) erano state attaccate senza successo due caserme, una da Ouamrane e Souidani, l'altra da Bitat e Bouchaib. Ouamrane era venuto di rinforzo della Kabilia con i suoi uomini e in Kabilia rientrarono a piedi, in piccoli gruppi. Ad Algeri città, la rete messa in piedi da Bouadjadi fu smantellata dai francesi a partire dal 5 novembre; restava a piede libero solo il capo Rabah Bitat che si rifugiò

¹⁴ Cfr. KELLEY 1967.

da solo sulle montagne. Rientrato ad Algeri, fu catturato a metà marzo¹⁵; i due passeranno tutta la guerra in prigione. Lo sostituì per *la città* di Algeri Abane Rabdane, militante nazionalista di 35 anni, che solo in febbraio aveva lasciato le carceri francesi. Diventerà la figura di maggior spicco dell'ALN. L'intero territorio algerino fu diviso in sei Wilaya o regioni: *L'Algerois (Wilaya IV)*, *La Cabilia (Wilaya III)*, *I Monti Aurés (Wilaya I)*, *Le Nord Costantinois, (Wilaya II)*, *Oranie, (Wilaya V)*, *Il Sahara (Wilaya VI)*.

Il capo della Cabilia fu fin dall'inizio Krim Belkasem, già messalista convinto, in una regione che restava per la maggior parte tale. Il suo vice, sergente Ouamrane passò alla direzione della Wilaya di Algeri. Dietro Krim emersero tre capi capaci: Mohammed Saïd, alias Si Nacer; Slimane Déhilés, che col nome di colonnello Sadek passerà a dirigere la Wilaya IV (Algeri); e Amirouche (Aït Hamouda) destinato a diventare il più celebre dei tre.

È sui Monti Aurés ((Wilaya I) che l'inizio della guerra fu più spettacolare. Si tratta della Wilaya I. Ben Boulaïd era il capo riconosciuto dell'ALN nella regione. Fu catturato mentre cercava di passare il confine con la Tunisia. Per capire con chi avesse a che fare (i francesi non avevano idea di cosa fosse l'FLNN), Soustelle, il nuovo governatore dell'Algeria, lo fece parlare col suo fido collaboratore Vincent Castel, il quale parlava sia l'arabo che lo chaousa. Dopo la cattura di Ben Boulaïd, il comando era passato al vice venticinquenne *Bachir Chahani*.

Nel Nord Costantinois (Wilaya II) il comandante al momento della Toussaint era Didouche Mouradi che fu ucciso in combattimento poco dopo a metà gennaio 1955. Prese il suo posto Youssef Zighoud che scelse come vice Bentobbal. Sono loro gli uomini che parteciparono al Congresso della Summam il 20 agosto 1956, in quello che fu definito il maggior successo politico di Aban Ramdane, quando si stabilì che i politici comandavano sui militari, l'interno sull'esterno.

La Wilaya di Orano (Wilaya V) che alla Toussaint era giunta impreparata nei due anni successivi – anche grazie alla contiguità col Marocco e con le enclavi spagnole attraverso cui si riforniva di armi, aveva fatto passi in avanti. il leader è Larbi Ben M'Hidi che nel nuovo organigramma diventerà il capo dell'ALN.

¹⁵ DE ROCHEBRUNE — STORA 2011, p. 216.

Nel 1957, quando l'ALN raggiunse il massimo dei suoi effettivi in Algeria, il *Petit Matin*, organo del partito tunisino dell'indipendenza, il Neo-destur attribuiva all'ALN una forza totale di 42.000 uomini¹⁶.

Tunisia e base dell'Est	8.000
Wilaya 1 – Aurés	5.000
Wilaya 2 – Costantinois	5.000
Wilaya 3 – Kabilie	8.000
Wilaya 4 – Algerois	7.500
Wilaya 5 – Oranie	8.500
	Totale 42.000

L'esercito delle frontiere, dislocato in Tunisia e in Marocco, raggiunse una forza massima di 20.000-25.000 uomini. Il grado più alto dell'ALN era quello di colonello al comando di un reggimento che corrispondeva alle forze stanziate in una Wilaya. Al di sotto c'era il battaglione comandato da un maggiore o da un capitano; la compagnia era comandata da un tenente; il plotone di 25 uomini era comandato da un sergente maggiore e la squadra comandata da un sergente. A ciascun reparto comandato da un ufficiale era affiancato un commissario politico responsabile verso l'FLN. L'organizzazione ALN era affiancata e largamente sostenuta dall'organizzazione civile OPA (*Organization Politique e Administrative*) una vera e propria gerarchia parallela di tipo sia verticale che orizzontale che dettava le regole in ogni settore (sindacato, commercio, scuola e in tutte le attività di vitale importanza). Si sostituiva all'amministrazione francese dove quella non c'era, l'affiancava e le condizionava dove c'era. Era in grado, per esempio, di imporre uno sciopero del tabacco in una determinata zona, sicura che la popolazione algerina l'avrebbe seguita, fumatori compresi. Il suo compito primario era quello di realizzare la raccolta fondi per sostenere l'ALN, i detenuti e le loro famiglie, le famiglie dei morti e un apparato di funzionari che diventava sempre più vasto e costoso anche se è proprio da lì che venivano i maggiori successi e da lì arrivò la vittoria, come capì il generale De Gaulle e non capirono i suoi generali. Nella primavera del 1958 si può dire che l'esercito francese fosse riuscito a tagliare i collegamenti tra l'ALN dell'interno e le sue basi in

¹⁶ Rielaborato da BROMBERGER 1958, p. 249

Tunisia e Marocco dove stazionava l'Armata delle Frontiere e questo grazie alle barriere Morice e Challe che si potevano dire completate alla vigilia del colpo di stato del maggio 1958 che riportò al potere De Gaulle. I francesi ragionarono in questo modo: se l'insurrezione di Setif del 1945 era stata domata a maggiore ragione poteva essere domata quella della Toussaint contrastata da forze 100 volte superiori. Se la forza armata francese nel novembre 1954 era di 40-50.000 uomini, nel 1956 metteva in campo 450.000 francesi e 50-60.000 harkis (sul totale di 250.000 che militarono a fianco dei francesi nello svolgimento della guerra).

3.6. La tragica vicenda di Abane Ramdane (1920-1957)

Abane Ramdane non faceva parte né del gruppo dei 22, che nel giugno 1954 aveva deciso di passare alla lotta armata; né del gruppo dei sei – i cosiddetti *capi storici* che il 1° novembre 1954 avevano preso la guida dei reparti combattenti. Il motivo era molto semplice: a quella data era detenuto in un carcere francese da cui sarebbe uscito solo all'inizio del 1956. Dopo la scarcerazione s'impose come un capace capo militare, prendendo la direzione della lotta armata ad Algeri. Contestualmente, aiutato dal segretario del Partito comunista algerino, elaborò quei documenti articolati e complessi che sarebbero stati messi in discussione e poi in votazione nel Congresso della Sallum (agosto-settembre 1956). Il Congresso, da cui furono accortamente tenuti fuori i dirigenti "dell'esterno" che Abane sapeva contrari al suo progetto, stabilì alcuni principi e criteri fondamentali. Tra i principi che fecero molto discutere c'era il mancato riferimento all'Islam, lamentato in particolare da Ben Bella nella sua lettera di protesta e di dissenso per non essere stato invitato al Congresso. I principi di alto significato politico si potevano riassumere così: l'interno comanda sull'esterno, la politica sui militari. I sei capi storici erano *Mustafà Ben Boulaïd, Rabah Bitat, Mourad Didouche, Mohamed Boudiaf, Larbi Ben M'Hidi e Krim Belkacem*. Due anni dopo, quando fu creata la struttura di comando militare, il CCE (Comitato esecutivo e di Coordinamento) aveva la seguente composizione: *Abane Ramdane; Benyoucef Benkhedda; Saâd Dahlab e dei capi storici, Larbi Ben M'Hidi e Krim Belkacem*. Un anno dopo al Cairo la nuova composizione era la seguente:

Krim Belkacem, Abdelhafid Boussouf, Lakhdar Bentobbal, Amar Ouamrane, Mahmoud Chérif, Lamine Debaghine, Ferhat Abbas, Abdelhamid Mehri, Abane Ramdane. Contestualmente veniva costituito il CNRA (Conseil national de la Révolution algérienne), il parlamento della rivoluzione con 34 membri di cui 17 effettivi e 17 supplenti.

Leader del FLN nella sua prima fase, la sua primazia cominciò a decadere con la battaglia di Algeri (febbraio-ottobre 1957) il cui esito negativo fu attribuito in gran parte alla sua insistenza nell'imporre alla Casbah uno sciopero politico di otto giorni proprio mentre Massu e la sua 10^a Divisione di Paracadutisti si vedevano affidare i pieni poteri su Algeri e la Casbah. Scampato fortunatamente alla battaglia di Algeri riparò in Tunisia, dopo aver perso però il suo più leale alleato, il colonnello della Wilaya oranese Larbi Ben M'Hidi. Per quanto fosse sicuramente la testa politica più fine della rivoluzione algerina non riuscì ad evitare di finire isolato e messo in minoranza tanto nel CEC che nel CNRA. Quando fu formato il primo governo provvisorio (GPRA), nell'agosto 1957, ottenne un incarico marginale e di scarso rilievo. Convinto a lasciare il Cairo per incontrare il re del Marocco che voleva risolvere con i maggiori dirigenti dell'FLN alcune divergenze fu, a quanto pare, strangolato poco dopo lo sbarco dall'aereo a Tetuan. L'architettura politica da lui disegnata si dimostrò fragile, tanto è vero che nel 1958 il Governo Provvisorio si dichiarò non in grado di operare e chiese ai comandanti militari di trovare una soluzione. I comandanti militari (sei dell'interno più i 39 dell'esterno, più Boumédiène) si riunirono a Tunisi e nominarono un nuovo CNRV, che poi nominò il nuovo governo. Un percorso esattamente opposto a quello disegnato da Ramdane: i politici comandano sui militari.

3.7. I francesi in Algeria

Con la legge parlamentare del 22 marzo 1953, il potere in Algeria era passato ai militari (concessione dei poteri di emergenza, approvata dall'assemblea nazionale con 379 voti contro 219). Nel 1955 il Presidente del Consiglio dei Ministri Mendès France, alla testa di un governo di centro sinistra nominò Governatore generale d'Algeria Jacques Soustelle, gaullista convinto, che sarebbe poi passato all'OAS. Gli succedette nel

gennaio 1956 il socialista Robert Lacoste, nominato governatore d'Algeria dal nuovo Primo Ministro, il radicale vicino alla destra Edgar Faure, che governava con un Parlamento dove i comunisti, con 150 deputati, erano il primo partito. Quando l'apparato ribelle penetrava in zone come i Monti Aurés e la Kabilia spesso si trovava a colmare un vuoto amministrativo.

Vi erano pochi coloni francesi sulle montagne e l'FLN riportò la giustizia contro le prepotenze dei capi locali, i cosiddetti *caïd*. L'esercito fu chiamato a collaborare con l'apparato amministrativo civile e dove necessario a sostituirlo. Ciò fu fatto essenzialmente attraverso 1.200 ufficiali della riserva¹⁷ organizzati nelle SAS (*Sections Administrative Speciales*) in base a un decreto del 26 settembre 1955 del governatore generale Soustelle che istituiva un "Servizio degli Affari Algerini". Il compito generale delle SAS era ristabilire i contatti con la popolazione: compito difficile se doveva coniugarsi con la tortura e la deportazione dei contadini come pratiche di massa e soprattutto con l'accanito odio reciproco che divideva le due comunità. Le SAS erano una riedizione degli Uffici Arabi attraverso i quali il generale Bugeaud aveva governato gli algerini negli anni '40 del XIX secolo. L'esercito in Algeria era organizzato in un'entità territoriale nota come X Distretto articolato in 3 regioni, Orano, Algeri e Costantina oltre ai comandi per il Sahara, per la marina e per l'aviazione. Al disotto le suddivisioni territoriali militari ricalcavano grosso modo quelli civili. Al vertice della piramide stava il comando militare e il suo comandante superiore.

Al comando delle truppe francesi all'inizio della guerra c'era il generale Paul Chèrrière, poi rimpiazzato dal Generale della Legione Henri Lorillot (1955-1956) cui succede generale Salan (*Commandant supérieur Interarmées de l'Algérie* dal 1 dicembre 1956 all'11 dicembre 1958) rimpiazzato dal generale Challe (dicembre 1958-aprile 1960). Dopo il generale Challe la Decima Regione militare (Algeria) ebbe al comando in successione i generali: Jean Crépin, Fernand Gambiez, Charles Ailleret, Michel Fourquet, Michel Brebisson.

¹⁷ In possesso di conoscenze tecniche e che conoscevano l'arabo.

Generale Salan	dal 1 dicembre 1956	all'11 dicembre 1958, comandante superiore
Generale Challe	dal dicembre 1958	all'aprile 1960, comandante in capo
Generale Crepin	dall'aprile 1960	al marzo 1961, comandante in capo
Generale Fourquet	1962,	comandante superiore

Al vertice della gerarchia militare a Parigi c'era il capo di stato maggiore interforze che per il periodo considerato e fino all'inizio 1961 fu il generale Ely. Con il 1959 si può dire che l'operazione *quadrillage* (rastrellamento e distruzione forze nemiche) fosse compiuta: le Katibe erano isolate e l'FLN dovette tornare agli attentati e a piccole schermaglie.

La tragedia della guerra di Algeria, che vide schierati il popolo algerino contro l'esercito francese e i coloni che da 130 anni spadroneggiavano nel paese, scatenò a cascata altre tragiche vicende che videro contrapposti algerini e algerini, francesi e francesi, sia in Algeria che nella metropoli. A partire dal 1956 l'FLN combatté una guerra spietata col movimento autonomista dei messalisti e quegli scontri e attentati fecero almeno diecimila vittime, di cui almeno 4.000 in Francia. Quella guerra nella guerra si poteva considerare conclusa nel 1958 quando Messali consapevole della sua sconfitta e della sua debolezza declinò l'invito di De Gaulle a partecipare ai negoziati di Evian in funzione anti FLN. Pagava lo scotto della sconfitta, ma anche del grave errore politico per non aver preso le distanze dal forte movimento di guerriglia che agiva in suo nome nella Regione del Sahara e il cui capo operava come un tipico signore della guerra, vessando i contadini e soprattutto combattendo ferocemente l'FLN al servizio dei francesi che finirono per eliminarlo loro stessi quando non fu più utile alla loro causa. L'altro conflitto armato intra-algerino fu quello tra FLN e Partito Comunista Algerino che aveva iniziato una propria autonoma guerra di guerriglia dopo la Toussaint. I risultati sul campo furono modesti nonostante i sacrifici personali eroici e il PCA non fu in grado di resistere alle pressioni minacciose dell'FLN e i suoi membri furono costretti a integrarsi nell'ALN individualmente mentre al Partito Comunista Algerino veniva vietata qualsiasi azione di propaganda politica. Il Partito fu poi sciolto e dichiarato illegale subito dopo l'indipendenza. Algerini erano anche tutti coloro che misero la divisa

francese e furono truppe ausiliarie dell'Armée. La gente li chiamava harkis, anche se harkis erano solo le milizie "volontarie" che si costituivano nei villaggi che avevano fatto o erano stati costretti a fare giuramento di fedeltà ai francesi, ma potevano essere anche poliziotti, gendarmi, collaborazionisti dei DOP, dei DST (*Direction de surveillance de territoire*), e SLNA (*Service des liaisons Nord-Africaines*) o nelle SAS: in particolare i GMPR, *Groupes Mobiles de la Police Rurale*, i *Maghazni*, unità suppletive create nel 1955; le Unità Territoriali create nel maggio 1956 e diventate UR, *Unités de reserve* nel 1960, *le forze K*, *Commandos sud-algeriens* e le *FAFM*, *Force auxiliaire franco-musulmane*. Si calcola che nel corso della guerra furono 260.000 gli algerini che fecero quella scelta. Ebbero perdite molto elevate, equivalenti a quelle dell'ALN: circa centocinquantamila su 260.000 effettivi, più o meno quanti i caduti nelle file dell'ALN. Poi ci furono le purghe su piccola e larga scala compiute all'interno dell'FLN medesimo, essendo quelle condotte in Cabilia contro la pretesa cospirazione dei Blu (*la bleuïte*), forse la più estesa e la meno giustificata. Né c'era pietà o tolleranza per chi fosse sospettato di essere spia dei francesi tenendo conto che l'FLN proibiva qualsiasi attività nell'amministrazione francese e il divieto valeva anche per i semplici impiegati, per non dire di sindaci, amministratori, medici, farmacisti.

Dal 1956 tutti gli studenti delle superiori e dell'università abbandonarono la scuola su direttiva dell'FLN e la maggior parte lo fece di buon grado. Le lotte intestine contrapposero anche i francesi tra di loro; e non solo nel caso dei due putsch (1958 e 1961) quando però europei ed esercito marciavano ancora d'accordo e c'erano scarsi indizi che si sarebbero gli uni agli altri. Così non fu a partire dalla settimana delle barricate del 1960 e, su più larga scala, dopo la nascita dell'OAS che solo nel 1961 fece solo oltre 1.500 vittime. Per non dire delle vittime dei regolamenti di conti interni, ai vertici dell'una e dell'altra parte. Dal lato algerino l'eliminazione che avrebbe fatto più scalpore fu quella di Abane Ramdane, il *deus ex machina* del Congresso della Sallum del 1956, che fu soppresso in Marocco dagli altri dirigenti militari nel dicembre del 1957, ma che era stato dichiarato, nel maggio 1958 "Caduto sul campo dell'onore" mentre la verità sulle cause e i responsabili della sua morte furono note solo nel 1970.

3.8. Legislazione francese e dottrina della guerra rivoluzionaria

La legge quadro del 1956 che modificava la condizione delle colonie fu presentata dal socialista Gaston Defferre come un gesto di pura generosità nei confronti delle popolazioni africane. Come non ci fossero state a spiegarne l'origine la sconfitta francese in Indocina e l'inizio della guerra d'Algeria, nonché le lotte politiche e sindacali che avevano largamente contribuito all'alleggerimento della tutela coloniale. Anche i successi elettorali che aveva conosciuto il RDA – Rassemblement Democratique Africain – malgrado le difficoltà che le autorità francesi regolarmente ad ogni tornata elettorale e malgrado le divisioni interne del partito, avevano contribuito all'acquiescenza francese. La legge quadro del 1956 in realtà non modificò la Costituzione che sarà modificata solo a seguito del referendum del 1959, quando quindici colonie su 16 – fece eccezione la Guinea – accettarono la creazione di una Comunità Francese, ossia di un'indipendenza condizionata. Dal Gabon all'Algeria le cose non cambiarono molto. In Gabon il suffragio universale a doppio collegio prevedeva l'elezione di un deputato ogni 140 bianchi e uno ogni 160.000 negri. In Algeria, il sistema dei due collegi prevedeva che i cittadini francesi bianchi (tecnicamente «470.000 uomini e 58.000 donne di stato civile francese e 58.000 cittadini di stato civile locale - l'11% del collegio - che sono inclusi in virtù della loro professione, delle loro qualifiche, delle loro cariche elettive, delle loro decorazioni civili o militari») eleggessero 60 deputati dell'Assemblea algerina. Gli altri 60 erano eletti da un secondo collegio comprendente 1.400.000 uomini musulmani, mentre il diritto al voto delle donne non divenne effettivo che dopo il 1958. L'Assemblea Algerina era stata stabilita con lo Statuto Algerino del 1947. Le elezioni registrarono brogli e intimidazioni delle autorità francesi a danno dei partiti nazionalisti, la cui maggioranza assoluta fu calpestate. Lo Statuto del 1947 fu abolito nel 1954, a seguito della Toussaint Rouge, che rappresentò, come detto, l'inizio della guerra di Algeria. Alla serie di attentati perpetrati dal FLN seguirono arresti e torture di militanti politici algerini. 42 deputati arabi dell'Assemblea su 60 dimissionarono¹⁸. Il 16 marzo 1956 l'Assemblea Nazionale votò i poteri speciali

¹⁸ In particolare, la polizia infierì sul *PPA-Mouvement pour le triomphe de libertes democratiques* che fu sciolto d'autorità il 5 novembre 1954.

al governo con 455 voti, tra cui i 150 eletti comunisti, autorizzandolo a prendere tutte le misure eccezionali necessarie a ristabilire “l’ordine”. Quel giorno, come ha dichiarato il deputato Noël Namere nel 2001: «Il Parlamento aveva preso la decisione di spogliarsi del suo potere politico e di sottrarsi alle sue responsabilità per attribuirle al governo dell’epoca che le ha conferito di fatto all’Esercito francese». In virtù dei poteri speciali così leggiadramente concessigli il ministro residente Robert Lacoste decretò lo scioglimento dell’Assemblea Algerina nell’aprile 1956. Né la questione fu mai ripresa dalle autorità francesi, fino al momento dell’indipendenza il 3 luglio 1962, quando toccò alle autorità algerine decidere delle istituzioni del loro paese.

A capire il comportamento della Francia e dei francesi durante la guerra d’Algeria, più della legislazione speciale o ordinaria può aiutare la comprensione di ciò che fu la *Doctrine de la guerre revolutionnaire*

Già dal titolo la *Doctrine de la guerre revolutionnaire* scontava un mastodontico equivoco, che cioè la guerra di liberazione di un popolo e la repressione armata di una forza militare straniera siano, dal punto di vista militare, la stessa cosa e le strategie e le tattiche buone per una parte lo siano anche per l’altra. Sicché si chiama rivoluzionario anche ciò che è obiettivamente controrivoluzionario e, giacché si sono letti superficialmente gli scritti di Mao, di Lin Piao e di Giap, si emula la direttiva fondamentale che il rivoluzionario si deve muovere in mezzo al popolo come un pesce nell’acqua. E se lo fa con successo una parte, lo stesso successo arriderà all’altra parte, se fa bene il suo mestiere. Ma il pesce francese che nuota in acque algerine non può sperare di ricevere la stessa accoglienza riservata al pesce algerino. Tanto più se ci tiene a dire che è lì perché gli algerini dimentichino cultura, religione e tradizioni loro proprie e adottino in massa quelle francesi che poi costituiscono il *casus belli* dell’insorgenza. La contraddizione maggiore non è neanche lì, ma piuttosto nel fatto che la guerra psicologica o il programma sociale o di sviluppo, come lo si voglia chiamare, va di pari passo con una politica quanto mai dura contro la medesima popolazione, condotta dal medesimo esercito. I bombardamenti indiscriminati e l’ancora più indiscriminata e fallace *remote warfare*, le deportazioni di massa, le detenzioni di massa, le esecuzioni extragiudiziali, l’impiego su larga scala di agenti provocatori e l’uso mas-

siccio della tortura entrano in palese contraddizione con qualsivoglia tentativo di conquistare i cuori e le menti della popolazione. Questo è quanto è successo in Indocina, prima con i francesi e poi con gli americani e poi sempre su larga scala in Algeria e più recentemente in Afghanistan. La DGR ha avuto un unico caso di successo in Camerun, ma non certo perché avesse conquistato i cuori.

Al fondo della concezione della *guerre révolutionnaire* troviamo la convinzione tipica di tutte le ideologie della guerra fredda, ossia che i popoli in lotta per l'indipendenza nazionale altro non fossero che agenti del comunismo. Lo stesso valeva per gli stati indipendenti che cercavano di affermare la propria sovranità, dall'Iran di Mossadeq al Nicaragua di Arbenz. Se ancora non si erano venduti anima e corpo a Mosca, era la tesi generale, lo avrebbero fatto senz'altro durante il corso della lotta. Tra 1945 e 1989 furono più di settanta i *regime change* imposti dagli americani. A Mao Tze Tung i teorici della guerra rivoluzionaria riconobbero il merito del principio che il controllo delle masse è lo scopo razionale del conflitto. Il rapporto numerico e di forza tra gli eserciti contrapposti non è il fattore decisivo nella *guerre rivoluzionarie*. Quel rapporto fu di 6 a 4 in loro favore in Vietnam dove i francesi persero dopo sette anni; fu di 8 a 1 in Grecia dove vinse la controrivoluzione; e fu di 16 a 1 in Algeria dove i francesi tornarono a perdere. Il colonnello Lacheroy – tra i dottrinari di peso – prevedeva che l'impeto rivoluzionario avrebbero dovuto essere tale per cui le autorità civili lasciassero il passo a quelle militari trasferendo loro le proprie funzioni. I militari debbono essere preparati a questo sapendo che il confronto passa attraverso 5 fasi.

La sorpresa sarà l'elemento tipico della prima fase, con lo scopo di creare un'atmosfera di capillarità, di stupore e di suspense. Lacheroy la descriveva come la fase "pubblicitaria" – cioè propagandistica. La seconda fase sarà dimostrativa, ma con maggior selezione. Le forze dell'ordine saranno costrette a prendere misure impopolari come controllo di polizia, perquisizioni, coprifuoco. Questo determina uno stato di scontento nella popolazione. Al quel punto, i ribelli compiono esemplari rapresaglie e le vittime sono da loro scelte per la loro lealtà e attaccamento alla "Francia". La popolazione sconvolta si rifugia nel silenzio, rifiutando la collaborazione con le forze dell'ordine. Nella terza fase entrano in scena le forze armate ribelli che cominciano ad agire secondo la formula

della guerriglia. Queste azioni devono trasformare i silenti in simpatizzanti e poi in fanatici; mediante minacce o ricatti. La quarta fase o fase di transizione vede la comparsa di forze regolari e comincia la formazione di gerarchie [che nel linguaggio militaresco dell'autore sono le amministrazioni di un proto-stato]: «Alcuni agenti della rivoluzione si specializzano in questioni agrarie, altri nel settore legale, altri ancora nell'organizzazione della gioventù, etc.». Nella quinta e ultima fase compare l'esercito regolare e quello che l'autore, nel suo lessico primitivo, chiama «gerarchie parallele». Questo è quanto il vigoroso colonnello ha imparato dai sette anni trascorsi in Indocina. Il suo sforzo di razionalizzazione, considerata la debolezza degli strumenti intellettuali, è davvero degno di attenzione. Che il lavoro politico, oltre che basarsi sul disagio reale e manifesto delle masse, direttamente riscontrato e guidato attraverso specifiche organizzazioni, preceda qualsiasi intervento di tipo militare o piuttosto, per come la mette lui terrorizzato, è una cosa che neanche gli passa per la testa. E infatti, nel 1954, i francesi furono colti completamente di sorpresa dallo scoppio della guerra di Algeria, nonostante che tutte le fasi della loro occupazione fossero state segnate da scontri armati e resistenze di massa, nonostante che da decenni i movimenti e partiti politici algerini – di massa – non facessero che discutere (pro e contro) di indipendenza, essendo chiaro che l'indipendenza si poteva ottenere solo con le armi, nonostante che fino dal 1949 – cinque anni prima dello scoppio della guerra – il principale partito algerino, il PPP, avesse costituito la propria sezione militare (OS, Organization Speciale). Per concludere, solo un fesso può pensare che basta travestirsi da Mao per essere Mao, senza fare carnevalate. Si aggiunga a questo da parte di spensierati democratico-liberali che tutte le opinioni vanno rispettate allo stesso modo, trascurando che alcune elucubrazioni che si spacciano per opinioni sono semplicemente reati e altri sono travisamenti e falsificazioni della realtà, non opinioni.

3.9. Metodi decisi o tortura?

Nei primi mesi del 1955 il contingente militare francese era già aumentato da 50 a 100.000 uomini e in Algeria si applicavano diffusamente i sistemi che l'esercito e l'amministrazione francese avevano sperimentato e applicato in Indocina nei sette anni precedenti. Questi sistemi non erano né occasionali né artigianali, come conferma la ricca documentazione civile e militare del periodo. Lo stesso Soustelle il 19 maggio in presenza dei quadri del Costantinense disse:¹⁹ «Toute eclosion rebelle nouvelle» (i francesi adorano il linguaggio poetico/militare... Insomma: «Ogni ribellia fioritura deve comportare al più presto da una parte azioni brutali contro le bande ribelli, e dall'altra sanzioni contro i complici in virtù della responsabilità collettiva»²⁰).

Le testimonianze algerine e degli stessi europei sono unanimi nel confermare che poliziotti e militari non avevano bisogno di sollecitazioni per dare sfogo alla brutalità. E, continuava Soustelle, la più alta autorità francese in Algeria: «Qualsiasi ribelle preso con le armi in mano deve essere ucciso». Questo riconosceva a militari e poliziotti diritto di morte su una popolazione che notoriamente, come nel meridione d'Italia, concedeva ai contadini poveri il diritto di circolare con un'arma per quanto vecchia e fuori uso. D'altra parte, ogni sospetto che venga ucciso sul posto va ad aggiungersi al numero dei banditi uccisi quel giorno, secondo il famigerato metodo del *body counting* americano in Vietnam: salvo scontrarsi con l'incongruenza che per mille cadaveri "contati" c'erano sì e no 100 armi "contate". La tortura dei prigionieri fu la prassi ed era già in azione lo specialista del ramo, il futuro generale Aussaresses,²¹ che cominciò la sua carriera di capo torturatore a Philippeville (attualmente Skikda) e raggiunse il suo apogeo nel corso della battaglia di Algeri. Già nel marzo 1955 circolava un documento delle autorità francesi che spiegava chiaramente e in dettaglio le pratiche di tortura più correnti: le bastonate, l'immersione, il tubo d'acqua e l'elettricità. L'alto funzionario che compilò il documento spiegava in dettaglio in che cosa consisteva il tubo d'acqua «fino a soffocazione e perdita di coscienza». La responsabilità collettiva

¹⁹ Alla presenza del comandante militare regionale.

²⁰ DE ROCHEBRUNE — STORA 2011, p. 251.

²¹ DE ROCHEBRUNE — STORA 2011, p. 251.

è invece una specie di tortura di massa o punizione collettiva che veniva praticata dovunque si manifestasse un'attività dei ribelli. Se ci sono stati ponti ed altre installazioni distrutti in attentato tocca ai villaggi vicini pagare le riparazioni e provvedervi. E non è necessario che i sospetti abbiano partecipato a quei sabotaggi; è sufficiente si sospetti che ne fossero informati o che dopo gli attentati non avessero prontamente informato le autorità. La politica di responsabilità collettiva unita a quella di deportazione e di internamento di intere collettività – si calcola che verso la fine della guerra metà della popolazione rurale visse in campi di concentramento lontani dalla pur magra terra che i coloni francesi non avevano ritenuto conveniente sottrargli.

3.10. Sulla pacificazione come applicazione della dottrina della guerra rivoluzionaria

Secondo i sostenitori della dottrina della guerra rivoluzionaria la battaglia di Algeri era stata una vera battaglia e, in quanto tale, un trionfo della suddetta dottrina. Non fu l'unico successo ottenuto dall'esercito francese nel corso di quella guerra, considerando anche le imprese meno onorevoli e gloriose. Cosicché in Algeria le deportazioni e le detenzioni di massa si chiamavano «Ridistribuzione della popolazione e rieducazione» e i campi di concentramento «campi di raggruppamento». Su circa quattro milioni di persone della popolazione rurale ne furono deportati più di due milioni ed è un numero di dieci volte superiore ai Tartari deportati dalla Crimea nel 1944: meno di duecentomila. La pratica della redistribuzione in villaggi militari era già stata adottata dai francesi in Indocina; e con molta maggiore larghezza sarà adottata dagli americani in Vietnam. In Algeria fu adottata su larga scala dal 1957 in poi, al punto da divenire un'operazione gigantesca per cui il paese era costellato di villaggi, *douar*, fattorie abbandonate e zone vietate mentre veniva costruita una quantità di villaggi quadrangolari a mo' chi dice di caserma chi di campi di concentramento. Il numero di 2.075.000 persone è quello fornito da Jean Morin per le autorità francesi. I risultati della rieducazione, ammettono le fonti filo colonialiste, furono artificiali e scoraggianti. Nei villaggi di "autodifesa" furono installate circa 1 milione di persone, il che

significa che l'altro milione e più fu semplicemente sfollato dalle proprie case e spinto ad arrangiarsi nelle bidonville delle periferie cittadine. Questi erano i dati a metà 1959. Più specializzati dei villaggi autodifesa erano i campi di concentramento e rieducazione, che erano di tre tipi. I campi dei prigionieri di guerra veri e propri, ma che come tali non venivano riconosciuti, Kelly li chiama «regolari» e dice che su di quelli non c'è nulla da aggiungere, dato che la loro funzione era del tutto ortodossa. Gli altri campi erano distinti in *camps de triage et de transit*, e *camps d'hébergement*. I *camps de triage* erano campi di interrogatorio e dividevano i prigionieri in riducibili, irriducibili e innocenti: questi ultimi venivano rilasciati. Gli irriducibili venivano tenuti sotto stretta sorveglianza e «vincolati nei loro movimenti», qualsiasi cosa voglia dire. L'impressione che si ricava da questa vicenda è che se i nazisti vincono il primo premio per le categorie “sterminio programmato” e “sterminio non programmato”, il governo e l'esercito francese vincono per “tortura programmata di massa” e lo vincono in tutte le specialità: per numero dei sottoposti a tortura, per numero di torturatori, per pubblica esibizione della tortura (a differenza dei torturatori argentini che erano per parte loro molto riservati), per numero di morti sotto tortura e per copertura e impunità dei torturatori a trent'anni dai fatti: nessun militare o civile francese delle molte decine di migliaia che hanno preso parte all'esecuzione di torture è stato incriminato, tanto meno processato o condannato, il che coinvolge pesantemente anche la magistratura che, o non gode di alcuna autonomia istituzionale come corpo dello stato o ha accuratamente evitato, in tutti i suoi componenti, l'iniziativa penale; e coinvolge il Parlamento, in tutte le maggioranze che si sono succedute, che su uno scandalo che ha fatto soffrire centinaia di migliaia di vittime non ha fatto alcun dibattito parlamentare, né ha legiferato, né tanto meno ha nominato una commissione d'indagine parlamentare. Tutto questo in un paese che ama la burocrazia e la precisione delle norme, che poi liquida con apparente disgusto come «*paperasse*». Si pensi ad esempio al vero e proprio contratto che si faceva firmare a chi era stato costretto con la forza, la tortura e le minacce a collaborare con le autorità francesi. Si consideri con attenzione l'ultima frase di quel contratto: «... senza pregiudizio di sanzioni che potranno essere applicate anche ai suoi più stretti familiari»²². A proposito delle

²² KELLY 1967, p. 266.

popolazioni trasferite vuoi nei “villaggi di autodifesa”, vuoi nei campi di raggruppamento come li chiamano i francesi, sempre sensibili alle parole, per evitare la dizione “campi di concentramento”. Poteva trattarsi dello spostamento di centinaia di migliaia di persone (di contadini) anche a centinaia di chilometri da casa (come avvenne per i trecentomila “spostati” nella zona di Blida). Ovviamente veniva a mancare ogni forma di sostentamento; che fosse la terra di lavoro, il piccolo commercio, l’atelier. E il nutrimento non poteva che essere a carico delle autorità sia trattandosi di bilancio civile il budget era ovviamente insufficiente o mancava del tutto ed era sottoalimentazione sempre o fame o carestia. Nei campi di *hébergement*, sempre secondo Kelly, venivano ospitati i cosiddetti riducibili. Secondo Kelly²³ in Algeria vi erano dieci campi del genere, diretti da autorità civile e, al vertice, da un prefetto di prima classe con sede ad Algeri. Tuttavia, anche se il direttore era un civile, il comando spettava a un ufficiale dell’esercito, assistito da un direttore amministrativo e Kelly neanche prova a spiegare la palese contraddizione che lui stesso costruisce nello spazio di due righe. Insieme a loro era previsto un laureato in psicologia e poi dei «supervisori addestrati» ciascuno dei quali aveva in carico (secondo la norma) circa 100 detenuti. E qui il Kelly non sa proprio più come cavarsela perché come dice lui stesso il protocollo di trattamento di questa massa di umiliati, sradicati, torturati, spinti al tradimento dei loro compagni insieme al bastone avrebbe dovuto offrire la carota²⁴. Il giornalista Deon che pubblicò l’indagine sul campo di Mazàgran, e che Kelly definisce «testimone favorevole» senza spiegare a chi e a che cosa, dice che in quelle condizioni il 50% si unì alla causa francese, il 40% rimase neutrale e il 10% tornò con l’FLN. Poi pudicamente l’autore ammette che «si può mettere in dubbio l’attendibilità di tale stima...». La pacificazione oltre alle deportazioni di massa e a tutto il resto prevedeva delle «zone vietate» quelle da cui erano stati allontanati gli abitanti. Nessuno vi poteva tornare, perché l’esercito sparava a vista. Queste zone vietate si moltiplicavano negli Aurès, l’oranesi, la Cabilia e il territorio di Algeri. Da lì l’istituzione di campi di raggruppamento per

²³ KELLY, 1967, p. 229.

²⁴ "Le Monde", 23 gennaio 1958: *L’action psychologique dans les camps d’hébergement*.

la popolazione deportata che i francesi ribattezzarono «rifugiati» contandone ad esempio 200.000 nella sola regione di Costantina alla fine del 1959. Le condizioni sanitarie, l'affollamento, le condizioni di vita in genere erano quelle che ci si può immaginare per strutture improvvisate senza personale e senza risorse (budget!). Presto si riducevano a detta degli stessi francesi, a campi di barboni (clochard). Se i campi di *hébergement* potevano essere iscritti in un piano di ricollocazione sociale, magari fallimentare, non avevano niente di sociale i DOP (*Dispositif Opérationnel de Protection*) che a partire dal luglio 1957 vennero distribuiti a centinaia su tutto il territorio algerino. Erano semplicemente un'evoluzione stensiva dei centri di interrogatorio sperimentati dai para durante la battaglia di Algeri e dai metodi che in quei centri si erano impiegati. In altre parole, si trattava di una diffusione sistematica di centri in cui si incoraggiava l'impiego sistematico delle torture e il ricorso frequente all'eliminazione fisica dei sospetti, particolarmente quando questi non erano più presentabili a causa del trattamento ricevuto. In questi DOP era impiegato largamente personale locale, vuoi con la forza vuoi con l'allettamento di modestissime paghe. In linea di principio «interpreti», gli harkis, come cominciarono ad essere chiamati divennero ben presto assistenti o esecutori di torture e non risulta che mostrassero una particolare compassione per i prigionieri²⁵. Da allora si chiamarono harkis tutti i collaborazionisti sia che fossero impiegati nella polizia rurale sia che fossero i *mokhaznis* collegati alla SAS o i gruppi di difesa dei villaggi allineatisi con i francesi. Il numero di questi ausiliari crebbe a partire dal 1958 e nel 1958 e 1959 quel numero era già largamente superiore a quelli di tutti i combattenti dell'ALN. Erano migliaia a metà 1957. Saranno 260.000 nel corso della guerra.

4. Guerra e politica. Fasi finali

4.1. De Gaulle e gli ultimi assalti francesi

De Gaulle entrò in scena nel 1958 dopo i tumulti di maggio ad Algeri (insurrezione del 13 maggio, la cosiddetta. "fraternizzazione"). Chiamato

²⁵ DE ROCHEBRUNE — STORA, Vol. II, p. 7.

dal presidente Coty a prendere il posto di primo ministro, propose in agosto il referendum con cui fu instaurata la V Repubblica. Di fatto iniziò caute trattative con i dirigenti politici del FLN chiedendo al contempo a Challe di accentuare la pressione sull'ALN (Plan Challe e Operazioni Courroie, Etincelle, Jumelles, Pietre preziose etc, tra il febbraio 1959 e il settembre 1960).

De Gaulle fu nominato primo ministro il 1° giugno 1958 e poi vinse il referendum plebiscitario che segnò il passaggio dalla IV alla V Repubblica. Al comando dell'Armée in Algeria il generale Challe sostituì il generale Salan e non certo per attenuare l'offensiva militare né i maltrattamenti contro i civili. Challe era generale d'aviazione e diede grande impulso a quell'arma, sia per aumentare la mobilità delle sue truppe che per bombardare le zone abitate, le zone vietate, i distaccamenti dell'ALN. Continuò l'uso massiccio del napalm che fu impiegato in abbondanza e che i francesi consideravano poco più che una specie di benzina incendiaria, anche se quando toccava il suolo sviluppava una temperatura di oltre 1.000 gradi. Il napalm fu escluso dal novero delle armi legittime solo nel 1980 grazie a una convenzione delle Nazioni Unite. Per farlo c'erano volute le foto di Kim Phuc che a nove anni fuggì urlando nuda sulla strada bruciata dal napalm. Il Piano Challe non era un piano particolarmente ingegnoso. Richiedeva una supremazia di uomini di dieci a 1 e una supremazia di mezzi (armi, trasporti) che non rendevano neanche paragonabili le due forze. A questo c'è da aggiungere la deportazione delle popolazioni algerine: nel solo 1959 furono deportati oltre un milione di algerini in aggiunta al milione che erano stati deportati negli anni precedenti; e questo su una popolazione totale – città comprese – di poco più di otto milioni.

L'operazione Challe prese avvio nel febbraio 1959 e fu dichiarata conclusa con successo verso la metà dell'anno seguente. L'obiettivo era quello di annientare per quanto possibile l'ALN e di demolire l'OPA, il sistema amministrativo con cui l'FLN si sostituiva all'amministrazione francese nelle zone rurali. A questo scopo furono triplicate le unità di supporto degli harkis che raggiunsero il numero di circa sessantamila, tre volte i mujahidine combattenti. Come detto, fu dato un forte sviluppo all'impiego dell'aviazione. I confini con il Marocco e la Tunisia furono

assicurati dalle due linee di difesa Morice e Challe, praticamente impenetrabili tanto al passaggio di piccoli gruppi che ai tentativi di sfondamento in massa. Nell'attacco più massiccio alla linea Morice l'ALN lasciò sul terreno più di mille morti senza riuscire a sfondare, anche perché i francesi mantenevano stabilmente su quella linea una forza mobile di 12.000 uomini tra paracadutisti e legionari. Agli harkis spettava il compito di studiare preliminarmente il terreno. L'assalto vero e proprio cominciava una volta completata quella fase preliminare. L'operazione fu condotta Wilaya per Wilaya cominciando dal confine col Marocco e finendo al confine con la Tunisia e oltre.

Il primo assalto venne condotto contro la Wilaya 5 dell'Oranese nel febbraio/marzo 1959 (Operazione Couronne). Il colpo, e soprattutto le sue modalità erano inattesi e furono duri per ALN che in quella Wilaya perse circa la metà delle proprie forze in uomini e armamenti. Pesantemente colpiti furono anche i depositi di materiale e di viveri. L'ALN perse almeno due terzi dei ricetrasmittitori indispensabili su quei terreni e quelle distanze. Si consideri che l'allargamento delle zone proibite e la contestuale deportazione della popolazione rendevano pressoché impossibile la sopravvivenza ai combattenti superstiti e i loro comandanti non potevano distribuire più di due fichi a testa e le munizioni erano ridotte a 3/4 per ogni arma.

In aprile-maggio 1959 l'esercito prese di mira il territorio di Algeri (*Opération Courroie*), con gli stessi metodi usati nell'Oranese. In questo caso l'effetto sorpresa fu minore e le Katibe erano già state divise in unità più piccole, più mobili e meno esposte, ma anche qui l'offensiva fece diminuire del 30/40% le risorse in uomini e materiali della Wilaya che era al comando del colonnello Si M'hamed.

La terza operazione *Étincelle* fu lanciata poco dopo contro i Monti Houdia e procurò all'ALN perdite nell'ordine del 50%. Secondo i nostri autori²⁶ si trattava probabilmente di un diversivo. L'attacco più forte fu il seguente contro la Cabilia – Wilaya 3 – da sempre considerato il punto più forte della resistenza algerina oltretutto era la regione più adatta a quella forma di guerra perché intensamente abitata, ma con un terreno impervio. L'operazione si chiamò *Jumelles*. L'assalto cominciò in luglio, ma già da due mesi il comandante della Wilaya, il colonnello Mohaud Ou

²⁶ Cfr. DE ROCHEBRUNE — STORA.

el Hadj aveva dato istruzioni precise di evitare ogni concentrazione di truppe, dividendo le Katibe e muovendosi con precauzione estrema. La Wilaya 3 se la cavò in effetti meglio della 4 e della 5, visto il potenziale enorme messo in campo dai francesi e tuttavia le perdite furono importanti; secondo Challe almeno un terzo degli effettivi, delle armi e del materiale. Anche l'ex ufficiale francese Ahmed Benderif che con una sessantina di uomini tentava di raggiungere il suo PC nel territorio di Algeri dice che sopravvissero mangiando erba. Mai si erano visti tanti soldati nemici per km².

Nella Wilaya 3 l'operazione durò molto più a lungo che nelle altre: otto mesi da luglio 1959 a febbraio 1960 dopo i primi tre mesi di bombardamenti intensivi. La Wilaya era stata precedentemente indebolita dalle purghe che il colonnello Amirouche aveva condotto spietatamente contro veri o presunti traditori. A partire da novembre 1959 l'esercito francese diede il via all'operazione *Pietre Preziose* nella regione di Costantina, Wilaya 2. Anche lì il comandante Ali Kafi non si fece prendere di sorpresa, tuttavia anche lì il comando francese contò 2.500 combattenti ALN uccisi. Fu solo tra 1960 e 1961 che i francesi attaccarono i Monti Aurés, con l'operazione *Ariège* che diede risultati inferiori alle precedenti. In quel periodo Challe avrà già lasciato l'Algeria. Dire che i francesi vinsero la battaglia sul terreno e la persero diplomaticamente è quanto meno semplicistico in quanto l'FLN e l'ALN rimasero sul campo in tutte le Wilaya e questo fino al cessate il fuoco del marzo 1962. Dovettero rinunciare in quella fase a vere e proprie battaglie come ce n'erano state negli anni precedenti e a privilegiare attentati e imboscate; e c'è anche da domandarsi per quanto tempo i francesi avrebbero potuto moltiplicare i centri di raggruppamento e i centri di tortura DOP dove la CRI contava nel marzo 1962 oltre 2.200.000 detenuti.

4.2. Trattative finali e indipendenza

Nella primavera 1960 l'esercito francese era convinto che la guerra era ormai vinta e restò sbalordito dall'annuncio di De Gaulle che nel gennaio 1961 si sarebbe tenuto un referendum di auto determinazione, a seguito del quale nell'aprile del 1961 i generali Challe, Salan, Zeller e Touchand

tentarono un colpo di stato. Presero il controllo di Algeri, ma non riuscirono ad andare oltre e il generale De Gaulle li sconfisse. Sulla macerie di quella sconfitta un gruppo di estremisti storici (I generali Challe e Salan e i civili Susini, Soustelle) costituì il gruppo terrorista l'OAS che solo nel 1961 fece più di 1.500 morti. L'insubordinazione dei generali era stata preceduta nel gennaio 1960 dalla fallita *settimana delle barricate* di Soustelle e Lagaillarde. Il 7 marzo 1962 si aprì la seconda conferenza di Evian. Il 18 marzo si firmarono gli accordi. Il 1 luglio si tenne il referendum per l'autodeterminazione, il 5 luglio fu proclamata l'indipendenza dell'Algeria e il 9 settembre 1962 l'ALN entra ad Algeri. Nella guerra d'indipendenza algerina morirono un milione circa di algerini (tra cui 150.000 combattenti) a fronte di 8-10.000 civili francesi, di 28.000 soldati francesi e di un numero presunto di 100.000 harkis.

Eventi salienti della guerra d'Algeria

1954, 1° novembre	Toussaint. Inizio della guerra.
1955, 20 agosto	Insurrezione di Costantina.
1956, Agosto-settembre	Congresso dell'FLN nella Valle di Soummam. Creazione del CNRA e del CCE.
1957, Febbraio-ottobre	Battaglia di Algeri.
1957 dicembre	Al Cairo, rimaneggiamenti del CNRA. Assassinio di Abane Ramdane in Marocco.
1958, 13 maggio	Comitato di Salute Pubblica ad Algeri.
1° giugno	Investitura di De Gaulle. Pieni poteri.
8 dicembre	Conferenza dei popoli africani ad Accra.
1959, Marzo	Crisi in seno al GPRA al Cairo.
Luglio	Riunione dei dieci colonnelli a Tunisi.
1959	Il GPRA designa i prigionieri dell'Isola di Aix come negoziatori. De Gaulle rifiuta.
dicembre	Riunione del CNRA a Tripoli: un mese. Capo del governo viene confermato Fehrat Abbas. Capo di stato maggiore dell'ALN: Boumédiène.
1960, 24 gennaio	Inizio della settimana delle barricate.
24 febbraio	Scoperta delle rete Jeanson.
30 aprile	Viaggio di Belkacem Krim a Pechino.

7 ottobre	L'URSS riconosce <i>de facto</i> il GPRA.
19 dicembre	L'ONU riconosce il diritto dell'Algeria all'indipendenza. La Casbah scende ad Algeri.
1961, 8 gennaio	Referendum in Francia sulla politica algerina di De Gaulle. Maggioranza di sì.
Febbraio	Creazione dell'OAS.
17 marzo	Annuncio di colloqui Francia-FLN.
22-25 marzo	Putsch fallito dei generali Challe, Salan, Jouhaud, Zeller che entrano in clandestinità.
20 maggio	Apertura dei negoziati di Evian. Messali rifiuta <i>nuovamente</i> di partecipare.
13 giugno	Sospensione dei negoziati.
21-23 giugno	L'esercito francese attacca Biserta.
5 luglio	Repressione sanguinosa di una manifestazione ad Algeri. Almeno 70 morti europei.
19 luglio	Apertura delle conversazioni di Lugren sospese il 28.
9-28 agosto	Riunione del CNRA a Tripoli.
26 agosto	Ben Khedda succede a Fehrat Abbas alla testa del GPRA.
17 ottobre	Massacro della manifestazione algerina a Parigi.
4 novembre	Arresto di Abdeurahmane Fares, interlocutore privilegiato di De Gaulle.
1962 Febbraio	Si moltiplicano gli attentati dell'OAS in Algeria e in Francia.
8 febbraio	Manifestazione anti OAS in Francia: 9 morti al Metro di Charonne.
10 febbraio	Apertura dei colloqui tra GPRA e governo francese a Rousses.
7 marzo	Apertura della II Conferenza di Evian.
18 marzo	Firma degli accordi di Evian.
19 marzo	Cessate il fuoco.
26 marzo	L'esercito francese spara sui manifestanti europei: 46 morti.
26 giugno	Il Consiglio InterWilaya, composto in gran parte dai comandanti della resistenza interna, domanda la degradazione degli ufficiali di Stato Maggiore.
30 giugno	Il GPRA degrada i membri dello S.M.
1° luglio	Referendum di autodeterminazione in Algeria: 5.975.581 sì; 16.534 no.

5 luglio	Proclamazione dell'indipendenza.
Luglio	Ben Bella annuncia la formazione di un ufficio politico contro il GPRA.
9 settembre	L'ALN di Boumédiène entra ad Algeri.
20 settembre	Elezione di un'Assemblea Costituente.
29 novembre	Il Partito Comunista Algerino viene messo fuori legge.

Riferimenti bibliografici

ALLEG HENRI, 1958

La Question. Les Éditions du Minuit, Paris 2008.

AUSSARES GEN. PAUL, 1976

Algérie 1955-1957. Éditions Stock, Paris.

BRANCHE, RAPHAËLLE, 2016

La torture et l'armée pendant la guerre en Algérie 1954-1962, Gallimard, Paris.

BROMBERGER, SERGE, 1958

Les rebelles algériens, Plon, Paris.

BRYANT, LISA, 2005

Algeria marks WWII Anniversary with call for French Apology, "Voice of America", 9 maggio.

COMMANDANT AZZEDINE, 1976

On nous appelait Fellagha, Éditions Stock, Paris.

COURRIERE, YVES, 1969

La guerre d'Algérie, 4 voll., Fayard, Paris 1968-1971.

DE ROCHEBRUNE, RENAUD — STORA, BENJAMIN, 2011

La guerre d'Algérie vue par les Algériens, vol. I, Denoël, Paris.

DELMAS, CLAUDE, 1960

La guerre révolutionnaire, PUF, Paris.

HARBI, MOHAMMED — STORA, BENJAMIN, 2011

La guerre d'Algérie. Robert Laffont, Paris.

HOGARD, MAGG. JACQUES, 1959

La tentation du communisme, "Revue des forces terrestres", gennaio.

KADRI, AÏSSA – BOUAZIZ MOULA – QUEMENEUR TRAMOR, 2015
La guerre d'Algérie revisitée. Éditions Karthala, Paris.

KELLY, GEORGE A., 1967
Soldati perduti, Sansoni, Milano.

LACHEROY, COL. CHARLES, 1958
La guerre révolutionnaire, in *La défense nationale*, Paris.

LE BON, GUSTAVE, 1895
La psychologie des foules, Alcan, Paris.

MANCERON, GILLES, 1996
D'une rive à l'autre, la guerre d'Algérie de la mémoire à l'histoire. Syros, Paris.
ID., 2012
Mémoire et guerre d'Algérie, "La revue des droits de l'homme", 2.

STERNHELL, ZEEV, 2003
La guerre d'Algérie. Le Monde Éditions, Paris.

STORA, BENJAMIN, 2009
La guerra d'Algeria, il Mulino, Bologna.

TCHAKHOTINE, SERGE, 2015 (1940).
Le viol des foules par la propagande politique, Gallimard, Paris.

Note

Le controversie di una “storia sociale” del lungo Sessantotto italiano*

Alessandro Barile (Università "La Sapienza" di Roma)

Nel secondo Novecento italiano gli anni Settanta occupano un posto di assoluto rilievo storico, per molteplici e ovvie ragioni. Sono gli anni dell’assalto al cielo¹ o del «paese mancato»², a seconda dei giudizi, delle sensibilità, degli obiettivi della ricerca storica che si intreccia con l’impegno civile. Sono anni, dunque, su cui si è scritto tanto. La lotta armata, che di quegli anni ne è un poco l’epitome, ha vissuto le alterne stagioni di una pubblicistica intrisa di attualità, e quindi di passioni ancora brucianti, di ferite non rimarginate nell’uno e nell’altro campo³. La ricostruzione si è avvalsa spesso della testimonianza del “reduce”, poi della testimonianza della “vittima”. Vi è poi stata la sua “funzionalizzazione” attraverso la categoria del terrorismo, e quindi della criminalità politica⁴. Un taglio storiografico che, insieme a una sempre più raffinata (talvolta esasperata) precisione documentaria, ha portato con sé lo sfocarsi progressivo dei motivi generali che hanno reso possibile la durata, la profondità e la radicalità del lungo Sessantotto italiano. Non vi è (più) un deficit di informazione, quanto un (nuovo) deficit di interpretazione. Lungo questa parabola ora ascendente ora discendente, si è inserita dapprima la storia sociale⁵, poi lo sguardo “microstorico”⁶ a complicare ulteriormente il quadro attraverso spiegazioni antropologiche, se non direttamente psicologiche. Il trascorrere del tempo e l’inevitabile distanziarsi dagli eventi ha comportato il paradossale indebolimento della dimensione

* Note attorno al libro di Sergio Luzzatto, *Dolore e furore. Una storia delle Brigate rosse*, Einaudi, Torino 2023.

¹ BALESTRINI — MORONI 1988.

² CRAINZ 2003.

³ Sulla storiografia sugli anni Settanta e le sue evoluzioni, cfr. GAGLIARDI 2017.

⁴ Cfr. CECI 2014; BRIZZI — CECI — MARCHI — PANVINI — TAVIANI 2021. Sulla categoria euristicamente compromettente di terrorismo, cfr. BENIGNO 2018.

⁵ Cfr. ALBANESE 2020. Cfr. anche CLEMENTI — PERSICHETTI — SANTALENA 2017.

⁶ Cfr. GALFRÈ 2022.

compiutamente politica della vicenda. Un fatto che distingue non solo la storia degli anni Settanta, interpretata secondo le categorie della devianza (una devianza ora irrisa, ora intrisa di *pietas*), ma l'intera storia del movimento operaio organizzato. E quindi – almeno in Italia – anche la storia del Pci, che di fatto prosegue lungo la china funzionalista che la riduce, da tempo, all'interno di una “politologia delle élite” che fa aggio su ogni caratterizzazione ideologica.

Sergio Luzzatto di tutto questo movimento storiografico si propone implicitamente di farne una sintesi alta, tentando di ricomprendere la dimensione politica (soprattutto attraverso gli studi di Miguel Gotor)⁷ all'interno del quadro “etnografico” testé ricordato. Con questo suo *Dolore e furore. Una storia delle Brigate rosse* (Einaudi 2023), lo storico di professione ingaggia il fatidico corpo a corpo con la vicenda più traumatica del secondo Novecento italiano, sintomaticamente orfana di importanti studi specialistici: la lotta armata delle Brigate rosse. Una storia celebrata e avversata, ma raramente davvero “interpretata”, se non nella parzialità dello sguardo memorialistico, utile ma non esaustivo. In questo senso, Luzzatto legittima autorevolmente l'impianto olistico dell'intera vicenda storica qui evocata: gli anni Settanta come sviluppo, e non come cesura, col Sessantotto italiano (un risultato ancorché non inevitabile, ovviamente), e la lotta armata come tassello determinante di un processo contenuto politicamente in nuce nella dialettica politica scatenata nel paese a partire dall'incrocio tra l'esasperata tensione ideologica, la tenuta organizzativa dei gruppi dopo il fisiologico affievolirsi dell'Autunno caldo e la reazione dello Stato (la strategia della tensione). *Tout se tient*: l'atmosfera satura di marxismo, una classe operaia indisciplinata (indisciplinata perché sradicata), lo politica di governo incapace di conseguire veramente le promesse di redistribuzione contenute nel “centro-sinistra”, infine uno Stato che si fa soggetto di manovre oscure e di mai davvero sopiti istinti autoritari. Questa la cornice che spiega il nesso (ancora misterioso per una certa storiografia “ufficiale”) tra radicamento sociale e violenza politica (oggi si direbbe: tra consenso e conflitto), che ha poco a che vedere con le psicologie individuali dei singoli protagonisti o con le famigerate “zone d'ombra”.

⁷ Cfr. GOTOR 2022.

L'intento di Luzzatto è trasparente nella costruzione argomentativa e a volte anche esplicito nel testo: costruire (o ricavare) una sociologia della sinistra extraparlamentare, e quindi anche della lotta armata, attraverso cui dare spiegazione degli anni Settanta. Si serve, l'autore, di Genova e del *fil rouge* rappresentato dalla (breve ed emblematica) vita di Riccardo Dura – capo della colonna genovese delle Br – per sostenere un'interpretazione complessiva del “terrorismo”. Nell'Italia del tempo vi era una forte classe operaia organizzata dal comunismo “ufficiale”, rappresentato dal Pci; e vi erano larghi strati di società marginale, che l'autore di volta in volta definisce come “sottoproletariato”, “proletariato illegale”, “dannati della terra”, disponibili e manipolabili alla violenza politica. La tradizione del comunismo storico era riuscita a modellare una classe operaia che fondava la sua forza sui tempi lunghi del riformismo, della cautela e della progressività della sua azione legale. Ma vi era, nell'Italia del tempo, «un'altra grande forza che spiegava allora le sue ali» – per dirla con Guccini – ed era il risultato di una società rapidamente sconvolta dal boom economico, che teneva insieme l'opulenza dell'arricchimento improvviso e la deprivazione di una condizione reale (di classe, familiare, culturale) disallineata con le celebrazioni retoriche dell'agognata modernizzazione. Questa società – marginale ma non residuale – subiva l'indottrinamento dei “cattivi maestri” intellettuali, sovente professori universitari. È il “teorema Dalla Chiesa” – autorevole precedente del “teorema Calogero” – che Luzzatto fa proprio:

«Il generale Dalla Chiesa aveva interpretato correttamente le origini storiche del terrorismo a Genova. Aveva capito essere questo il frutto, più che di una penetrazione significativa della propaganda brigatista presso le grandi fabbriche del Ponente o della val Polcevera, della semina incessante di alcuni *idéologues* dell'università o dell'ospedale – Gianfranco Faina, Enrico Fenzi, Sergio Adamoli – capaci di convertire alla lotta armata un manipolo di studenti fuori corso, di cani sciolti del movimento, di operai delle 150 ore, e di presentarli bell'e pronti a due abili dirigenti rivoluzionari venuti da fuori: Mario Moretti e Rocco Micalletto» (p. 544).

Riccardo Dura come perfetto eponimo del deviato (madre abietta, padre assente, disoccupato, incapace di legare con le ragazze, internato “garaventino” ecc.), e poi traviato dall'estremismo dei Fenzi e dei Faina

e poi dei Senzani. Traviato, si intuisce dalla costruzione narrativa, dall'estremismo brigatista, un estremismo intellettualistico – “piccolo-borghese”, Luzzatto non lo dice ma, va da sé, è lì che si va a parare – che, parlando di Renato Curcio e di Mara Cagol, «senza aver lavorato in fabbrica neppure un giorno della [sua] vita» (p. 184), parte dalle università del nord alla ricerca di un raccordo vivificante con la classe operaia delle fabbriche del triangolo industriale. Avremmo mai letto, ci domandiamo sommessamente, di tali bassezze nei confronti dei Gramsci e dei Togliatti, o dei Marx e dei Lenin, che senza aver mai lavorato un giorno nella loro vita (in fabbrica o altrove) tentarono di organizzare gli operai e i contadini del paese in nome della rivoluzione? Ne dubitiamo.

Sarebbe altrettanto limitante opporre a questa narrazione, volta a edificare una sociologia dell'estremismo che vuole gli operai con il Pci e gli “sbandati” con la nuova sinistra, una sorta di contronarrazione operai-stica della nuova sinistra o della lotta armata. L'internità delle Brigate rosse nella classe operaia del settentrione è un dato di fatto – che emerge episodicamente nelle pieghe della ricostruzione dello stesso Luzzatto: i vari Rocco Micaletto, Francesco Berardi, Cristoforo Piancone, Vincenzo Guagliardo, Francesco Lo Bianco quali dirigenti operai dell'organizzazione ne testimoniano la presenza non casuale – che peraltro non smentisce la salda presa comunista sulla maggioranza del proletariato italiano. Non si tratta di negare l'egemonia del Pci sui destini della classe operaia del paese, quanto fare luce sulla “contesa reale” che in una specifica finestra di tempo (tra l'Autunno caldo e il sequestro di Aldo Moro, con al centro l'insurrezione operaia alla Fiat del 1973) rese credibile il tentativo di staccare dei pezzi non irrilevanti di avanguardie operaie dal controllo del riformismo comunista. Occultando tale cornice, che rimanda dunque all'opportunità concreta di tradurre in tattica politica i discorsi sulla “rivoluzione in Occidente”, non si perverrà mai alla spiegazione efficace e plausibile dei motivi che porteranno il Pci a farsi protagonista indiscusso del “fronte della fermezza”, in occasione del sequestro Moro; oppure, ancora, non si capirebbe nulla della dinamica che porterà all'uccisione di Guido Rossa come risultato non solo di un “tragico errore”, ma di un'intera vicenda che oppose operai a operai, come carsicamente e rapsodicamente emerge dalla ricostruzione dello stesso Luzzatto (cfr. pp. 446-447). Si potrebbe in tal senso dare credito alle parole di un ex dirigente di

Rosso, Chicco Funaro, non certo solidale con le vicende brigatiste e più in generale della lotta armata italiana:

«Pochi ignoravano che il progetto della rivista [«Controinformazione», nda] implicasse un rapporto [di Potere operaio, nda] con le rinascenti (dopo i colpi subiti l'anno prima) Brigate rosse. Voglio essere chiaro: tale rapporto era reso appetibile, ma anche necessario, dall'alto grado di consenso politico e di sostegno organizzativo nelle concentrazioni operaie del milanese di cui godevano le brigate di allora, poggianti peraltro su un fabbrichismo quasi integrale. Per avere rapporti stabili con le assemblee autonome, era insomma necessario che i nostri compagni, già gli operai, ma soprattutto gli esterni che reggevano l'intervento, non trovassero porte chiuse da parte delle Br»⁸.

Le due narrazioni contrapposte: le Br come escrescenza dell'Italia deviata dalle contraddizioni del boom economico; oppure le Br come espressione della linea carsica operaista della “resistenza tradita” (*à la* Lazagna o *à la* Alberganti), le Br come studenti borghesi o le Br come operai incazzati, mancano ambedue di cogliere la dimensione delle Brigate rosse come (piccolo) partito politico, ovvero come organizzazione generale che, *al di là* della composizione sociale dei suoi militanti e dirigenti (che fu *anche* una composizione operaia, delle Br così come di Lotta continua o di Potere operaio), *al di là* delle singole e fortuite vicende esistenziali dei suoi protagonisti (tutte diverse e tutte inessenziali), si propone di organizzare un punto di vista ideologicamente fondato volto alla contesa del potere politico. Celando tale dimensione – una dimensione che ovviamente risponde delle specifiche logiche di un partito *sui generis*, illegale, clandestino, combattente, e che quindi fu costitutivamente impossibilitato ad organizzare il consenso se non attraverso atti dimostrativi che però erano inseriti in una razionalità della lotta politica dell'epoca (vedi il sequestro Amerio) – è una conseguenza naturale quella di chiedersi ossessivamente: chi era in grado di “pensare”, dentro quel marchingegno intellettualmente modesto che furono le Brigate rosse? Potevano *davvero* essere dirette da un perito tecnico marchigiano, da un operaio pugliese o da un contadino della bassa padana? Di qui – ovvero dal travisamento/mascheramento della dimensione interamente politica della

⁸ FUNARO, in BIANCHI — CAMINITI 2007, p. 164.

vicenda – la ricerca del “grande vecchio”, o del “cattivo maestro”, da parte di inquirenti e storici: i misteri sull’Hyperion, oppure il ruolo di Negri, quello di Fenzi o quello di Faina, e ancora l’eterodirezione di qualche apparato “deviato” dello Stato. Qualcuno ci deve essere pur stato, a guidare un decennio di violenza politica. Lo stesso stupore, d’altra parte, veniva formulato in occasione del 1977 romano: chi li manovra? Possibile davvero che un tecnico dell’Enel e un portantino del Policlinico fossero i *veri* “macchinatori” della sovversione comunista? Eppure, gli stessi esecuti del “moderno principe” (ovvero del partito come intellettuale collettivo), faticano a individuare esattamente questo dato di fatto, in qualche modo banale: i gruppi politici degli anni Settanta, la lotta armata, le Brigate rosse, non intervenivano dall’esterno della realtà italiana dell’epoca, ma erano parte di una processualità politica determinata (e comprensibile solo in quel contesto specifico), come rileva lo stesso Luzzatto in uno dei passaggi più riusciti del libro, che conviene riportare nella sua interezza:

«Da una riunione a un picchetto, da un corteo a una scazzottata, un via vai ininterrotto di persone, di idee, di gesti. Un tourbillon di studenti e di operai, di progetti e di trame, di manifestazioni e di spedizioni, di passioni rivoluzionarie e di incubi golpisti. Fino a che – nell’autunno del 1974, dopo le stragi di piazza della Loggia e del treno Italicus, e nell’eco delle bombe di Savona – i più determinati fra i membri del servizio d’ordine genovese di Lotta continua [...] ritengono che tutto ciò non bastasse più. Come altri compagni del movimento lontano da Genova, perorarono la causa di un passaggio dalla vigilanza antifascista alla lotta armata [...] A Genova come a Milano, Torino, Roma, centinaia di ex militanti di Lc, di Potop, di varie altre sigle dell’ultrasinistra, considerarono la strada della lotta armata non più un’opzione, ma una necessità: sia per scongiurare il pericolo del golpe neofascista, sia per realizzare la prospettiva della rivoluzione comunista» (p. 271).

D’altronde, e anche in questo caso Luzzatto coglie il punto, il dibattito sulla violenza politica origina e si concretizza ben prima e ben distante dalla (prudente, se la osserviamo in prospettiva) radicalizzazione brigatista, come dimostra l’affare Calabresi: «La prima organizzazione di estrema sinistra che infranse il tabù del quinto comandamento fu Lotta continua: il 17 maggio 1972, a Milano, con l’omicidio Calabresi» (p. 188). Quattro anni prima del primo omicidio brigatista, quello del giudice

Francesco Coco del giugno 1976 (avvenuto *dopo* il primo omicidio di Prima linea, quello del fascista Enrico Pedenovi, aprile 1976).

Ma se questa è la spiegazione che più si approssima alla realtà degli anni Settanta, per quale motivo inquadrare l'intera vicenda della lotta armata attraverso lo stralunato bozzetto della Genova degli anni Sessanta, quella di Don Gallo e della Garaventa? Oppure, perché trasformare un operaio marittimo come Riccardo Dura in un improbabile «perdente radicale» che diviene (*malgré lui*, dopo l'indottrinamento dei Fenzi e dei Faina) «serial killer politico» (la tragica sequenza è a p. 428)?

Ovviamente, dire tutto questo non significa sposare la specifica linea politica promossa dalle Br e dall'insieme della lotta armata in Italia, riconoscendola come efficace contraltare al moderatismo incarnato dal Pci. Significa semmai distinguerla come tale, nell'indipendenza del suo ingranaggio collettivo e nei suoi limiti più o meno vasti, d'altronde segnalati da uno dei suoi esponenti più prestigiosi, Prospero Gallinari, nelle sue riflessioni postume⁹. Le Br, e con esse l'intera costellazione della sinistra rivoluzionaria degli anni Settanta, furono probabilmente molto al di sotto della sfida politica apertasi nel paese tra il Sessantotto e il sequestro Moro. Una sfida che però fu resa possibile dall'incrocio tra l'insubordinazione operaia e la capacità mobilitante della nuova sinistra, in grado di sostenere un periodo eccezionalmente lungo di furiosa conflittualità politica e sociale.

Costretto dalle inevitabili contraddizioni di una storia così organizzata e raccontata, Luzzatto si produce in sintomatiche incoerenze argomentative: da un lato vuole liberarsi da ogni interpretazione dietrologica del fenomeno (vedi la dichiarazione d'intenti contenuta nel Prologo), dall'altro assegna a Gotor (che della spiegazione dietrologica è fine cesellatore) l'attestato di studioso di riferimento (p. 415); da un lato racconta del ribaltamento sociologico dei ruoli nel partito brigatista, dove l'operaio Micheletto comandava l'intellettuale Fenzi (p. 354), dall'altro l'insistenza di scovare il *deus ex machina* nelle aule di via Balbi (sede universitaria di Genova) piuttosto che in una logica che altrove Luzzatto riconosce e descrive bene (vedi la già citata p. 271). A scomparire del tutto, e clamorosamente, è la figura di Renato Curcio, ovvero di colui che, contribuendo all'originale sincretismo ideologico brigatista (incrociando marxismo

⁹ Cfr. GALLINARI 2006, pp. 267-325.

cominternista, maoismo, Foucault e operaismo), in altre parole: tentando una combinazione tra tradizione e innovazione nel contesto italiano degli anni Settanta, ha saputo dare respiro ad un'azione politica che si voleva rivoluzionaria ma non imbalsamata all'interno dei vincoli ideologici del fabbrichismo stalinista. Curcio come espressione di un dibattito – nello specifico interno al Cpm milanese (che era una sorta di conurbazione di collettivi operai della Siemens, della Pirelli, dell'Alfa Romeo ecc., non una congrega di diabolici professori a contratto) – che attraversava tutta l'estrema sinistra del tempo, e che cercava di rispondere alla cruciale domanda: come si fa una rivoluzione in Occidente che non si esaurisca *totalmente*, come per il Pci, in una contrattazione in sede parlamentare? Alla fine i conti non tornano. Voler fare delle Br, della lotta armata, della sinistra rivoluzionaria degli anni Settanta una “storia dei marginali” porta a nuovi vicoli ciechi, da cui ci si può salvare solo attraverso forzature storiche, quelle stesse forzature che hanno impedito a Mario Moretti di collaborare alla ricostruzione della vicenda di Riccardo Dura, come onestamente riporta Luzzatto nell'Epilogo. Parole che possono servire anche a noi da chiosa a tutto il discorso:

«Il punto è che non mi riesce di considerare “marginale” un tipo che ha passato la sua vita da adulto – purtroppo non lunghissima – guadagnandosi la pagnotta navigando per mezzo mondo a bordo di navi mercantili. Un “marittimo” che conosceva come pochi la storia dei portuali di Genova, delle lotte dei camalli, dal mitico luglio 1960 in poi, dall'inizio delle prime gloriose organizzazioni sindacali fino alla loro tarda degenerazione corporativa. Era nei caruggi, in quell'ambiente di lavoro e di lotta, che aveva vissuto e capito da che parte stare e come starci. Anche se può capitare che, insieme ad una nonna siciliana meravigliosa, ti tocchi in sorte una madre un po' balenga: ma questo non fa di te un marginale» (p. 602).

Riferimenti bibliografici

ALBANESE, MATTEO ANTONIO, 2020
Tondini di ferro e bossoli di piombo. Una storia sociale delle Brigate rosse, Pacini, Pisa.

BALESTRINI, NANNI — MORONI, PRIMO, 1988

L'orda d'oro 1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale, SugarCo, Milano.

BENIGNO, FRANCESCO, 2018

Terrore e terrorismo. Saggio storico sulla violenza politica, Einaudi, Torino.

BIANCHI, SERGIO — CAMINITI, LANFRANCO (a cura di), 2007

Gli autonomi. Vol. I, Le storie, le lotte, le teorie, Derive Approdi, Roma.

BRIZZI, RICCARDO — CECI, GIOVANNI MARIO — MARCHI, MICHELE —
PANVINI, GUIDO – TAVIANI, ERMANNNO, 2021

L'Italia del terrorismo: partiti, istituzioni e società, Carocci, Roma.

CECI, GIOVANNI MARIO, 2014

Il terrorismo italiano. Storia di un dibattito, Carocci, Roma.

CLEMENTI, MARCO — PERSICETTI, PAOLO — SANTALENA, ELISA, 2017

Brigate rosse. Dalle fabbriche alla «campagna di primavera», vol. I, Derive Approdi, Roma.

CRAINZ, GUIDO, 2003

Il paese mancato. Dal miracolo economico agli anni Ottanta, Donzelli, Roma.

GAGLIARDI, ALESSIO, 2017

Stagione dei movimenti e anni di piombo? Storia e storiografia dell'Italia degli anni Settanta, in “Storica”, 67-68, pp. 83-129.

GALFRÈ, MONICA, 2022

Il figlio terrorista. Il caso Donat-Cattin e la tragedia di una generazione, Einaudi, Torino.

GALLINARI, PROSPERO, 2006

Un contadino nella metropoli. Storia di un militante delle Brigate rosse, Bompiani, Milano.

GOTOR, MIGUEL, 2022

Generazione Settata. Storia del decennio più lungo del secolo breve 1966-1982, Einaudi, Torino.

Recensioni

Daniela Bostrenghi, Cristina Santinelli, Stefano Visentin (a cura di): *Spinoza nella cultura del Novecento. Percorsi attraverso la letteratura e le arti*, “Quaderni del Giornale Critico della Filosofia Italiana”, 42, Le Lettere, Firenze, 446 p., € 36,00, ISBN 978-88-9366-308-3.

I rapporti tra Spinoza e l’ambito culturale delle lettere e delle arti sono un tema che ha incuriosito la critica specialistica fin dai suoi esordi. Si pensi, a tal proposito, agli studi di inizio Novecento di Franz Schlerarth, *Spinoza und die Kunst* (1920), o di Carl Gebardt, *Rembrandt und Spinoza* (1927). Un interesse, per restare all’interno del secolo scorso, che raggiunge anche l’Italia, come testimoniato dall’originale e interessante volume di Roberto Diodato, *Veermer, Gongora, Spinoza: l’estetica come scienza intuitiva* (1997). Nei primi anni Duemila, la ripresa di questo cantiere di ricerca è stata inaugurata dalla curatela di Martin Bollacher, Thomas Kissler e Manfred Walther, *Ein Blick auf die Welt. Spinoza in Literatur, Kunst und Ästhetik* (2009), seguita, più recentemente, dai lavori curati da Pierre-François Moreau e Lorenzo Vinciguerra e pubblicati nel volume, *Spinoza et les arts* (2021).

La raccolta di saggi *Spinoza nella cultura del Novecento. Percorsi attraverso la letteratura e le arti* si situa quindi in un panorama critico abbastanza consolidato e variegato. È però doveroso sottolineare come il volume esprima anche l’autonomia di un percorso di ricerca, promosso dal Dipartimento di Studi Umanistici di Urbino, che ha visto un primo risultato nella pubblicazione di *Filosofia e letteratura in età moderna e contemporanea* (Le Lettere, 2020). Rispetto alla precedente pubblicazione, pur proseguendo il confronto tra filosofia e letteratura sotto una «prospettiva storica», la presente raccolta limita il proprio campo d’indagine non solo rispetto all’oggetto ma anche all’arco temporale preso in esame. È forse per queste specificità che, seppur non manifestato esplicitamente dai curatori, il testo si presenta in naturale continuità con la collettanea francese richiamata precedentemente, approfondendone e aggiornandone le discussioni (il testo francese è uscito nel 2021, ma i contributi ivi presenti nascono da un convegno tenutosi nel 2014). Bisogna però essere cauti nel segnalare questa prossimità. Il lavoro di Moreau e Vinciguerra propone infatti le sue riflessioni a partire da una rilettura del celebre scolio della proposizione 45 della quarta parte dell’*Etica*, quello in cui Spinoza sostiene l’utilità per il saggio di trarre piacere – con moderazione – dai sapori, dagli odori, dalla musica, dal teatro e da tutto ciò che possa alimentare il benessere del corpo e della mente. I contributi vengono quindi distribuiti lungo tre assi di ricerca: il primo esamina i rapporti tra Spinoza e le espressioni artistiche del suo tempo («Spinoza et les arts»); il secondo, all’inverso, ragiona a partire dalla possibile influenza esercitata da Spinoza su artisti e scrittori («Les arts et Spinoza»); il terzo esplora la possibilità di elaborare un’estetica propriamente spinozista («L’*Esthétique de Spinoza?*»). La curatela di Bostrenghi, Santinelli e Visentin propone invece un’ermeneutica radicalmente differente rispetto a quella avanzata dal volume francese: lo spazio, creato dall’ambito filosofico e da quello letterario-artistico dove emerge la presenza – manifesta o celata – del filosofo olandese lungo il corso del Novecento, viene letto quale «zona di frontiera» (p. VII). Questo significa, senza negare la specificità degli ambiti disciplinari e dei rispettivi linguaggi, l’impossibilità di tracciare una netta linea di demarcazione tra i due differenti campi del sapere. L’intento esplicito è quello di generare o di portare alla luce, nel solco del lavoro proposto da Deleuze, «feconde e inusuali relazioni» (p. VIII). Grazie a questa tensione i ventidue saggi che compongono questo volume hanno il merito, non solo di mettere in

luce in quale misura la presenza di Spinoza sia emersa nei diversi campi artistici del Novecento, ma anche di mostrare – scardinandola – la logica su cui sono stati costruiti gli stereotipi che hanno a lungo imprigionato la figura del filosofo olandese. Sotto quest'ultimo punto di vista, la lettura dei diversi «percorsi» proposti dal volume provoca la stessa sensazione di rovesciamento e di apertura verso nuovi orizzonti interpretativi, provata da quanti hanno avuto l'occasione di assistere alla rappresentazione di Romeo Castellucci, *Ethica. Natura e origine della mente*, messa in scena per la stagione 2016/2017 del Teatro dell'Arte della Triennale di Milano. Castellucci ribaltava, infatti, l'epiteto di «cane morto» invalso a Spinoza nella Germania del Settecento, portando in scena un vero e proprio cane – Telecamera – che grazie all'ausilio di un altoparlante dialogava con gli altri protagonisti della scena: Luce, il corpo dell'attrice Silvia Costa sospesa a mezz'aria da un filo e il fondale su cui comparivano lapidarie sentenze, Mente. Il volume inizia con il contributo di Alessio Lembo che ricostruisce lo sfondo entro cui si colloca l'inaspettato riferimento a Spinoza compiuto da Edgar Lee Masters in un'intervista del 1928. Lo scrittore dichiara, infatti, di concepire il proprio ateismo prossimo a quello del filosofo olandese, riattivando il *topos* Ottocentesco dello «Spinoza ebbro di Dio». Riprendendo le intuizioni di John E. Hallwas, curatore di un'edizione annotata dell'*Antologia di Spoon River*, Lembo saggia il peso della figura di Spinoza all'interno della poetica mastersiana, partendo dalla considerazione che «la questione dell'ateismo e del rapporto dell'uomo con la natura [...] non può che risultare centrale per un autore che deve la sua fama all'aver dato voce a una schiera di corpi sepolti in un cimitero» (pp.1-2).

Rimanendo sul sentiero della letteratura, il lavoro di Sofia Sandreschi de Robertis, scavando nelle pagine della corrispondenza proustiana, mostra come l'autore della *Recherche* identifichi Spinoza ora come «il filosofo del *mos geometricus*», ora come «l'uomo della vocazione» (p. 21). Ampliando le indagini di Pierre Macherey, l'attrice indica come gli itinerari di Proust e Spinoza convergano non solo sui temi della «scienza intuitiva» e «dell'arte», ma anche rispetto «a un certo modo di intendere l'abitudine» (p. 22). Fiormichele Benigni, invece, si confronta con uno dei più celebri richiami al filosofo di Amsterdam, quello presente nelle pagine di Jorge Luis Borges. L'interesse dello scrittore argentino per Spinoza, testimoniato dalle numerose occorrenze presenti nella sua opera, mette tuttavia in luce una distanza incolumabile, che Benigni segnala prontamente: la filosofia di Spinoza è irriducibile a qualsiasi istanza che la inserisca in un piano trascendente, «lo spinozismo infatti non è e non potrà mai essere un idealismo, perché accanto e oltre al pensiero pone nella realtà (nella sostanza) un'estensione materiale, oggettiva, ineliminabile» (p. 85).

Nel campo della letteratura latino-americana, trova posto anche la voce di Clarice Lispector. Luís César Oliva mostra, infatti, come nel folgorante esordio della scrittrice brasiliana, *Vicino al cuore selvaggio* (1943), i rimandi a Spinoza concorrano pienamente a determinare l'ossatura del romanzo. Il filosofo s'inserisce nel rapporto che Joana, la protagonista del romanzo, intrattiene con Otávio, suo marito. È quest'ultimo che per motivi di studio, in quanto «lavoratore intellettuale», incontra la figura di Spinoza. Otávio sembra però registrare un'incompatibilità assoluta con la filosofia spinozista, perso com'è nello studio per cercare di fuggire la realtà. Sarà Joana, invece, nella sua maggiore adesione alla realtà che la circonda, a comprendere con più profitto le pagine dell'*Etica*. Fermandosi ancora al campo della letteratura femminile, la presenza di Spinoza si segnala

anche nel lavoro di Marguerite Yourcenar. Matteo Favaretti Camposampiero rilegge *Un homme obscur*, romanzo breve ambientato nell'Olanda del XVII secolo, dove il personaggio enigmatico del filosofo ebreo Léo Belmonte sembra mostrare delle affinità con le vicende biografiche spinoziane. Favaretti Camposampiero avanza però l'ipotesi che il pensiero di Spinoza occupi – con maggior pregnanza – la cornice teorica delle riflessioni che caratterizzano gli ultimi giorni di Nathanaël, nei quali il giovane correttore di bozze protagonista del racconto si confronta con l'idea di Dio, dell'uomo, della vita e della morte.

Lungo tutto il Novecento, la presenza di Spinoza non si registra solo come sfondo all'ordito di un romanzo o alla caratterizzazione psicologica di uno o più personaggi, ma anche come spinta propulsiva verso la creazione filosofica e letteraria. È il caso di tre scrittori, molto diversi tra loro, accomunati però dal vedere in Spinoza e nello spinozismo una fonte da cui alimentare la propria vena creativa: Giuseppe Dessì, Albert Camus, Michel Tournier.

Nel saggio su Dessì, Cristina Santinelli ripercorre minuziosamente la formazione culturale eclettica e tormentata dello scrittore sardo. L'incontro con Spinoza è frutto, infatti, di un circostanza fortuita e «clandestina», avvenuta all'interno di «una vecchia biblioteca di famiglia rimasta per anni murata» (p. 147). Dessì, senza nessuna pretesa di rigore scientifico, intende la filosofia quale varco d'accesso privilegiato al fantastico, la cui caratterizzazione differisce sostanzialmente da quella promossa da un autore già incontrato, Borges. Per lo scrittore cagliaritano, il fantastico non è altro che l'espressione di ciò che è vivo, esprimendo con questa caratterizzazione una prossimità alla nozione spinoziana di immaginazione: grazie al fantasticare la «realtà empirica acquista un'estrema vivacità, facendosi [...] pensiero che coinvolge la stessa fisicità, il corpo e il legame di esso alla terra e a i luoghi» (p. 150).

La ricostruzione offerta da Laurent Bove mostra, invece, come l'incontro di Camus con il filosofo olandese sia dovuto, da un lato alla lettura di Nietzsche, che ne guida lo studio come testimoniano le note presenti nei suoi *Carnets* di studio sull'*Etica*; e dall'altro alla frequentazione dei lavori di Giuseppe Rensi, a cui è possibile che sia stato introdotto dal suo professore di filosofia, poi amico di lungo corso, Jean Grenier. Lo scrittore di origini algerine interpreta il realismo spinoziano quale matrice tesa a sviluppare una «perspective éthique étayée sur la conscience de la vérité e la vertu du courage» (p. 203). Elementi quest'ultimi assenti dall'orizzonte esistenziale dell'«homme moderne».

Michel Tournier non solo utilizza Spinoza – al pari di Camus – quale motore per lo sviluppo di una tensione etico-sociale, ma ne fa un «dispositif même d'écriture fictionnelle» attorno cui far ruotare la propria produzione. Negli anni '40, come ricorda Thibault Barrier, Tournier, condividendo il percorso di studi con Alain Clément, Gilles Deleuze e François Châtelet, s'interessa a decostruire la presunta costitutiva sovranità del concetto di soggetto, considerandola invece come una vera e propria «hallucination intermittente» (p. 283). Falliti i piani per approdare ad una carriera accademica in campo filosofico a causa della bocciatura ai concorsi dell'*agrégation*, Tournier si orienta verso la scrittura di romanzi con l'idea di praticare la filosofia come un «contrebandier». È in questo passaggio, se si prende come testimone *Vendredi ou la vie sauvage*, che la filosofia di Spinoza alimenta sia lo sfondo teorico delle riflessioni dei personaggi, sia la struttura secondo cui viene organizzata la narrazione.

Un altro aspetto, forse meno canonico e per questo meno scandagliato, della presenza novecentesca di Spinoza è quello presente all'interno delle arti figurative. È in questa direzione che si muove il contributo di Giovanni Croce, che esplora la produzione artistica di Fosco Valentini. L'artista romano, formatosi durante il dibattito tra Arte Povera ed Arte Concettuale, ebbe come figure di riferimento Alighiero Boetti e Aldo Braibanti; ed è grazie a quest'ultimo che ebbe l'opportunità di studiare e approfondire la filosofia di Spinoza. Tale confronto ha dato la possibilità a Valentini, dopo il suo trasferimento in Svizzera, di orientare la propria creatività secondo una filosofia della visione che vede in Spinoza uno dei punti teorici di riferimento. L'intera opera di Valentini, quale narrazione visuale, è infatti tesa a registrare i limiti e le potenzialità del concetto di immagine.

Questo carattere informativo e di orientamento prodotto dalla filosofia di Spinoza è ravvisabile anche nel pensiero di uno dei tre fondatori del movimento d'avanguardia *De Stijl*: Piet Mondrian. Nel suo approfondito articolo Sonja Lavaert avanza però una cautela importante: la relazione tra Mondrian e Spinoza si gioca forse su un piano di comunanza che trascende la "mera" produzione artistica. È vero che l'associazione tra le due figure trova numerosi punti di contatto: «l'astrazione geometrica, l'espressione varia e contrappuntistica della molteplicità nell'unità o dell'unità nella molteplicità, il fondamento portato in primo piano e la ricerca dell'essenza» (p. 41); è però altresì corretto vedere tutti questi elementi in Spinoza come strumenti «in funzione di un pensiero libero e senza pregiudizi sulle questioni della vita umana, confacente a una teoria immanente dell'essere e finalizzato a trasmettere idee completamente nuove sulla potenza e l'azione degli esseri umani» (p. 51). Questa tensione, «un nuovo contenuto spirituale» è ciò che nello specifico interessa a Mondrian e ai suoi colleghi: il *De Stijl* non vuole esprimere, sotto nuove forme, ciò che già esiste ma, programmaticamente, creare un mondo nuovo (p. 64).

La selezione di esempi finora adottati e le aree tematiche entro cui si sono, in via ipotetica, raggruppati, mostrano senza dubbio come uno dei maggiori pregi del volume – oltre ai giudizi espressi all'inizio – sia quello di fornire al lettore un taglio estremamente variegato e ricco. Sotto questo punto di vista *Spinoza nella cultura del Novecento. Percorsi attraverso la letteratura e le arti* rappresenta la raccolta ad oggi più completa e aggiornata volta a rintracciare la presenza del «filosofo-artigiano» nel milieu culturale e artistico contemporaneo. In chiusura, una riflessione a parte la merita anche la decisione dei curatori di non procedere ad una uniformazione linguistica dei saggi raccolti: la polifonia delle diverse lingue in cui i contributi sono stati redatti è forse l'esempio più immediato e tangibile del *vestigium* che Spinoza ha lasciato nel tempo.

Luigi Emilio Pischedda

Antonio Labriola, *Filosofia della storia. Lezioni e appunti*, a cura di D. Bondì, F. Ghezzi, A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2023, pp. 522, Isbn 8870887065.

Il volume curato da Davide Bondì, Alessandro Savorelli e Francesca Ghezzi appena pubblicato dalla casa editrice Bibliopolis riveste una posizione di particolare rilievo nell'ambito dell'*Edizione Nazionale* delle opere di Antonio Labriola. Tale circostanza è dettata da più fattori, ma – potrebbe notarsi – in misura preminente dal fatto che la filosofia della storia ha notoriamente costituito il principale *fil rouge* dell'opera labrioliana, dagli anni dell'apprendistato herbartiano, che conobbe non a caso una definitiva sintesi nella *Prelezione* romana del 1887 sui *Problemi della filosofia della storia*, fino all'approdo di inizio anni '90 al materialismo storico, e offre per questa ragione un punto d'osservazione privilegiato sulla vicenda intellettuale del padre del marxismo italiano. Alcuni scritti raccolti, riediti e/o editi per la prima volta dai curatori del volume risultano inoltre particolarmente preziosi, anche perché contribuiscono a documentare, per la prima volta in modo esaustivo, alcune tappe da considerarsi senz'altro decisive dell'avvicinamento di Labriola al marxismo. Si prenda per esempio il saggio che apre il volume, *Se l'idea sia il fondamento della storia*, la tesi per la libera docenza discussa da Labriola nel 1871. Essa fu pubblicata per la prima volta da Luigi Dal Pane diversi decenni fa, ma soltanto in «forma di sinossi parziale» e in alcuni punti «lacunosa» (371). Oltre a inserire a pieno titolo gli inizi dell'itinerario filosofico di Labriola nell'ambito del nascente dibattito tedesco sulle «scienze dello spirito», inaugurato un decennio prima dagli herbartiani Heymann Steinthal e Moritz Lazarus, il saggio del 1871 dispensa altresì ulteriori prove di quanto la *Geschichtsphilosophie* hegeliana – e si pensi ai precedenti, da questo punto di vista speculari, dei giovani Francesco Fiorentino e Pasquale Villari – abbia rappresentato il principale motivo dell'insoddisfazione montante nel gruppo degli allievi di Spaventa nei confronti della filosofia di Hegel. La rosa dei riferimenti tedeschi di Labriola risultava in quel caso già assai ampia: dal «dottissimo» antropologo herbartiano Adolf Bastian (14) a Rudolf Hermann Lotze, sino a Conrad Hermann e alla sua *Philosophie der Geschichte*, libro assai consultato a Napoli e che ricorreva già in alcuni scambi tra Bertrando Spaventa e lo stesso Fiorentino. Così Labriola nel 1871: «Il progresso della storiografia consiste appunto in questo che allargandosi la cognizione dei fatti umani, e la consapevolezza della loro connessione andandosi sempre più approfondendo, o tutta la storia umana o la più gran parte delle stessa, formandosi nella mente come una gran tela, sollecita la considerazione scientifica a comprenderla come nesso organico di finalità» (16). La filosofia della storia di Hegel è stato dunque l'esito di una necessità storica: per questa ragione – scriveva emblematicamente Labriola – «l'accettazione o la critica, o la correzione della Filosofia della storia di Hegel è per noi la vera risposta al tema» (11).

Quanto agli appunti dei corsi tenuti all'Università La Sapienza di Roma, e in particolare a quelli di *Filosofia della storia* (1887-1890), il discorso non è da meno. Questi ultimi manoscritti – ad oggi interamente inediti – mostrano più nello specifico il laboratorio teorico che spinse Labriola allo studio di Marx. Se anche in questo caso spiccava l'esigenza preliminare di definire il «carattere specifico» della «conoscenza storica, in quanto differisce dal sapere pratico, e dal sapere scientifico» (19), nelle lezioni sui rapporti tra *Chiesa e Stato* (1889-1890), invece, risuonavano alcune posizioni già assunte da Spaventa nel contesto del vivace dibattito napoletano post-unitario sul tema, che aveva

visto impegnati anche Augusto Vera e Stanislao Gatti (375). A riprova della costante preoccupazione nei confronti della teoria della storia, anche nel trattare il problema storico dei rapporti tra Stato e Chiesa Labriola non mancava di ribadire come il problema della conoscenza storica fosse *anche* quello della «sua distinzione dalla *conoscenza pratica e dalla teorica*. I fatti storici *sono spariti*. [...] La conoscenza storica ha per oggetto il rifacimento del processo. Usa dei documenti, degli avanzi, degli indizi per ricostruire il passato» (57).

Il gruppo di manoscritti intitolati *Della interpretazione materialistica della storia* (1890-1900) comprende lezioni già parzialmente edite da Bondi e Savorelli – come quelle su Marx, Fra Dolcino e Rousseau – che vanno lette a partire dall'abbandono da parte di Labriola delle posizioni radical-democratiche, com'è ben inquadrato nell'accurata *Nota al testo* (380-388). In questa cornice val la pena quantomeno far cenno al corso sulla Rivoluzione francese (1888-1889), tenuto in occasione del primo centenario e che fu una sorta di «banco di prova» dei «convincimenti teorici conseguiti nella *Prolusione sui Problemi della filosofia della storia*», pronunciata solo un anno prima (378), ma soprattutto alle tarde lezioni sulla *Psicologia delle funzioni operative* (corso di Filosofia teoretica, 1902-1903), presentata in una trascrizione desunta dalla stesura degli appunti dell'allievo Angelo Fortunato Formiggini, che testimoniano in modo assai interessante l'«angolo prospettico» dal quale Labriola guardò negli ultimi anni al compito della teoria filosofica. Dopo l'incontro con gli herbartiani e poi con il marxismo, il suo interesse verso la psicologia non s'era sopito, tutt'altro: dall'ultima fase del suo confronto con la cultura filosofica e scientifica tedesca più avanzata di metà e fine Ottocento, che conta ancora una volta sponde critiche assai autorevoli come Wundt, Helmholtz, Du Bois-Reymond o Herzen, Labriola non mancava infatti di trarre spunti salienti e altamente critici, come, ad esempio, nel caso di Avenarius, al quale egli rimproverava nel 1903 (anticipando in questo di poco Lenin) di aver voluto «fare la filosofia dell'esperienza assoluta», smarrendo con ciò il nesso tra le forme volitive e la complessità storico-sociale cui esse risultano indissolubilmente «intrecciate» (407).

Giuseppe Guastamacchia

Jacopo Nicola Bergamo: *Marxismo ed ecologia. Origine e sviluppo di un dibattito globale*, Ombre Corte, Verona 2022, Isbn 9788869481895.

Nel prezioso volume di Jacopo Nicola Bergamo viene presentata al lettore italiano l'ampia letteratura che ha configurato a livello internazionale il dibattito intorno all'eco-marxismo. Vengono discussi i contributi di una rosa molto significativa di autori e si traccia l'origine del dibattito a partire dagli anni Sessanta e Settanta. Sia pure sintetica, importante è la valorizzazione, delle posizioni di Paul Sweezy, Herbert Marcuse, Richard Levins, Richard Lewontin, Ted Benton, André Gorz, James O'Connor, Alfred Schmidt e Neil Smith. Grazie a questi autori è infatti possibile risalire alle origini del dibattito contemporaneo che vede al centro le opere, purtroppo largamente non tradotte in italiano, dei principali fautori della scuola della *Metabolic Rift* ovvero Paul Burkett e John Bellamy Foster (attualmente direttore della storica rivista marxista americana *Monthly Review*); della *World Ecology*, il cui principale esponente è Jason W. Moore; di Andreas Malm, autore dell'importante volume *Fossil Capital*.

Procedendo con ordine, vediamo nella prima parte del testo una discussione del filone che ha anticipato la formazione dell'eco-marxismo e del cosiddetto primo stadio dell'eco-socialismo (A. Schmidt, T. Benton, A. Görz, J. O'Connor). Bergamo sottolinea che all'interno del marxismo occidentale si è infatti imposta una forte sensibilità ecologica a partire dal secondo dopoguerra: sensibilità dovuta all'incontro tra il movimento operaio e i movimenti ecologisti, femministi e studenteschi. A partire dall'opposizione alle nocività ambientali, all'interno dei processi produttivi, in quella temperie vi è stato un fecondo legame tra il movimento operaio e il pensiero verde (si veda l'ormai classico *L'imbroglione ecologico* di Dario Paccino). La consapevolezza del portato ecocida dei processi di accumulazione di capitale e dell'antagonismo profondo tra crescita capitalista e natura che sta alla radice delle crisi ecologiche caratterizza il pensiero degli autori qui presi in considerazione. Bergamo ricostruisce gli elementi d'interesse dell'intero dibattito a partire dal pensiero di P. Sweezy, fondatore nel 1949 della già citata *Monthly Review*: una rivista oggi centrale nel dibattito sull'eco-socialismo. Già dal 1973, anno di quella che Giovanni Arrighi definiva la "crisi spia" dell'accumulazione fordista, Sweezy denunciava il portato inquinante e antagonistico nel rapporto tra città e campagna delle enormi infrastrutture autostradali negli States, perno di una società dell'automobile retta sullo sfruttamento petrolifero. Vengono poi considerate le posizioni di H. Marcuse e soprattutto il suo recupero della dimensione umanista e naturalista di Marx, a partire dalla scoperta dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Del filosofo francofortese Bergamo valorizza l'idea di rivoluzione come dis-alienazione e come liberazione interconnessa di umanità e natura. Giusto rilievo è dato anche all'opera dei due biologi *dialettici* R. Levins e R. Lewontin molto attivi sul versante marxista del dibattito angloamericano sulle *Darwin Wars* - e al loro recupero di Engels in una prospettiva evolutivista e anti-determinista che valorizza l'elemento processuale rispetto a quello ontico nell'elaborazione delle teorie scientifiche.

Tutte queste riflessioni e contributi – sostiene Bergamo – sono molto importanti per comprendere gli autori della prima generazione di eco-socialisti, che però svolgeranno una critica profonda alla tesi dell'illimitato sviluppo delle forze produttive arrivando a mettere in discussione la prospettiva engelo-marxiana. Quest'ultima è infatti ritenuta affetta da "prometeismo" e potenzialmente foriera di una prospettiva anti-ecologica.

Tra i primi eco-socialisti spicca la pionieristica opera del filosofo tedesco Alfred Schmidt *Il concetto di natura in Marx*. Nel testo del filosofo tedesco, già allievo di Adorno e Horkheimer, vengono ricostruite per la prima volta le fonti scientifiche marxiane e viene messa in risalto la centrale categoria marxiana di *Stoffwechsel* (ricambio organico tra uomo e natura). Bergamo qui è molto attento a mettere in luce come nell'opera di Schmidt si configuri una lettura di Marx su base non-ontologica: una lettura in cui si «rifiuta l'idea di una dialettica della natura al di fuori [...] del rapporto di mediazione tra soggetto e oggetto» (p. 29). Attraverso le lenti di Neil Smith, poi, Bergamo analizza l'idea schmidtiana secondo la quale vi è una sostanziale inconciliabilità tra soggetto e oggetto anche all'interno di una potenziale nuova sintesi, comunista, del metabolismo tra umanità e natura: un'idea che deve moltissimo al pessimismo dei maestri francofortesi.

Tra gli ecosocialisti della prima generazione Ted Benton ha il merito sviluppare una critica e un'auto-critica a partire dal pensiero di Engels e Marx. Bergamo sottolinea che al centro della proposta di Benton c'è «un cruciale iato fra le premesse del materialismo filosofico di Marx ed Engels e le categorie economiche alla base della loro teoria» (p. 37): categorie che sarebbero riconducibili al rifiuto marxiano delle premesse degli economisti classici (e in particolare di Malthus) relative al limite naturale e alla scarsità delle risorse. «Sminuendo il ruolo delle condizioni della natura non manipolabili e sovrastimando il ruolo dei poteri trasformativi [...] umani di fronte alla natura», per Benton – scrive Bergamo – Engels e Marx sarebbero vittime di un rifiuto del limite naturale (p.39).

Bergamo passa poi ad analizzare il pensiero di A. Gorz, uno dei padri dell'ecologia politica. Proprio a ridosso della crisi petrolifera del 1973 e alla luce del rapporto del Club di Roma sui limiti dello sviluppo, Gorz produrrà un'interessante e profonda riflessione. Il suo perno è proprio l'inconciliabilità tra le forme produttive del capitalismo e i cicli naturali. Su questa inconciliabilità s'innerva, in Gorz, il tema del rapporto tra crisi ecologica e crisi capitalistica. Le crisi di sovrapproduzione – osserva Bergamo ricostruendo l'argomentazione del sociologo francese – sono accompagnate da una crisi riproduttiva complessiva del sistema: «la crisi di riproduzione è connessa alla fine delle risorse a buon mercato» e «la condizione di scarsità relativa delle risorse come limite naturale viene forzata per compensare i mancati guadagni attraverso un consumo eccessivo di risorse [...], portando ad una scarsità assoluta» (p. 42).

Sempre sul nesso tra crisi capitalistica e crisi ecologica, Bergamo prende in esame il pensiero dell'autorevole economista statunitense J. O'Connor di cui ha curato, insieme ad Emanuele Leonardi, una raccolta di scritti in edizione italiana. O'Connor è stato tra i fondatori dell'importante rivista "Capitalism Nature Socialism" nel cui primo numero – ricorda Bergamo – appare un importante saggio che prende le mosse dalla dialettica marxiana tra forze produttive e rapporti sociali di produzione: una dialettica la cui natura contraddittoria produce crisi. In questo saggio O'Connor amplia tale dialettica e introduce una seconda contraddizione connessa alle *condizioni di produzione*. Per l'eco-marxismo di O'Connor – ci spiega Bergamo – le condizioni di produzione sono soggette a «distruzione [...] da un punto di vista materiale e sociale. Il capitale inevitabilmente distrugge le proprie condizioni di produzione poiché esse non sono prodotte come merce» (p.46). Secondo l'economista statunitense i nuovi movimenti ambientalisti, femministi e quelli per un'urbanizzazione razionale emergono in reazione a questa distruzione. O'Connor contempla la possibilità che lo Stato si trovi a pianificare degli interventi strutturali per reagire alla distruzione delle condizioni di produzione,

conducendo ad elementi di socializzazione in una dialettica tra capitale, Stato e movimenti sociali che in germe potrebbe contenere allusioni a forme di economia programmata e al socialismo.

Nella parte centrale del testo di Bergamo viene discussa la seconda fase dell'eco-socialismo (J. B. Foster, P. Burkett, J. W. Moore e A. Malm), caratterizzata da un atteggiamento radicalmente diverso rispetto alla prima. Gli autori della prima fase giudicavano il contributo di Marx ed Engels insufficiente e quindi necessario di un correttivo sui temi ecologici. La seconda generazione invece incoraggia «una rilettura di Marx ed Engels al fine di riscoprirne le profonde radici naturalistiche ed ecologiche» (p.48). Il contributo di John Bellamy Foster è considerato a partire da *Marx's Ecology*, un testo fondamentale che tiene al centro il materialismo e naturalismo di Marx a partire dall'opera giovanile fino al *Capitale*. Foster è uno dei padri della scuola della *metabolic rift* (frattura metabolica), che assegna importanza centrale al concetto marxiano di *Stoffwechsel* (ricambio organico tra uomo e natura) e alla frattura nel metabolismo tra umanità e natura (*“Riß [...] des Stoffwechsels”*). Bergamo ricostruisce attentamente il contributo di Foster mettendo in luce l'importanza che hanno avuto per Marx figure scientifiche di grande levatura come quella di Charles Darwin e del chimico Justus Von Liebig. Liebig sarà determinante per Marx proprio nella teorizzazione dell'esaurimento della fertilità del suolo dovuta all'irrazionalità dell'agricoltura capitalista a partire dalla quale Marx – secondo Foster – svilupperà una critica ecologica al capitalismo. Bergamo è qui molto attento a sottolineare come il concetto di ricambio organico sia centrale nel *Capitale*, nella descrizione delle «relazioni socio-ecologiche per spiegare la relazione tra il lavoro umano e l'ambiente» dove il processo lavorativo è «interazione metabolica fra l'uomo e la natura» (p.71). Bergamo ricorda come nel terzo libro del *Capitale* Marx parli di *frattura metabolica* ovvero di «una scissione in due distinti metabolismi, quello sociale capitalistico e quello universale della natura» (p.74). Il portato irrazionale dell'agricoltura capitalista accresce l'antagonismo di città e campagna, non facendo tornare nutrienti al suolo ed esaurendolo progressivamente. Per Foster questa frattura nel metabolismo si allarga progressivamente su scala planetaria producendo dinamiche imperialiste e colonialiste: si pensi alle guerre per il guano che caratterizzano l'Ottocento o alle vicende del colonialismo inglese in Irlanda. Il correttivo marxiano a queste distorsioni è una gestione superiore del ricambio organico attraverso la programmazione di una società di «liberi produttori associati».

In questa sezione del volume, Bergamo considera inoltre il contributo di Paul Burkett, autore legato come Foster alla *Monthly Review*. Burkett svolge un'importante ricostruzione categoriale e logica a partire dal *Capitale*, dimostrando «come la critica dell'economia politica marxiana sia ricca di considerazioni di tipo ecologico» ed elabori «una teoria ecologica del valore» (p.85). Altro autore preso in esame è Jason W. Moore, celebre per i suoi contributi sul «Capitalocene». Bergamo è qui molto attento al modo in cui Moore assegna centralità al concetto di *Oikeios* che privilegia un rapporto co-produttivo tra umanità e natura, in senso monista e processuale, e che rielabora radicalmente lo *Stoffwechsel* marxiano. Moore conia, inoltre, il concetto di *ecologia-mondo* (*World-Ecology*): il capitalismo storico si sarebbe sviluppato *attraverso* la rete della vita producendo una *natura a buon mercato* (umana ed extra umana) incarnata nei *four cheaps* (cibo, lavoro, energia, materie prime), intesi come input economici appropriati ed espropriati – sulla scia della teoria di David Harvey dell'«accumulazione

per spossessamento” – in modo extra-economico. Secondo Moore questa *cheap nature* si rivela cruciale per i cicli storici di accumulazione di capitale.

L'ultimo eco-marxista considerato da Bergamo è Andreas Malm, autore del recente e importante *Fossil Capital* in cui viene discusso il rapporto tra società capitalistica e uso dei combustibili fossili. In aperta polemica con Moore e con il suo concetto di natura a buon mercato – una polemica che Bergamo sembra valorizzare –, attraverso una vasta documentazione Malm sostiene che la scelta del carbone come base energetica del capitalismo è dovuta a fattori extra-economici legati al comando della forza lavoro. L'abbondanza dell'acqua e dei mulini per sostenere la produzione durante la rivoluzione industriale viene sostituita dal carbone in modo da concentrare i lavoratori nei grandi agglomerati urbani, dove la manodopera è già disciplinata. Nel volume di Malm viene ricostruito lo stretto intreccio del rapporto tra innovazione tecnologica, cicli economici ed insorgenze operaie.

Nell'ultima parte del volume, Bergamo ricostruisce i dibattiti che hanno caratterizzato l'ultima generazione di eco-socialisti, concentrandosi sui temi dello statuto ontologico di società e natura, sul dibattito economico ed ecologico e sulla questione dell'Antropocene. Ricostruendo la differenza di vedute tra Moore e la scuola della *metabolic rift*, Bergamo propone una valutazione del dibattito eco-marxista sull'Antropocene sostenendo che i pensatori eco-socialisti hanno dato un significativo contributo alla comprensione della nuova epoca geologica in cui saremmo entrati dopo l'ottimo climatico dell'Olocene. L'Antropocene è infatti caratterizzato dal fatto che l'umanità è divenuta una forza tellurica pari e superiore a quelle presenti in natura. L'uomo incide in modo drastico sul funzionamento del sistema terra, innestando il cambiamento climatico. L'idea che non sia un'umanità indistinta ad aver prodotto queste modificazioni profonde, ma dei rapporti sociali ed economici ben precisi – quelli capitalistici – dimostra quanto la lezione di Marx ed Engels sia ancora fondamentale per leggere le trasformazioni del presente e quanto l'eco-marxismo sia uno strumento all'altezza dei tempi. Il volume di Bergamo ci restituisce l'attualità e l'importanza di tale contributo.

Francesco Bugli

Samir Amin: *Eurocentrismo. Modernità, religione e democrazia. Critica dell'eurocentrismo, critica dei culturalismi*, a cura di G. Riolo, La Città del Sole, Napoli/Potenza, 2022, pp. 274, Isbn 9788882925529.

Nel 1988 usciva *Eurocentrismo* di Samir Amin (1931-2018), che, sfidando la rappresentazione dominante della storia e della cultura occidentali (introiettata anche da una parte del marxismo), contribuiva a innovare radicalmente le categorie interpretative del capitalismo. In un'epoca contrassegnata (in Occidente come altrove) dalla politica identitaria, la traduzione italiana della seconda edizione dell'opera, uscita in francese nel 2008 con una Prefazione e un Capitolo conclusivo che aggiornano la versione originale, invita a riflettere sulla genealogia dei fenomeni odierni, il cui punto d'arrivo Amin così sintetizza: "l'ideologia borghese, che in origine avanzava ambizioni universalistiche, vi ha rinunciato per sostituirci il discorso postmodernista delle 'specificità culturali' irriducibili (e, in forma volgare, lo scontro inevitabile delle culture)" (p. 32).

Nella sua *Introduzione*, Riolo ripercorre la vita di Amin dalla nascita in Egitto agli studi in Francia, suo paese di adozione. Il giovane ricercatore, che a Parigi si iscrive al PCF, si trova a lavorare alla sua tesi di dottorato in una fase in cui la Conferenza di Bandung (1955) e successivamente la Conferenza di Belgrado (1961) pongono all'ordine del giorno il processo di decolonizzazione e insieme l'emergere del movimento dei paesi non-allineati. Diventa così urgente un confronto sulle cause dell'"arretratezza" (nella terminologia occidentale) del Sud del mondo. Amin figura, insieme con Giovanni Arrighi, Andre Gunter Frank e Immanuel Wallerstein, tra i fondatori della scuola che guarda al capitalismo come sistema *globale*, il cui centro (l'Occidente) prospera impedendo lo sviluppo dei paesi periferici, per poter estrarre valore dalla loro forza-lavoro e deprederne le risorse naturali. Tuttavia, rispetto agli altri capostipiti di questo filone di studi Amin è quello che più si mantiene ancorato agli strumenti concettuali conati da Marx (in particolare, quelli di modo di produzione e formazione sociale), pur ricollocandoli in una dimensione globale.

In opere come *L'accumulazione su scala mondiale. Critica del sottosviluppo* (1970) e *Lo sviluppo ineguale* (1973), l'economista franco-egiziano sviluppa la tesi che il divario tra l'Occidente e i paesi periferici non sia affatto imputabile a un ritardo di questi ultimi, bensì costituisca la condizione necessaria dell'esistenza stessa dell'ordine fondato sul mercato. Proporre di colmare lo squilibrio con l'adozione, nel Sud del mondo, di politiche modellate sul percorso dei paesi occidentali è dunque mistificatorio.

Nel Capitolo I di *Eurocentrismo*, dedicato a *Modernità e interpretazioni religiose*, Amin discute l'eredità dell'Illuminismo, che, a differenza delle culture precedenti, riconosce all'uomo la capacità di fare la propria storia; tale libertà tuttavia è viziata dalla subordinazione alle esigenze del capitalismo. La "ragione emancipatrice" è infatti una ragione borghese, con precise determinazioni temporali e geografiche; essa identifica la libertà con il mercato e, sul piano politico, con la democrazia, un regime in cui lo Stato ha una funzione ancillare rispetto all'economia. Nella deriva rappresentata dall'"ideologia libertaria di destra" (Hayek) scompare ogni finzione: gli esseri umani rimangono artefici della propria storia, ma il teatro in cui si muovono è una giungla. È l'epoca dell'americanizzazione del mondo. Si impone una ragione degenerata e distruttiva, che non solo rinuncia a ogni parvenza di emancipazione, ma assume la funzione di "impresa di demolizione dell'umanità" (p. 43) e del pianeta tutto.

Il marxismo è lo strumento per comprendere il mondo e trasformarlo, a patto – sul punto l'autore insiste – di *partire da Marx*, anziché riproporne dogmaticamente le analisi. Da Marx nondimeno Amin riprende la centralità del binomio struttura-sovrastuttura, depurandolo dalle storture deterministiche e facendone la bussola dello studio non del mero modo di produzione, ma delle formazioni sociali nella loro totalità e mutua interazione, risultato del rapporto dinamico tra l'istanza economica, quella politica e quella culturale-religiosa. Forte di una robusta conoscenza della storia delle religioni e della filosofia (e naturalmente dell'Africa), Amin indaga il ruolo che le diverse fedi e culture hanno svolto in relazione allo sviluppo del capitalismo. Una sensibilità decisamente *sui generis*, nella storia del marxismo, che porta l'autore a smontare il mito del cristianesimo in generale o di una sua specifica declinazione (la Riforma protestante) come fucina della modernità capitalistica, in virtù di peculiarità - assenti in altre religioni - che avrebbero partorito il "miracolo europeo". È vero semmai il contrario, osserva l'autore: le religioni, tutte, si sono conformate alle esigenze del modo di produzione capitalistico, ma lo hanno fatto in modo diverso.

Perché l'Europa ha rotto con il modo di produzione tributario e il mondo musulmano no? A questa domanda, gli occidentali rispondono puntando il dito contro le specificità della religione islamica; un tema agitato anche da quello che Amin chiama islam politico, espressione che raggruppa tanto i moderati quanto i fondamentalisti, accomunati da una forma di eurocentrismo rovesciato: "I due discorsi del capitalismo mondializzato e dell'islam politico non sono in conflitto, ma perfettamente complementari" (p. 95). Manovrato da borghesie nazionali succubi delle classi dominanti europee e nordamericane, l'islam politico (inclusa la teocrazia iraniana) addebita il degrado del mondo musulmano all'Occidente, senza mettere mai in discussione la vera causa della sua subalternità: il capitalismo, che esige l'esistenza di un centro e di periferie subordinate. L'élite occidentale ha quindi tutto l'interesse a fomentare il fondamentalismo islamico (come si è ben visto in Afghanistan): esso non solo garantisce che i popoli periferici rimangano subalterni al capitalismo mondiale, ma può sempre essere addotto come pretesto per legittimare interventi repressivi all'estero e in casa. Quanto al cristianesimo, esso non ha *creato* la società borghese; piuttosto, si è rivelato più adattabile, in virtù di due assenze, rispetto alle altre due religioni: la rinuncia a costruire il regno di Dio sulla terra e la mancanza di una traduzione giuridica dei principi del Vangelo.

Nel Capitolo II, *Per una teoria della cultura. Critica dell'eurocentrismo*, Amin prende di mira le due declinazioni della storiografia eurocentrica, che, nel loro apparente antagonismo, condividono un approccio teleologico. La prima è quella liberale, che istituisce una continuità fra il mondo greco-romano (arbitrariamente identificato con l'Occidente e contrapposto all'Oriente), l'età feudale (cristiana) e l'avvento del capitalismo. La seconda è la teoria degli stadi di matrice marxista, presente negli scritti giovanili di Marx ed Engels e poi canonizzata da partiti e teorici comunisti. Se la nozione di comunismo primitivo lascia il posto a quella di comunitarismo (una rete di piccole comunità cementate dalla parentela), l'operazione più dirompente di Amin è il ridimensionamento geografico e cronologico del feudalesimo, inserito nel più ampio modo di produzione tributario, i cui elementi caratterizzanti sono una struttura politica centralizzata che estrae surplus economico da un'area agraria e il ruolo ideologico legittimante delle grandi religioni. In esso Amin ricomprende tanto il marxiano modo di produzione asiatico, che ne costituisce il nucleo centrale, quanto il feudalesimo europeo,

che del modo di produzione tributario appare come un capitolo tutto sommato marginale rispetto ai regni africani e asiatici. Coerentemente, l'autore sovverte la periodizzazione tradizionale: la cesura fra antichità e medioevo (collocata dalla storiografia eurocentrica alla fine dell'impero romano d'Occidente) viene retrodatata all'epoca dell'unificazione ellenistica dell'Oriente (300 a.C. circa). Muovendo da un concetto di totalità a dominante, Amin propone una tipologia dualistica dei modi di produzione: mentre in quelli precapitalistici lo sfruttamento delle classi subalterne è diretto e l'istanza dominante è quella politico-ideologica, nel capitalismo lo sfruttamento è, per così dire, mascherato dal contratto fra datore di lavoro e proletario. In esso è l'istanza economica a governare direttamente le società, attraverso una mercificazione universale che ingloba perfino la forza-lavoro.

Dopo aver analizzato l'evoluzione di cultura e religione (strettamente intrecciate) nelle società tributarie delle diverse aree del mondo, nel Capitolo III, *La cultura del capitalismo*, Amin ripercorre l'unificazione forzata del globo a opera del capitalismo, cui corrisponde una *Weltanschauung* (la Ragione) solo formalmente universalistica: un mondo in cui nove miliardi di persone godano del tenore di vita degli occidentali è semplicemente inconcepibile; il sistema pretende anzi la polarizzazione fra centro e periferia e l'eliminazione dei paesi che resistono a una globalizzazione di facciata. "L'ideologia dominante legittima così sia il capitalismo come sistema sociale sia la disuguaglianza su scala mondiale che lo accompagna. [...] Il mito filocristiano, quello dell'antenato greco, la costruzione antitetica e artificiale dell'orientalismo connotano il nuovo culturalismo europeo ed eurocentrico, condannandolo irrimediabilmente ad accettarne l'anima dannata: il razzismo ineliminabile" (p. 165). Amin si spinge oltre: il nazismo, lungi dal rappresentare un'aberrazione della storia, è una possibilità sempre attuale.

Quale contributo possono offrire Marx ed Engels a un'analisi del capitalismo realmente esistente, ossia globale ma polarizzato? Amin ritiene che, nonostante alcuni spunti fecondi, Marx non si sia affrancato dall'ottimismo evolucionistico di matrice illuministica della sua epoca, confidando nella tendenza all'omogeneizzazione (cioè europeizzazione) del mondo, con i paesi "arretrati" che recuperano il loro ritardo, lungo una traiettoria lineare. Sarà questa l'interpretazione prevalente nella II Internazionale. Per andare oltre Marx, Amin propone di convertire la sua legge del valore (modellata sul punto più alto del sistema capitalista, quello occidentale) nella "legge del valore mondializzata", per dare conto di una doppia polarizzazione: quella fra centro e periferie e quella all'interno delle periferie. Mentre nei paesi centrali il consenso alla democrazia borghese è "comprato" con un aumento costante dei salari (oggi però non è più così), nelle periferie solo le borghesie vassalle del centro vedono aumentare il proprio tenore di vita, ricorrendo a regimi autocratici per soffocare il malcontento della popolazione.

Dalle sabbie mobili del capitalismo si può uscire solo con lo "sganciamento" dei popoli delle periferie mondiali dal centro del sistema. Le rivoluzioni nazionali delle periferie, con la formazione di Stati realmente autonomi, sono il primo passo di una transizione dal capitalismo globale a un socialismo inevitabilmente altrettanto mondiale (è evidente qui la presa di distanza dallo stalinismo). La transizione sarà lunga e imprevedibile, ma l'alternativa è la "barbarie capitalistica eurocentrica" (p. 215).

Amin non è stato solo un teorico; ha partecipato attivamente, come racconta Riolo, alla fondazione e alle attività del Forum mondiale per le alternative, dove ha sollevato con

forza i problemi posti dallo sviluppo ineguale, a partire dalla questione contadina e da quella ambientale. Deluso dall'eurocentrismo delle influenti ONG occidentali che partecipavano al Forum, ha invocato il lancio di una V Internazionale. È con quell'esperienza che si chiude il Capitolo V, *Per una visione non eurocentrica della storia*, in cui l'autore sintetizza il suo contributo al dibattito globale sul capitalismo, rispondendo altresì alle critiche mossegli da esponenti del marxismo occidentale.

Eurocentrismo è un saggio di non facile lettura. Chi legge non troverà la genealogia dei concetti che Amin impiega (evidenti, ma non esplicitati, sono i debiti verso Gramsci, Althusser e Poulantzas, tra gli altri): il suo è un testo militante, non di marxologia. Leggendolo oggi, saltano all'occhio alcune lacune. Pur condannando a più riprese la condizione delle donne nell'islam, l'autore non fa del patriarcato un elemento costitutivo dello sfruttamento capitalistico. La sua vigorosa critica del determinismo non cancella l'impressione che il margine di manovra degli esseri umani sia limitato, al cospetto delle diverse "istanze". Va poi rimarcato che la finanziarizzazione estrema dell'economia e l'impatto sociale e antropologico di digitalizzazione e automazione sono assenti, nelle parti aggiunte per la seconda edizione (benché Amin sia ben consapevole che finanza e tecnologia sono due degli strumenti di cui il centro si avvale per tenere soggiogate le periferie).

Pur con questi limiti, *Eurocentrismo* colpisce per la capacità dell'autore di cogliere, già nel 1988, la formazione di un mondo multipolare (condizione necessaria, per Amin, di una transizione al socialismo) e la resistenza che a esso avrebbero opposto gli Stati Uniti nonché la centralità di quella frattura metabolica fra umanità e natura che Marx trattava nel *Capitale*. Chi ancora vede nel materialismo storico un apparato fondamentale per la comprensione del mondo non può non sentire un debito imperituro nei confronti di Amin, che ne ha smascherato il vizio eurocentrico. Leggere questo testo ci costringe a fare i conti con il "culturalismo" della stessa sinistra anticapitalista, che periodicamente grida al ritorno del fascismo senza pensare che per la maggior parte dell'umanità oppressione e discriminazione sono una costante della storia.

Monica Quirico

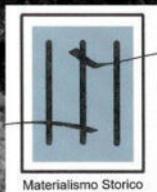
MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

A lungo protagonista del dibattito filosofico e storiografico, il materialismo storico non ha oggi più casa nell'Accademia italiana e sembra definitivamente relegato al ricordo di una stagione conclusa.

Questa rivista vuole contribuire alla riscoperta e al rinnovamento della più originale versione italiana del marxismo e del suo legame con il pensiero dialettico di ispirazione hegeliana, rafforzando in tal modo anche il pluralismo del dibattito culturale nelle università.

Proponendo agli studiosi una riscoperta e un rinnovamento del metodo storico-materialistico e aprendosi alle più ampie proposte di collaborazione – e guardando in particolar modo a una nuova generazione di ricercatori che in Italia come altrove si avvicina con interesse a queste problematiche – “Materialismo Storico” vuole infine contribuire all'arricchimento del patrimonio culturale e al prestigio scientifico dell'Università di Urbino e del Dipartimento di studi umanistici.



Materialismo Storico

