

# MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

> PRESENTAZIONE

2024/1

> OGGETTIVAZIONE E  
ALIENAZIONE DA HEGEL  
ALLA TEORIA CRITICA

Giugno

> SOGGETTIVAZIONE,  
ORGANIZZAZIONE,  
EMANCIPAZIONE

[info@materialismostorico.it](mailto:info@materialismostorico.it)

> INTERVENTI

> NOTE

Raimondi, Vaccaro, Franco  
Ballarini, Miguel, Vitullo,  
Wehr, Rancadore e altri

> RECENSIONI

**OGGETTIVAZIONE E ALIENAZIONE,  
LAVORO ED EMANCIPAZIONE,  
DEMOCRAZIA SOCIALE:  
DA HEGEL ALLA TEORIA CRITICA**

a cura di Stefano G. Azzarà

Materialismo Storico, n° 1/2024 (vol. XVI)

**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 Alessandroni, 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 (Duchesne 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/).

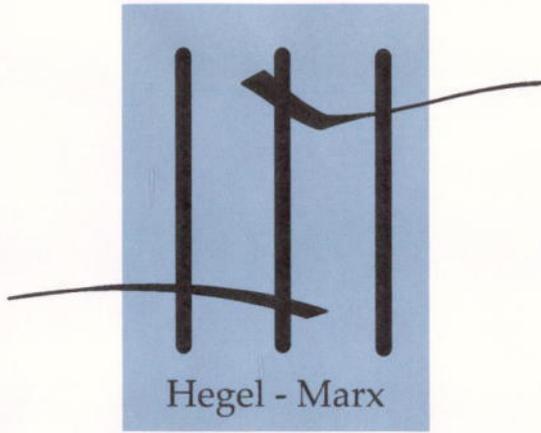
2024/1, vol. XVI

(luglio)

**Oggettivazione e alienazione,  
lavoro ed emancipazione,  
democrazia sociale:  
da Hegel alla Teoria Critica**

a cura di Stefano G. Azzarà

Internationale Gesellschaft



Hegel - Marx

für dialektisches Denken

**SOMMARIO**

**QUESTO NUMERO**

Stefano G. Azzarà 5-6

**SAGGI I. OGGETTIVAZIONE E ALIENAZIONE DA HEGEL ALLA TEORIA CRITICA**

IL RAPPORTO TRA SOGGETTO, SOSTANZA E NATURA NELLA  
FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO DI HEGEL  
Edoardo Raimondi 8-35

IL CONCETTO DI ALIENAZIONE NELL'ULTIMA TEORIA CRITICA  
Giovambattista Vaccaro 36-54

**SAGGI II. PROBLEMI DEL MARXISMO: SOGGETTIVAZIONE,  
ORGANIZZAZIONE, EMANCIPAZIONE**

DALLA MATERIA AL PENSIERO. IL VALORE GNOSEOLOGICO DEL LAVORO  
IN SIMONE WEIL E ANTONIO GRAMSCI  
Alessia Franco 56-80

MATERIALISMO, SOGGETTO E FORMALIZZAZIONE. I LIMITI DELLA  
FORMALIZZAZIONE IDEOLOGICA  
Giulio Ballarini 81-109

**INTERVENTI**

«FROM A MERELY POLITICAL TO A SOCIAL DEMOCRACY». WOLFGANG  
ABENDROTH, PALMIRO TOGLIATTI AND THE CONSTITUTIONAL ANTI-  
FASCISM IN POST-WAR ITALY AND WEST GERMANY  
Phillip Becher 112-140

DEMOCRAZIA, DOMINANZA POLITICA ED EMANCIPAZIONE SOCIALE  
Luis Felipe Miguel e Gabriel Eduardo Vitullo 141-174

**NOTE**

WERNER RÜGEMER E I CAPITALISTI DEL XXI SECOLO  
Andreas Wehr 176-183

KARL MARX E IL “REGNO DELLA LIBERTÀ”  
Maria Antonietta Rancadore 184-198

**RECENSIONI**

Cangiano ( <i>Favenza</i> )	200-205
Barile ( <i>Ovidi</i> )	206-207
Fortini ( <i>Balducci</i> )	208-212

## Questo numero

Stefano G. Azzarà

Nella prima sezione di Saggi di questo numero, due riflessioni sul rapporto tra soggetto e oggetto e sulle sue ricadute in termini di oggettivazione/alienazione, nella linea che da Hegel conduce al secondo Novecento. Muovendo dalla *Fenomenologia dello spirito*, Edoardo Raimondi mostra come sia sulla base di un'ontologia relazionale che le dinamiche di alienazione possono essere rovesciate in un processo di riappropriazione di sé dell'autocoscienza che è passata attraverso l'oggetto. Giovanbattista Vaccaro mostra invece come queste tematiche ritornino nell'ambito della Teoria Critica, in un arco storico-culturale che passa dalla prima all'ultima e attuale generazione di questa corrente.

La seconda sezione dei Saggi indaga un risvolto più particolare di questa tematica, chiamando più direttamente in causa alcuni autori esplicitamente marxisti. Nel processo di alienazione/oggettivazione che ruolo svolge il lavoro e come viene valutato questo intervento in Gramsci e, di contro, in una pensatrice che con il materialismo storico intrattiene rapporti controversi come Simone Weil (Alessia Franco)? Sono questioni che innervano anche il saggio di Giulio Ballarini, il quale le sviluppa però interloquendo con Fabio Vander e la sua ricostruzione (nel numero precedente di MS) del dibattito francese sulla dialettica a partire da Badiou.

Nella sezione Interventi, un importante testo di Phillip Becher sulle implicazioni in chiave marxista del percorso di più o meno compiuta democratizzazione in Europa, con un confronto tra Abendroth e alcune riflessioni di Palmiro Togliatti a partire dalla genesi delle Costituzioni antifasciste alla fine della Seconda guerra mondiale. Di democrazia, in una chiave diversa, parlano anche gli studiosi brasiliani Luis Felipe Miguel e Gabriel Eduardo Vitullo; i quali mostrano come la sua crescente formalizzazione e riduzione alla dimensione procedurale o a un sistema di relazioni istituzionali costituisca un momento cardine della riconduzione delle istanze democratiche di partecipazione e organizzazione o auto-organizzazione popolare alle compatibilità capitalistiche di taglio neoliberale.

Nelle Note, una discussione di Andreas Wehr sul recente libro in cui Werner Rügemeier ha passato in rassegna alcune importanti trasformazioni del capitalismo più recente, affrontando in particolare le conseguenze dell'affermazione di grandi colossi finanziari come Black Rock e la ri-gerarchizzazione che questa scalata ha comportato

nella divisione del lavoro del grande capitale internazionale. Maria Antonietta Rancadore ripercorre poi l'evoluzione del concetto di "regno della libertà" dal Marx più giovane a quello più maturo.

Le recensioni finali. Salvatore Favenza sull'importantissimo libro di Mimmo Cangiano sulle Cultural Wars nell'epoca dell'egemonia neoliberale dispiegata. Ottone Ovidi sul libro che Alessandro Barile ha dedicato a Rossana Rossanda. Infine Alessia Balducci su una recente raccolta di testi di Franco Fortini.

Saggi I

Oggettivazione e alienazione  
da Hegel alla Teoria Critica

## Il rapporto tra soggetto, sostanza e natura nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel

Edoardo Raimondi (Università di Chieti-Pescara)

*The aim of my essay is to show how Hegel's Phenomenology of Spirit was able to propose, since the dawn of the nineteenth century and in the light of Kant's "Copernican revolution", a rereading of the notions of Subject, Substance and Nature in a dialectical-relational sense, that is functional at the same time to overcome dogmatic visions of man and the world of an essentialist, reductionist and creationist nature. To this end, I will divide my contribution into three parts. In the first introductory paragraph, we will see how for the Hegel of the Phenomenology the dialectical and immanent relationship between Self and Other-than-self could certainly not be reduced to some form of metaphysical or ontological dualism. Thereby, in the second part it will be clarified how only through the experience of conscience is it possible to understand how the Spirit – the true Subject of the entire movement in progress – can free itself from its own Entfremdung, so as to reach Entäußerung – the recognition and re-appropriation of true effective substantiality of the Self and the Other-then-Self (which therefore will disappear as absolute otherness). Finally, in the last paragraph, we will briefly see how the still metaphysical-speculative outcomes of the Hegelian system, set out in definitive form in the 1830s Encyclopedia of Philosophical Sciences, do not prevent us from using today some Hegelian categories to critically grasp the nature of our present.*

*Subject; Substance; Nature; Consciousness; Experience.*

### 1. Introduzione

Rileggere oggi la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel potrebbe apparire come un tentativo arduo e rischioso. Arduo, innanzitutto, perché continuare a presupporre la possibilità di una «scienza dell'esperienza della coscienza», nella definizione del filosofo tedesco<sup>1</sup>, implicherebbe inevitabilmente assumere una prospettiva sistematica e dialettica sull'uomo e sul mondo, visione difficilmente conciliabile con lo spirito

---

<sup>1</sup> Cfr. PHG-W.3, pp. 80 e 38; trad. it. 2009, pp. 124 e 74. È cosa nota che originariamente «Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins*» avrebbe dovuto essere il titolo primo dell'intera opera.

*postmoderno* del nostro tempo<sup>2</sup>. Significherebbe, di conseguenza, cercare di ricomprendere in prima battuta il senso autentico della parola “soggetto”, senza per questo volerla ricondurre né a retroterra culturali di matrice naturalistico-riduzionista né a rinnovate tradizioni di pensiero che hanno da sempre guardato, pur nelle loro rispettive differenze, a “dualismi ontologici” di stampo sostanzialmente mistico-teologico-creazionistico. Operazione rischiosa, pur si diceva, a causa del fatto che focalizzarsi su determinati problemi concettuali posti dalla *Fenomenologia* significherebbe anche esporsi al pericolo di utilizzare categorie interpretative nient’affatto hegeliane, ma che almeno dalla fine dell’Ottocento europeo hanno nondimeno segnato tutta la vicenda ermeneutica legata all’hegelismo contemporaneo<sup>3</sup>. È anche per queste ragioni preliminari che in questa sede mi limiterò a svolgere alcune considerazioni sul rapporto tra soggetto, sostanza e natura nella *Fenomenologia dello spirito* a partire precisamente dal testo che Hegel ci ha consegnato per la prima volta nel 1807.

Tuttavia, prima di addentrarci nell’opera hegeliana, occorre brevemente rievocare il contesto storico e filosofico in cui Hegel era

---

<sup>2</sup> Sullo spirito anti sistematico e anti dialettico tipico della postmodernità, si veda l’ampia disamina storica, filosofica e socio-economica di HARVEY 1990.

<sup>3</sup> Mi limito qui a ricordare alcune delle principali vulgate interpretative che, seppur in modi e in tempi diversi, hanno dato o continuano a dare impulso alle intricate vicissitudini dell’hegelismo europeo e occidentale, una volta attraversate le ben note “dispute” esegetiche tra “destra” e “sinistra” hegeliana. Partendo dalle recezioni italiane di Hegel, segnate non solo dai neoidealismi di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile, ma anche dall’originale “realismo” dei fratelli Spaventa (cfr. in merito TUOZZOLO 2022), si giunge al contesto dell’altrettanto celebre *Hegel renaissance* francese di primo Novecento, segnata a un tempo da influssi principalmente fenomenologici, marxistici ed esistenzialistici. Cfr. in proposito almeno ROTH 1988, in part. pp. 1-15; GEROULANOS 2010; MORANI 2021, in part. capp. I-II. Per quanto riguarda, invece, la recezione “rigorosamente” marxista di Hegel cfr. le analisi critiche di WEIL 1950; FINELLI 2004; ROCKMORE 2018. Infine, non meno importati risultano essere le recenti operazioni di stampo analitico-epistemologico impegnate, ormai da qualche tempo, a rileggere da una prospettiva certamente non tradizionale la filosofia hegeliana. Cfr. almeno SELLERS 1963; McDOWELL 1996; BRANDOM 2019.

inevitabilmente immerso. Come è noto, qualche anno prima dell'uscita della *Fenomenologia*, il filosofo tedesco aveva salutato la Rivoluzione francese del 1789 con energico entusiasmo, tanto da considerarla come un evento di «portata mondiale»: essa, per Hegel, era stata tale «perché» aveva costituito «il primo tentativo dell'umanità di fondare il regno della ragione nel mondo storico – il regno della ragione, in altri termini: il regno della libertà»<sup>4</sup>. La Rivoluzione francese, insomma, aveva testimoniato uno dei momenti apicali del mondo moderno, ponendo una volta per tutte la necessità di riconoscere, sul piano propriamente politico, il valore e il significato della soggettività agente e storica<sup>5</sup>. Ma un'altra rivoluzione vi era pur stata, attuata innanzitutto sul piano del pensiero: quella cosiddetta “rivoluzione copernicana” di Kant, che aveva definitivamente trasformato il modo di intendere la natura della conoscenza umana<sup>6</sup>. Se per il mondo premoderno il “conoscere” non poteva indicare altro che lo «specchio» di una realtà cui restituire le «immagini di sé che essa stessa produce» in modo *immediato*<sup>7</sup>, dopo Kant, al contrario, qualsivoglia modo di conoscere il mondo non avrebbe potuto più prescindere dall'*agire* del soggetto stesso, ossia da quelle legittime modalità di *costruzione* di un'oggetto d'*esperienza* [*Erfahrung*] per noi possibile e significativamente definibile in senso universale<sup>8</sup>.

Ebbene, la centralità del soggetto, inteso ora come vero fulcro di senso del mondo, così come l'importanza che andava in tal modo ad assumere la dimensione di una *Erfahrung* per noi concretamente possibile,

---

<sup>4</sup> Cfr. WEIL 1976, trad. it. 1988, p. 216.

<sup>5</sup> Sul rapporto intrinsecamente dialettico che, in ottica hegeliana, sussisterebbe tra cristianesimo, Riforma protestante e Rivoluzione francese, quali momenti necessari e imprescindibili per l'affermarsi della soggettività moderna, libera e ragionevole, cfr. VPHG-W.12, pp. 491-540, trad. it. 2003, pp. 337-370. In proposito, si veda, per es., LOSURDO 1997; CAZZANIGA 1999, pp. 275-311.

<sup>6</sup> Sul parallelismo strettamente concettuale tra la Rivoluzione francese e la rivoluzione “Copernicana” di Kant (avvenuta, però, sul solo piano del pensiero) cfr. HEINE 1834, trad. it. 1979, p. 267; MARX 1843-44, trad. it. 1965, in part. p. 134.

<sup>7</sup> Cfr. BARALE 2007, p. 55.

<sup>8</sup> Sulla ricomprensione kantiana delle “categorie” (di origine aristotelica) e sul nuovo modo di intendere qui il concetto di “esperienza” come un “costruire” cfr. rispettivamente BARALE 1988; AMOROSO 1984.

sarebbero stati gli elementi teorici cruciali che la *Fenomenologia* non avrebbe potuto di certo ignorare, andando piuttosto a ricomprenderli all'interno di un sistema teorico e concettuale del tutto inedito. Non è un caso, del resto, che la dimensione dell'esperire umano, nello Hegel della *Fenomenologia*, avesse finito per legarsi profondamente a quella del *Bewußtsein* (coscienza), il cui *Erfahren* (il "fare esperienza") si sarebbe necessariamente rivelato come un *Fahren*, come un vero e proprio viaggio in costante progresso tanto all'interno di sé quanto all'interno della sostanzialità già e sempre *spirituale* del proprio universo storico e discorsivo<sup>9</sup>. Nel corso del presente articolo, dunque, si renderà chiara anche la conseguente relazione di essenziale biunivocità tra questi due lati: fare esperienza del sé significherà prendere coscienza, farsi man mano *auto-coscienti* attraversando contraddizioni oggettive e intime conflittualità, dei *modi* attraverso cui questo stesso *Bewußtsein* ha esperito e sta esperendo la propria realtà. Ecco la via per il Sapere assoluto, la quale non potrebbe che *costruirsi* di volta in volta attraverso un processo di "prove ed errori", e dei cui *risultati* sarà questa stessa coscienza – fattasi *Selbstbewußtsein*, ossia cosciente di se stessa – a doversi necessariamente riappropriare. Ma tale riappropriazione non potrebbe che realizzarsi se non in virtù di un rapporto strutturalmente dialettico tra il soggetto e la sostanza: una simile "costruzione" del Sapere, i risultati concettuali cui il viaggio esperienziale della coscienza conduce, potranno riconoscersi come operazioni conoscitive del proprio stesso agire soltanto *alla fine* [*am Ende*]. E cioè solo quando la soggettività moderna si riconoscerà come *parte* costitutiva e attiva della sostanzialità di un mondo, di un universo eminentemente storico che, lungi dal potersi ancora considerare (come al contrario era avvenuto al debutto di questo stesso viaggio) al modo di un semplice e immediato dato naturale (o di una *Realität*), si rivelerà come già e sempre intessuto su mediazioni e relazioni concettuali, di natura scientifica, storica, culturale e linguistica, a loro volta "costruite" e "prodotte" dal movimento stesso dello Spirito (che si svelerà pertanto al modo di una *Wirklichkeit*), ossia dall'insieme di quei rapporti storico-sociali che hanno permesso la costituzione stessa della soggettività moderna. Si tratta qui, a dispetto di tutte le interpretazioni contrarie, di

---

<sup>9</sup> Su queste moderne ricomprensioni dell'*Erfahrung* cfr. ID. 1988, in part. pp. 18-23.

un movimento conoscitivo e pratico ora realmente *concreto*, perché colto nella sua natura sostanzialmente *sociale*. Movimento, dunque, dettato da esigenze, necessità, bisogni e desideri individuali e collettivi insieme, che emergono e si pongono costantemente all'interno dell'esperienza stessa della coscienza. Ed è così che il soggetto, uscito da una dimensione iniziale ed *estranante* (*entfremdende*) del proprio sé, perché estraniante erano rimasti gli *immaginarî*, le *figurazioni* di quel mondo da cui esso si sarebbe gradualmente scisso, si potrà a tal punto ri-conoscere in determinate sostanzialità storico-spirituali, ora rivelate, *alla* e *per* la coscienza, nella loro compiuta *esteriorizzazione* (*Entäußerung*).

Si chiarisce, di conseguenza, la struttura dell'opera hegeliana: se i capitoli I-V della *Fenomenologia* andranno a mostrare il procedere dialettico dell'esperienza della coscienza, che solo all'interno dei *limiti* di questo stesso esperire potrà scoprirsi come tale, i capitoli VI-VIII non potranno che rivelare quelle configurazioni strutturali dello Spirito – quelle dimensioni contestuali del proprio discorrere, conoscere e agire – che diverranno *per* l'(auto)coscienza<sup>10</sup>. Solo alla fine, pertanto, il soggetto potrà scoprirsi come vera sostanza del mondo e la sostanza, a sua volta, come *risultato* di un agire essenzialmente pratico-conoscitivo. Un agire il cui soggetto protagonista, lungi dal coincidere con questa o quella individualità particolare e astratta, si scoprirà essere lo stesso movimento spirituale (e dunque, di fatto, storicossociale) in atto, necessariamente fondato su un'*immanente* e *dinamica relazionalità* tra tutte le sue parti. Vedremo, infatti, come quelle configurazioni strutturali dello Spirito, quei mondi storicossociali colti infine nel proprio Concetto, non potranno che determinarsi al modo di *differenze interne* al movimento stesso, afferrato finalmente dall'autocoscienza nella sua unitaria e risultata *oggettività*. Una dinamica sostanzialità, in sintesi, che tale soggettività, a tal punto pienamente cosciente di sé e dei modi attraverso cui ha esperito il mondo e se stessa, potrebbe cogliere nell'unico modo per lei ora possibile, ossia al modo di un *presupposto-posto*<sup>11</sup>. Presupposto-posto: si tratta qui, ancora

---

<sup>10</sup> Per i capp. I-V cfr. PHG-W.3, pp. 82-323; per i capp. VI-VIII cfr. *ivi*, pp. 324-591; trad. it. 2009, risp. pp. 128-371 e pp. 373-647.

<sup>11</sup> Mi servo qui della definizione tematizzata da Roberto Finelli, che seguendo Hegel e la sua «*epistemologia del "circolo"*» parla precisamente di un movimento che si attua sempre e a ogni livello secondo «il paradigma circolare

una volta, di un movimento concettuale, storico ed esperienziale, che potrebbe trovare solo *entro di sé* le proprie premesse, le quali non potrebbero che costruirsi all'interno del processo stesso e infine rivelarsi, nella loro oggettiva significatività, solo a una coscienza divenuta consapevole di sé e della propria natura di essere agente, di essere ragionevole e sociale.

Va da sé che l'impostazione teorica sottesa a tutto il sistema della *Fenomenologia* non potrebbe di certo ammettere una qualsivoglia forma di dualismo, tanto sul piano di una "fenomenologia dell'esperienza" quanto su quello propriamente ontologico<sup>12</sup>. Nelle pagine che seguono, del resto, vedremo precisamente quanto la struttura ontologica del reale, che lo Hegel della *Fenomenologia* stava costantemente presupponendo, non possa non conservare un carattere essenzialmente *dialettico-relazionale*. Ciò significa che a farsi determinante, di necessità, sarà la dimensione *vitale* delle cose stesse, dacché sarebbe stata proprio la dinamicità del processo della vita in quanto tale a mostrarsi come movimento già, in se stesso, dialettico. Ed è precisamente l'elemento naturale, colto dal e nel Concetto, a mostrarlo:

«La gemma scompare quando sboccia il fiore, e si potrebbe dire che ne viene confutata; allo stesso modo, quando sorge il frutto, il fiore viene, per così dire, denunciato come una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. Ora, queste forme non sono semplicemente differenti l'una dall'altra, ma l'una soppianta l'altra in quanto sono reciprocamente incompatibili. Nello stesso tempo, però, la loro natura fluida le rende momenti dell'unità organica, in cui non solo non entrano in contrasto, ma sono necessarie l'una quanto l'altra; e soltanto questa pari necessità costituisce la vita del Tutto»<sup>13</sup>.

---

dell'*immediato-mediato-immediato* o, ancor meglio, del *presupposto-posto* (*Vorgesetztes-Gesetztes*)». Cfr. FINELLI 2004, p. 27.

<sup>12</sup> Inversamente, si noti che nel contesto della francese *Hegel renaissance* Alexandre Kojève, uno dei massimi esponenti di quella stagione, rilesse la *Fenomenologia* proprio attraverso un'intricata forma di dualismo ontologico, ricavata non solo dalla filosofia heideggeriana, ma anche da un certo platonismo a sfondo cristiano e creazionistico. In merito, cfr. RAIMONDI 2022, in part. pp. 104-109.

<sup>13</sup> PHG-W.3, p. 12; cfr. trad. it. 2009, p. 52. Sul legame imprescindibile tra "vita" e "pensiero" in Hegel cfr. sicuramente ACHELLA 2019.

Ecco definita la dialettica hegeliana che, se intesa correttamente, non potrebbe di certo presupporre una definitiva e irrisolvibile scissione tra il soggetto e l'oggetto o tra l'uomo e la natura, tutt'altro. Si capisce, allora, come il momento dell'immediatezza naturale non possa che rappresentare la premessa imprescindibile per il suo stesso togliimento (*Aufhebung*), in vista dell'estrinsecazione e della rivelazione successive delle Figure dello Spirito. Quest'ultimo, infatti, stando proprio alla concezione hegeliana della dialettica, se fosse privo di un contenuto immanente al proprio stesso darsi, non potrebbe neppure manifestarsi nella propria reale oggettività. Ed è così che il viaggio esperienziale della coscienza può ora prendere inizio dalla *Certezza sensibile*, da un modo immediato e naturale di rapportarsi al mondo ma che, proprio perché già e sempre un "rapportarsi", dà avvio, seppur ancora inconsapevolmente, alla costruzione delle necessarie premesse concettuali per lo sviluppo delle Figure esperienziali successive: *Percezione, Forza e Intelletto, Autocoscienza, Ragione*. La stessa autocoscienza, insomma, non potrebbe che emergere «sul fondale della vita universale»<sup>14</sup>. In sintesi, qui le modalità pratico-conoscitive implicate in questo "fare esperienza" di qualcosa non potrebbero che essere già e sempre *in* costruzione, modi di esperire se stessi e il proprio mondo di cui l'autocoscienza riuscirà a riappropriarsi solo nel momento in cui volgerà il suo sguardo *all'indietro*: soltanto quando afferrerà il senso complessivo di quanto essa stessa *ha svolto, ha fatto* nel corso della sua esperienza, ormai declinata inevitabilmente al *passato*. L'*Erfahrung*, infine, si farà *Erinnerung, memoria e ricordo*<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. HYPPOLITE 1947, trad. it. 1965, p. 200.

<sup>15</sup> Sulla funzione e sul significato dell'*Erinnerung* in quanto «ricognizione riappropriante e rammemorante» di un «viaggio *passato*», cfr. in part. AMOROSO 1988, pp. 20-21. Si veda quindi GADAMER 1960, trad. it. 1983, p. 411, secondo cui «l'essenza dell'esperienza viene qui pensata in anticipo sul modello di un momento in cui l'esperienza è superata».

## 2. Dall'Entfremdung all'Entäußerung: il movimento del Sapere come riappropriazione progressiva del Mondo e di Sé

A ben vedere, la *Fenomenologia dello spirito* potrebbe esser letta nella sua interezza come una scienza dell'esperienza della coscienza in cui quest'ultima, a partire da una condizione estraniante del proprio sé, ponendosi man mano *di fronte* a un *altro* misconoscendolo nella sua sostanzialità, si rivelerà nondimeno in grado di indicare progressivamente l'unico modo possibile per giungere alla liberazione emancipativa (all'*Entlassen*) dello Spirito: liberazione ed emancipazione da modi fondamentalmente inadeguati di rapportarsi a se stessi e all'altro da sé. Seguendo una distinzione terminologica fondamentale, posta proprio dalla *Fenomenologia*, tra alienazione spirituale ora in quanto *Entfremdung* (estraneazione), ora in quanto *Entäußerung* (esteriorizzazione), possiamo cogliere la vera natura del movimento in gioco<sup>16</sup>. Qui si tratterà infatti di comprendere come lo Spirito, quei reticolati relazionali già e sempre in atto e che costituiscono l'intelaiatura interna di ogni tipo di processo essenzialmente storicossociale, possa liberarsi dalla propria *Entfremdung*, così da pervenire alla propria *Entäußerung*. Ossia, come esso possa riconoscersi all'interno di una realtà divenuta finalmente *effettuale* (*Wirkllichkeit*), compresa come il risultato di un *Wirken*, di un'attività reale e dinamica già e sempre operante, i cui veri contenuti di senso si renderanno interamente *visibili*, dacché, a tal punto, pienamente *ostensibili*, alla e per la coscienza. Sarà solo in tal modo che il soggetto potrà scoprirsi anche come sostanza e la sostanza anche come soggetto, poiché il secondo avrà preso finalmente coscienza di quel processo di

---

<sup>16</sup> Come è noto, il primo a intuire tale distinzione terminologico-concettuale, chiaramente delineata dalla *Fenomenologia*, fu György Lukács nel suo *Il giovane Hegel*, opera pubblicata per la prima volta nel 1948 e che, come è noto, aprì la strada a un'originale rilettura del testo hegeliano attraverso le lenti del giovane Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Cfr. LUKÁCS 1967, pp. 29 e 22; 656-693, quindi MARX 1968, in part. p. 514; trad. it. 1963, pp. 196-197. In merito, cfr. GARGANI 2017, pp. 122-133. A riguardo, si veda anche MASSOLO 1973, in part. p. 199; ALESSANDRONI 2016, pp. 99-101; RAIMONDI 2022, in part. pp. 217-218.

«soggettivazione» e di «interiorizzazione» della prima messo costantemente in opera, e che solo alla fine potrà riconoscersi nella sua verità risultata<sup>17</sup>.

Ma prima di arrivare a un simile esito, come Hegel ci ha detto, la coscienza dovrà percorrere un lungo cammino. Abbiamo già accennato al fatto che nella prima Figura fenomenologica incontrata, quella della *Certezza sensibile*, il sapere è «un sapere dell' *immediato*, dell' *essente*», daché la coscienza qui non ha ancora sperimentato il momento del *negativo*: essa si trova ancora in un rapporto «fusionale» con l'esteriorità naturale<sup>18</sup>. La coscienza, insomma, è qui immediatamente certa di ciò che la circonda, trovandosi in uno stato di immediata unità tra se stessa e l'esser dato, lì dove tale rapporto con questo «*puro essere*» è sì già un “rappor-tarsi”, ma che non potrebbe che darsi in modo non saputo, non mediato – per l'appunto nella sua primordiale naturalità e immediatezza<sup>19</sup>. La coscienza, in tale momento del suo esperire, è quindi ancora certa del suo Qui e del suo Ora, sentiti come immediatamente universali. Tuttavia, nel momento stesso in cui la coscienza intenderà *indicare* un oggetto che è «qui» ed «ora», tentando così di definirlo, di *dirlo* nella sua semplice universalità, avrà già iniziato a scindersi, seppur inconsciamente, tra se stessa e il proprio mondo:

«L'atto linguistico ha dunque la divina natura di invertire immediatamente l'opinione, di farla divenire altro e di non lasciarla *giungere alla parola*. Nel momento in cui io, però, voglio venire in soccorso del linguaggio *indicando* questo pezzo di carta, ecco allora che faccio esperienza di ciò che di fatto costituisce la verità della certezza sensibile: indico questo pezzo di carta come un *Qui* che è un Qui di molti *Qui*, come un *insieme semplice* di molti *Qui*, cioè come un universale. A questo punto, lo assumo com'è in verità, e invece di sapere qualcosa di immediato, *io lo prendo per vero* [*nehme ich wahr*], cioè: percepisco»<sup>20</sup>.

Ecco che appare per la prima volta la parola «*Ich*»: solo a partire dalla progressiva differenziazione tra il sé e il mondo dato nella sua immediata

---

<sup>17</sup> A riguardo, cfr. MORANI 2021, in part. pp. 301-302.

<sup>18</sup> Cfr. PHG-W.3, p. 82; trad. it. 2009, p. 128. Sull'uso del termine «fusionale» in tale contesto cfr. FINELLI 2004, in part. pp. 128-129.

<sup>19</sup> Cfr. PHG-W.3, p. 83; trad. it. 2009, p. 129.

<sup>20</sup> *Ivz*, p. 92 (cfr. trad. it. 2009, p. 137).

naturalità, solo mettendo in discussione quanto dapprima inglobava l'io al modo un semplice oggetto, come un semplice "Questo" tra altri "Questi", sarà possibile iniziare a sperimentare, lentamente ma in modo inesorabile, il momento del negativo: esperienza del dire "No" sviluppata da un io che, per ciò stesso, già comincerà a porsi contro un'esteriorità divenuta, per la coscienza, estraniata ed estraniante. Non a caso, dalla Figura della *Percezione* sino a quella dell'*Autocoscienza* si assisterà all'emergere graduale di una soggettività posta *di fronte* a un'oggettività (*Gegenständlichkeit*), a ciò che diverrà un *altro da sé* puramente *indifferente*, ritenuto non-sostanziale e persino dileguante rispetto al proprio sé; un'oggettività che, proprio per questo, il soggetto immediatamente cosciente di sé inizierà a voler *assimilare*, a voler ridurre alla propria individualità immediata. Parallelamente, il processo di costruzione dell'esperienza si pone già in atto. Nella percezione la coscienza sperimenta le molteplici proprietà degli oggetti, ora osservati da un punto di vista ad essi *esterno*, sino a trovare la necessità propriamente *gnoseologica* di unificare e uniformare sotto una legge universale, seppur ancora esterna allo stesso oggetto d'esperienza, la molteplicità data, secondo principi scientifici altrettanto universali<sup>21</sup>.

Si è già pervenuti, così, al momento di *Forza e Intelletto*, a svelare l'esperienza della coscienza, ancora una volta, come un viaggio essenzialmente contraddittorio e conflittuale. Quest'ulteriore tappa, infatti, non farà altro che rivelare il carattere *astratto* di simili leggi universali, che, a tale livello, non potrebbero che tradire la persistente inadeguatezza dell'Intelletto, che tutto separa, tutto scinde, senza riportare alcunché a vera unità, finendo per opporsi in modo assoluto alla realtà concreta del divenire e della vita<sup>22</sup>. Tuttavia, ciò che qui la coscienza guadagna, nella sua continua scissione dall'altro da sé, è il concetto stesso della Legge. Ovvero, la consapevolezza del fatto che qualsivoglia oggetto *d'esperienza* non potrebbe che rimandare già e sempre ad altro dalla sua immediatezza e passività, non potrebbe che rimandare già e sempre al suo Concetto. E tanto varrà, a maggior ragione, dal lato della coscienza. Essa, che sul piano gnoseologico aveva tentato di assimilare l'altro da sé nella costruzione della legge, ora scopre che la sua stessa soggettività non potrebbe

<sup>21</sup> Cfr. PHG-W.3, capp. II-III.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, in part. pp. 117-126; trad. it. 2009, pp. 162-170.

che rimandare a un altro da se stessa, dacché si accorgerà che «l'aver coscienza di un altro, di un oggetto in generale, è già necessariamente *auto-coscienza*, riflessione entro sé, coscienza di se stesso nel proprio essere-altro»<sup>23</sup>. È già a questo livello che si rivela il significato più autentico della soggettività moderna, in quanto coscienza che pensa se stessa e che inizierà a riflettere sui suoi stessi modi di costruire e di rappresentare il sé e l'altro da sé: «Il *processo necessario* delle figure della coscienza fin qui esposte, secondo le quali il vero era una cosa, un altro rispetto a esse, rivela appunto non solo che la coscienza delle cose è possibile unicamente *per un'autocoscienza*, ma anche e soprattutto che soltanto l'autocoscienza è la verità di quelle stesse figure». Tuttavia, questa verità è per ora soltanto «*per noi [für uns]*», soltanto, cioè, per lo sguardo filosofico: essa non è «ancora per la coscienza. L'autocoscienza» è qui «divenuta solo *per sé*, non ancora *come unità* con la coscienza in generale»<sup>24</sup>.

La costruzione dell'esperienza della coscienza, se considerata dallo sguardo filosofico, non potrebbe che mostrarsi come un costruire anche se stessi, un costruirsi, però, che potrebbe prodursi solo dialetticamente, solo attraversando la «via del dubbio» e «anzi, più propriamente» la «via della disperazione»<sup>25</sup>. Un cammino, pertanto, che dalla coscienza naturale, da un modo naturale e immediato di rapportarsi al mondo e a se stessi, condurrà necessariamente al momento della *negatività* e della *scissione* tra il soggetto e la sostanza, laddove quest'ultima, nella *Fenomenologia*, non potrebbe che esser considerata «in sé e nel suo movimento nella misura in cui è oggetto della coscienza». E questo per il semplice fatto che «la coscienza sa e comprende unicamente ciò di cui fa esperienza, e nell'esperienza essa incontra, appunto, soltanto la sostanza spirituale come *oggetto* del proprio Sé». Tuttavia, «se lo Spirito diviene oggetto [...] ciò avviene perché esso è il movimento (a) del divenire un *altro* da sé, cioè del divenire *oggetto del proprio Sé*, e (b) del rimuovere [*aufzuheben*] questo essere-altro»<sup>26</sup>. E ancora:

---

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 135 (cfr. trad. it. 2009, p. 178).

<sup>24</sup> Cfr. *Ibidem* (secondo e terzo corsivo miei).

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, p. 72; trad. it. 2009, p. 117.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 38; trad. it. 2009, pp. 74-75.

«Ciò che si chiama esperienza è proprio questo movimento in cui l'immediato, il non esperito, cioè l'astratto – appartenga poi all'essere sensibile o alla semplicità solo pensata –, diviene innanzitutto estraneo [*entfremdet*] a se stesso e poi da questa estraneazione [*Entfremdung*] ritorna a sé: solo nel momento del ritorno a sé l'immediato, divenuto anche proprietà della coscienza, è presentato ed esposto nella sua realtà e verità<sup>27</sup>.

Occorre ora ritornare precisamente sul primo dei due momenti qui implicati, anticipati nel loro significato strutturale sin dalla prefazione dell'opera. La Figura fenomenologica che mostra il momento del «divenire *oggetto del proprio Sé*», del resto, è quella poc'anzi incontrata con il dispiegarsi dell'autocoscienza, la quale perverrà alla verità della certezza di se stessa. Se le premesse *conoscitivo-gnoseologiche* di tale risultato non potrebbero che trovarsi nelle tre Figure precedenti, nel capitolo dedicato al momento dell'autocoscienza si mostrerà definitivamente il carattere *pratico-antropologico* di questo stesso esperire<sup>28</sup>. Vediamone le ragioni fondamentali. Innanzitutto, la coscienza che pensa se stessa si definisce come un *Ich* ora riflesso entro sé, che si pone come differenza *esclusiva ed escludente* rispetto a tutto ciò che si avverte come assolutamente altro da se stessi. È vero, infatti, che «per l'autocoscienza [...] il mondo sensibile» si mostra come «una sussistenza soltanto *fenomenica*, apparente, e cioè una differenza che non ha *in sé* nessun essere»<sup>29</sup>. Ciò significa che l'autocoscienza, in questo preciso momento, impara a riconoscere «*soltanto se stessa in quanto se stessa*»<sup>30</sup>: questa soggettività *immediata*, che si farà progressivamente certa della propria individualità autocosciente, tenderà, ancora una volta, non solo di ridurre l'universo dato alla *sua* costruzione della legge, ma anche e soprattutto di assimilare a sé qualsiasi *altra* individualità *vivente* e altrettanto *autocosciente*. «Ciò che l'autocoscienza differenzia da sé e pone *come essente* [*als seiend*], infatti, proprio perché posto da essa come essente, non è mero oggetto della certezza sensibile e della percezione, ma un essere che è riflesso entro sé:

---

<sup>27</sup> *Ivz*, pp. 38-39 (cfr. trad. it. 2009, p. 75).

<sup>28</sup> Sul rapporto non scindibile (perché essenzialmente unitario e dialettico) tra questi due piani del discorso hegeliano cfr. FINELLI 2019, pp. 138-139.

<sup>29</sup> PHG-W.3, pp. 138-139 (cfr. trad. it. 2009, p. 185).

<sup>30</sup> *Ivz*, p. 138 (cfr. trad. it. 2009, p. 184).

l'oggetto del desiderio immediato [*unmittelbaren Begierde*] è un *vivente* [*Lebendiges*]<sup>31</sup>. L'autocoscienza, dunque, è «*desiderio* in generale», essa è un vivente che desidera assimilare immediatamente un'altra autocoscienza non ancora riconosciuta come tale. Qui oltre se stessa, lo si è già visto su un piano differente, non vi può essere nulla di davvero sostanziale: l'autocoscienza, allora, è solo «l'immobile tautologia: Io sono Io»<sup>32</sup>.

In quest'ulteriore forma di estraneazione, dunque, l'Io non si ritroverà più soltanto di fronte al semplice esser dato, inteso nella sua pura naturalità, ma già al cospetto di un'altra autocoscienza: «essa è uscita *fuori di sé*»<sup>33</sup>. Una simile scoperta, però, non potrebbe che far precipitare la soggettività qui implicata in una nuova condizione di crisi. La prima autocoscienza, non a caso, una volta esperito il piano dell'alterità vivente e desiderante, intenderà ritornare immediatamente in se stessa, negando con tutta semplicità la sostanzialità della seconda autocoscienza. Ecco il movimento negativo ed estraniante che condurrà all'astrazione assoluta dell'Io=Io, sicché la soggettività autocosciente, pretendendosi immediatamente universale, si scoprirà, invero, prigioniera del suo stesso solipsismo. Si spiega così anche perché «l'autocoscienza è, innanzitutto, essere-per-sé semplice, è uguaglianza con se stessa perché esclude *da sé* tutto ciò che è *altro*. Essa scorge la propria essenza e il proprio oggetto assoluto nell'*Io*»<sup>34</sup>. L'autocoscienza, insomma, finisce per rappresentare il momento astratto della singolarità e dell'autonomia assolute, di quella soggettività ancora immersa «nell'*essere* della *vita*» che considera tutti gli altri individui come «oggetti qualsiasi», come oggetti inessenziali pronti per essere assimilati e ridotti a sé<sup>35</sup>. Al tempo stesso, però, è pur vero che qui non potrebbe che trattarsi anche della costruzione dialettica del *rapporto* tra due autocoscienze, una costruzione certamente fatta, a sua volta e in un primo momento, di conflitti e di contraddizioni oggettive. Non a caso, a tale livello, queste due autocoscienze «non hanno ancora compiuto, *l'una per l'altra*, il movimento dell'astrazione assoluta [...]. In

---

<sup>31</sup> *Ivz*, p.139 (cfr. trad. it. 2009, p. 185).

<sup>32</sup> *Ivz*, pp. 138 e 139 (cfr. trad. it. 2009, pp. 184 e 185).

<sup>33</sup> *Ivz*, p. 146 (cfr. trad. it. 2009, p. 191).

<sup>34</sup> *Ivz*, pp. 147-148 (cfr. trad. it. 2009, p. 193).

<sup>35</sup> *Ivz*, p. 148 (cfr. trad. it. 2009, *ibidem*).

definitiva, nessuna di queste due coscienze si è ancora presentata all'altra come puro *essere-per-sé*, cioè come *autocoscienza*<sup>36</sup>. Ciò che qui continua a mancare, in una parola, è il *riconoscimento reciproco* tra queste due soggettività autonome e autocoscienti, quell'unica e possibile modalità relazionale in grado di assicurare la *determinazione concreta* dell'una e dell'altra: «Ciascuna autocoscienza è certa di se stessa, ma non dell'altra. Questo significa allora che la propria certezza di sé non ha ancora alcuna verità»<sup>37</sup>.

Gli sviluppi cruciali del momento fenomenologico in gioco sono più che noti: queste due autocoscienze, che inizialmente non si erano riconosciute reciprocamente come tali, trasformeranno il loro rapporto di mutua indifferenza in un vero e proprio conflitto per la sottomissione e l'assimilazione effettiva dell'altro, cercando così di «*dar prova di sé* [...] mediante la lotta per la vita e la morte»<sup>38</sup>. Un simile esito condurrà, di conseguenza, all'emergere di ulteriori momenti interni al processo stesso, quali quelli dell'autonomia e della non-autonomia dell'autocoscienza, e cioè Signoria e Servitù, e della libertà dell'autocoscienza nelle Figure dello stoicismo, dello scetticismo e della coscienza infelice<sup>39</sup>. Sarà proprio quest'ultima, del resto, a scoprirsi come vera soggettività agente e autonoma, una volta che sarà riuscita a liberarsi e a emanciparsi da nuove e sempre più complesse forme di estraneazione del sé<sup>40</sup>. Ad ogni modo,

---

<sup>36</sup> *Ibidem* (cfr. trad. it. 2009, p. 194).

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ivz*, pp. 148-149 (cfr. trad. it. 2009, *ibidem*).

<sup>39</sup> Cfr. *ivz*, pp. 145-177; trad. it. 2009, pp. 191-223.

<sup>40</sup> In tal senso, sappiamo che già la coscienza servile, tremando di fronte al Signore e provando assoluta angoscia per la propria condizione di "subalternità" e di estraneità, si scoprirà in grado di farsi soggettività realmente autonoma e consapevole di sé, proprio grazie al suo lavoro messo inizialmente al servizio del Signore, ovvero in virtù della sua elaborazione e trasformazione della Cosa (cfr. *ivz*, p. 153; trad. it. 2009, p. 199). Non a caso, una volta attraversati i momenti dello Stoicismo e dello Scetticismo, la libertà dell'autocoscienza inizierà a manifestarsi attraverso la figura della coscienza infelice, precisamente quella forma di coscienza *che lavora al servizio di un altro* e che, essenzialmente insoddisfatta della vita di *questo* mondo, finirà per rifugiarsi in un assoluto e vuoto Aldilà (cfr. *ivz*, p. 175; trad. it. 2009, p. 221). Su tutto ciò, si veda ancora MARX 1968, p. 573 (trad. it. 1963, p. 263).

prima ancora di affrontare il momento della Signoria e della Servitù, Hegel aveva già anticipato il risultato cui avrebbe condotto l'intero movimento in atto. Attraversando ulteriori contraddizioni interne ed esterne alla coscienza, si toglierà in tal modo il carattere del tutto astratto dell'Io autocosciente, dacché si giungerà a comprendere precisamente che la sua determinazione concreta potrebbe darsi soltanto *all'interno e in virtù* del rapporto con l'altro: Io sono Io *solo* perché *non* sono *questa* specifica altra cosa che, dunque, mi riguarda e mi determina in modo tutt'altro che inessenziale<sup>41</sup>. Ecco che riemerge, sul livello dell'esperienza della coscienza, tutto il portato di un'ontologia dialettico-relazionale in quanto intelaiatura strutturale della vita concreta di ogni cosa, fatta, ancora una volta, di necessità, di bisogni e di desideri soggettivi e oggettivi insieme. Si capisce, dunque, la conclusione hegeliana:

«Adesso si tratta di un' *autocoscienza per un' autocoscienza*. Solo così l'autocoscienza è tale effettivamente; solo così, infatti, per l'autocoscienza diviene l'unità di se stessa nel suo essere altro. *Io*, che è l'oggetto del concetto dell'autocoscienza, non è di fatto un *oggetto*. L'oggetto del desiderio, al contrario, è soltanto *autonomo*: esso è infatti l'indistruttibile sostanza universale, la fluida essenza uguale a se stessa. Quando invece l'oggetto è costituito da un'autocoscienza, esso è allora tanto Io quanto oggetto. In tal modo, per noi, è già dato il concetto *dello Spirito*. E la coscienza farà appunto esperienza di ciò che lo Spirito è: sostanza assoluta che, nella perfetta libertà e autonomia della propria opposizione, cioè delle diverse autocoscienze essenti per sé, costituisce l'unità delle autocoscienze stesse: *Io* che è *Noi*, e *Noi* che è *Io*»<sup>42</sup>.

La riconciliazione tra autocoscienza e altro da sé, tra soggettività e oggettività, tra il per-sé e l'in-sé, è qui già annunciata. Tuttavia, prima ancora di pervenire al riconoscimento reale di una determinata sostanzialità spirituale, della verità effettuale del proprio mondo storicossociale già e sempre in atto e di cui la soggettività si scoprirà essere tanto parte attiva quanto essenziale risultato, l'autocoscienza dovrà attraversare il momento della *Gewißheit und Wahrheit der Vernunft*, facendosi così

---

<sup>41</sup> È chiaro come qui sia implicato il concetto di "negazione determinata". A riguardo, si vedano BUTLER 1999, trad. it. 2009, pp. 30-34; FINELLI 2004, pp. 102-107; ALESSANDRONI 2016, pp. 133-137.

<sup>42</sup> PHG-W.3, pp. 144-145 (cfr. trad. it. 2009, pp. 190-191).

definitivamente certa di «essere» misura essenziale di «ogni verità»<sup>43</sup>. In tal senso, se per la coscienza infelice la propria ragion d'essere nel mondo, la propria essenzialità, erano ancora proiettate «*Aldilà* di se stessa»<sup>44</sup>, estraniata in un mondo-altro infinitamente lontano e irriconciliabile con l'angosciante vita del finito, ora la soggettività consapevole di sé «giunge a cogliere il pensiero secondo cui la *coscienza singolare, in sé*, è essenza assoluta», ritornando «allora entro se stessa»<sup>45</sup>. È in questo preciso momento che si dischiude il regno dell'idealismo in generale, secondo cui si riafferma in modo assolutamente vuoto e astratto quell'immobile tautologia dell'Io=Io, questa volta certo di *essere* «ogni realtà [*alle Realität*]»<sup>46</sup>. Insomma, qui entriamo a pieno titolo nell'universo intellettualistico del pensiero astratto, il quale continua a opporre se stesso all'oggettività del mondo esterno, ponendovisi soltanto *accanto*. L'Io, dunque, a tale livello non potrà che esperire il mondo sulla base «di verità belle e fatte [*ausgemachte Wahrheiten*]»<sup>47</sup>, rimuovendo in tal modo tutta l'esperienza del *processo* che, invero, ha permesso alla coscienza di concepirsi come un Io autocosciente e assoluto. Tanto più che Hegel, sin dalla prefazione dell'opera, aveva affermato che «chi possiede tali verità, non ritiene più necessario rimetterle in discussione, anzi, le pone a fondamento di ogni discussione e, mediante esse, crede di poter giudicare e condannare qualsiasi persona o avvenimento»<sup>48</sup>. In sintesi, l'idealismo solipsistico che qui Hegel ha di mira, ma che nondimeno costituisce un momento necessario di questo stesso esperire, non potrebbe che concepire la soggettività non già come risultato di un processo storico ed esperienziale da dover a ogni momento comprendere nelle sue strutture sostanziali, ma come presupposto astrattamente universale in grado di prescindere da ogni dimensione contestuale (ed effettuale) del proprio conoscere e del proprio agire<sup>49</sup>. Siamo dunque all'interno del regno dell'Intelletto che,

---

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, p. 178; trad. it. 2009, p. 227.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 179 (cfr. trad. it. 2009, p. 229).

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 62 (cfr. trad. it. 2009, p. 101).

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Potremmo dire che qui siamo già di fronte alla tematizzazione (e alla critica) di una ragione puramente “naturalistico-riduzionista” – o, per dirla con Hegel,

continuando a opporsi alla vera realtà effettuale delle cose, tenterà ancora di ridurre ai propri schematismi puramente formali ciò che gli si pone soltanto di fronte. Tantoché l'oggetto, che è ora determinato in coscienza dagli schematismi di una ragione "bella e fatta", ovvero solo presupposta a qualsiasi tipo d'esperienza per noi possibile, non potrà che consistere in «un oggetto determinato dal valore della Categoria, ma che *per* la coscienza non ha ancora esso stesso il valore della Categoria»<sup>50</sup>.

Il valore e il significato della soggettività moderna, universale, libera e ragionevole, è ora pienamente rivelato. Tuttavia, solo prendendo coscienza del fatto che tale soggettività agente non potrebbe che costruirsi, prodursi, svilupparsi come tale soltanto *all'interno* della viva sostanzialità di un determinato processo storicossociale, si potrà pervenire al vero regno dello Spirito, alla vera liberazione e alla vera emancipazione dalla propria *Entfremdung*. Solo così sarà possibile riconoscersi nel seno di una realtà che, lungi dal rappresentare un elemento puramente dato e giustapposto al soggetto, lungi dal presentarsi come una pura e semplice *Realität*, si manifesterà precisamente come concreta realtà effettuale, da noi stessi immanentemente prodotta<sup>51</sup>. E nel momento in cui la soggettività certa della verità della propria ragione prenderà coscienza di tutto ciò, allora l'Io, dapprima assolutamente astratto e tautologicamente concepito, si sarà già riconosciuto nel *Noi*: in quella sostanzialità spirituale, essenzialmente storicossociale, a un tempo costruita e rivelata all'interno dell'esperienza stessa della coscienza – una coscienza che, a tal punto, non potrà che scoprirsi eminentemente *collettiva*. È qui che l'Io può

---

a una semplice e immediata «natürlichen Vernunft» (cfr. *ivi*, p. 63; trad. it. 2009, *ibidem*).

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 326 (cfr. trad. it. 2009, p. 375. Corsivo mio). È qui ancor più evidente la polemica di Hegel contro le derive intellettualistiche tipiche della filosofia kantiana.

<sup>51</sup> Del resto, fu ancora il giovane Marx dei *Manoscritti* a riconoscere che «l'importante della *Fenomenologia* hegeliana e nel suo risultato finale – la dialettica della negatività come principio motore e generatore – è dunque che Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come un opporsi, come alienazione [*Entäußerung*] e come soppressione di questa alienazione; che egli dunque coglie l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo *proprio lavoro*». MARX 1968, p. 574 (cfr. trad. it. 1963, p. 263).

comprendere di essere “Io” proprio perché già e sempre in relazione con l’Altro, in cui ora la coscienza si ri-conosce, senza per questo rinunciare al valore della propria intrinseca differenza. Solo su questo terreno, d’altronde, la soggettività consapevole di sé potrà ri-conoscersi anche nella propria *Opera*, in quell’oggettività sostanziale del proprio mondo già e sempre prodotta ed elaborata da *tutti* e da *ciascuno*. Le Figure dello Spirito, di cui la coscienza, il per-sé, riuscirà così a riappropriarsi, potranno finalmente manifestarsi nella propria *Entäußerung*, nelle proprie immanenti strutture essenziali:

«Il mondo oggettivo reale [*gegenständliche wirkliche Welt*], dunque, ha perso per il Sé ogni significato di estraneità [*Fremden*], così come il Sé non ha più il significato di un essere-per-sé separato, dipendente o indipendente, dal mondo. Lo spirito è la sostanza e l’essenza universale, permanente e uguale a se stessa, è il fondamento e il punto di partenza irremovibile e indissolubile dell’attività di Tutti: in quanto In-sé pensato di ogni autocoscienza, lo spirito è il fine e la meta di tale attività. Questa sostanza è anche l’opera universale che, mediante l’attività di Tutti e di Ciascuno si produce come loro unità e uguaglianza: essa, infatti, è l’essere-per-sé, il Sé, l’attività. In quanto sostanza, lo spirito è l’autouguaglianza inflessibile e giusta; in quanto essere-per-sé [in quanto Soggetto, *n.d.r.*], invece, la sostanza è l’essenza dissolta [...], in cui Ciascuno porta a compimento la sua propria opera e, frantumando l’essere universale, se ne prende la sua parte. Questa dissoluzione e singolarizzazione dell’essenza è appunto il momento dell’attività e del Sé di Tutti; questo momento è il movimento e l’anima della sostanza, ed è l’essenza universale portata ad attuazione. Proprio perché è l’essere dissolto nel Sé, la sostanza *non* è la morta essenza, ma è l’essenza *reale* e *vivente* [*Gerade darin, daß sie das im Selbst aufgelöste Sein ist, ist sie nicht das tote Wesen, sondern wirklich und lebendig*]<sup>52</sup>.

### 3. *Il Sapere Assoluto e il problema metafisico-speculativo*

È ormai chiaro come lo Hegel della *Fenomenologia* non avesse di certo potuto ammettere una concezione della soggettività di stampo puramente “essenzialistico”, in senso dogmatico, teologico o riduzionistico. La natura dell’Io, infatti, non potrebbe che determinarsi e rivelarsi *nel*

---

<sup>52</sup> PHG-W.3, p. 325 (cfr. trad. it. 2009, p. 374).

*fluire* del rapporto diveniente con l'altro-da-sé, con quelle dimensioni contestuali del proprio essere sociale già e sempre prodotte dal suo stesso agire. Prendere consapevolezza di questo movimento reale e dinamico non potrebbe che condurre alla liberazione emancipativa dalla propria *Entfremdung*, così da ritrovare e riconoscere il proprio sé nell'altro-da-sé – che, per ciò stesso, scompare in quanto assoluta alterità. Il “vero”, non a caso, può qui definirsi soltanto come «questa uguaglianza *restaurantesi*», tanto più che «solo questa riflessione entro se stesso nell'essere altro – non un'unità *originaria* in quanto tale, né *immediata* in quanto tale – è il vero»<sup>53</sup>. Ed è così che dall'emergere dinamico del soggetto si ritorna alla verità della sostanza, ora chiaramente comprensibile come struttura «reale e vivente» – proprio perché risultata dal movimento stesso dello Spirito – di tutto ciò di cui la coscienza ha potuto fare esperienza. Per intenderci, solo a questo punto la sostanza potrebbe esser colta dalla coscienza come un *Vorgesetztes-Gesetztes*, come un presupposto già e sempre posto. Del resto, Hegel lo aveva anticipato in altri termini sempre nella prefazione del libro:

«Ora, se questo negativo appare in primo luogo come disuguaglianza dell'Io e dell'oggetto, esso è altrettanto disuguaglianza della sostanza con se stessa. Ciò che sembra accadere fuori di essa, ed essere persino un'attività diretta contro di essa, è infatti il suo proprio agire, ed è in tal modo che la sostanza mostra di essere essenzialmente soggetto»<sup>54</sup>.

Simili risultati, del resto, costituiranno i contenuti fondamentali dell'ultima Figura fenomenologica: il Sapere Assoluto. Una volta attraversato il momento della Religione, infatti, la riconciliazione tra il sé e l'altro-da-sé si mostrerà finalmente nella sua compiuta e adeguata esteriorizzazione<sup>55</sup>. Tanto più che a tale livello l'Io autocosciente «non è semplicemente il Sé, ma è l'*autouguaglianza del Sé*, e tale uguaglianza è

---

<sup>53</sup> «nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst - nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche oder *unmittelbare* als solche - ist das Wahre». *Ivì*, p. 23 (cfr. trad. it. 2009, p. 62).

<sup>54</sup> *Ivì*, p. 39 (cfr. trad. it. 2009, p. 75).

<sup>55</sup> Sul carattere ancora estraniante della *Religion*, che prelude al Sapere Assoluto, cfr. *ivì*, in part. p. 586; trad. it. 2009, p. 641.

l'unità perfetta e immediata [*vollkommene und unmittelbare Einheit*] con se stesso, vale a dire: *questo soggetto è altrettanto la sostanza [dies Subjekt ist ebensosehr die Substanz]*»<sup>56</sup>. D'altra parte, come abbiamo già anticipato, è precisamente su questo terreno che si mostra definitivamente il fatto che il «movimento di produzione della forma del proprio sapere di sé è il lavoro [*die Arbeit*] che lo Spirito compie come *storia reale [wirkliche Geschichte]*»<sup>57</sup>. Tuttavia, vi è anche un altro elemento sul quale occorre interrogarsi. Come intendere, infatti, questo ri-trovare se stessi in una unità ora definita «*unmittelbare*»? Non è forse vero che tutto il movimento esperienziale della coscienza non potrebbe che costituirsi attraverso sempre più complesse forme di mediazione tra sé e sé e tra sé e il mondo? Come è possibile, allora, che proprio nel Sapere Assoluto, nella Figura fenomenologica apicale di tutto il processo in gioco, si ponga la necessità di ritornare ad una «unità immediata» con se stessi? La risposta a queste domande potrebbe darsi soltanto considerando la struttura *circolare* dell'intera *Fenomenologia*, la quale, *alla fine*, non potrebbe che ritornare alla sua figurazione iniziale, ponendola necessariamente su un livello speculativo superiore. Eccoci di nuovo alla *Certezza sensibile*, a quella coscienza originariamente naturale che ora può afferrare il senso del cammino che ha svolto sin qui. In questo preciso momento, infatti, la coscienza, comprendendo la sua necessaria e invalicabile finitezza, può scoprirsi come parte attiva e consapevole di un mondo interamente *spiritualizzato* e, al contempo, colto finalmente nelle sue strutturali modalità di *spiritualizzazione*. Insomma, il continuo circolo fenomenologico non potrebbe che mostrare la natura come già e sempre soggetta a divenire una *seconda* natura, afferrata nella sua sostanzialità reale e vivente, e cioè nel suo concetto *concreto*, da una coscienza che potrebbe specificarsi come tale soltanto *all'interno* di limiti, di condizioni e di necessità imprescindibili, dacché immanenti al divenire dello Spirito<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> *Ivz*, p. 587 (cfr. trad. it. 2009, p. 643).

<sup>57</sup> *Ivz*, p. 586 (cfr. trad. it. 2009, p. 641).

<sup>58</sup> Sul concetto prettamente hegeliano di “seconda natura” cfr. sicuramente GPHR-W.7, p. 46, § 4; trad. it. 2010, p. 27, quindi PEPERKAZ 1995, pp. 51-66; TESTA 2009, pp. 341-370. Sul conseguente carattere *oggettivo* (non arbitrario) della “libertà” della coscienza e dello Spirito cfr. almeno ALESSANDRONI 2016, pp. 23-37.

«Lo Spirito che sa se stesso, infatti, appunto perché coglie il proprio concetto, è quell'autouguaglianza immediata che, nella sua differenza, costituisce la *certezza dell'Immediato*, cioè la *coscienza sensibile*: dunque, proprio l'inizio da cui noi abbiamo preso le mosse. Questa emancipazione [*Entlassen*] dalla forma del proprio Sé è la suprema libertà e sicurezza del sapere che lo Spirito ha di se stesso»<sup>59</sup>.

Si torna quindi a capire perché le differenze spirituali, o storicosociali, che si sono determinate nel corso di un simile movimento, non potrebbero che rivelarsi all'interno delle stesse Figure fenomenologiche, colte, infine, nella loro unità ed essenzialità organizzate. Ecco perché tali *Gestalten* possono ora manifestarsi chiaramente alla coscienza come Concetti puri, di cui potrà e dovrà occuparsi soltanto la *Wissenschaft der Logik*. È questa infatti che riuscirà, dopo la *Fenomenologia*, a esteriorizzare compiutamente «la forma del Concetto puro», ovvero a rendere *essoterici* quei contenuti che la coscienza, sino a quel momento, aveva potuto esperire solo *esotericamente*<sup>60</sup>. A tal punto piuttosto

«lo Spirito ha raggiunto l'elemento puro della sua esistenza, il Concetto. Il contenuto, secondo la *libertà* del suo *essere*, è il Sé che si esteriorizza [*sich entäußernde*], e cioè l'unità *immediata* [*unmittelbare Einheit*] del sapere-se-stesso. Il movimento puro di tale esteriorizzazione [*Entäußerung*], considerato nel contenuto, costituisce la *necessità* del contenuto stesso [...]. Poiché ha raggiunto il Concetto, dunque, lo Spirito dispiega l'esistenza e il movimento in questo etere della propria vita, ed è *scienza*. Nella scienza, i momenti del movimento dello Spirito non si presentano più come *figure* determinate [*bestimmte Gestalten*] della *coscienza*; in quanto la differenza della coscienza è ritornata nel Sé, essi si mostrano adesso come *concetti determinati* [*bestimmte Begriffe*] e come il loro movimento organico fondato in se stesso»<sup>61</sup>.

Ma dal punto di vista della *Fenomenologia*, lo abbiamo già accennato, una simile emancipazione liberatrice verso la piena riappropriazione del

---

<sup>59</sup> PHG-W.3, pp. 589-590 (cfr. trad. it. 2009, p. 645).

<sup>60</sup> Hegel parla di quest'ulteriore distinzione sempre nella *Fenomenologia*: cfr. *ivi*, pp. 18-20; trad. it. 2009, pp. 57-59.

<sup>61</sup> *Ivi*, pp. 588-589 (cfr. trad. it. 2009, pp. 644-645). Sul rapporto tra *Fenomenologia* e *Logica* si veda innanzitutto WLG1-W.5, pp. 16-18 (cfr. trad. it. 1968, pp. 6-8).

Sapere e del Sapersi, potrà attuarsi concretamente soltanto nel momento in cui la coscienza volgerà il suo sguardo all'indietro, e cioè solo quando l'*Erfahrung* si sarà fatta *Erinnerung*: ricordo riappropriante e rammemorante di quanto la coscienza ha svolto, ha fatto nel corso della sua stessa esperienza. In buona sostanza, solo nella *visione* interna del Tutto, solo assumendo un punto d'osservazione davvero onnicomprensivo sulla propria realtà, sarà possibile interiorizzare compiutamente la sostanzialità esperita delle cose. È qui che lo Spirito, intelaiatura dialettico-relazionale di ogni essere propriamente storicossociale, si scoprirà come vero soggetto dell'intero movimento *passato*, il quale non potrebbe che conservare le proprie differenze interne cogliendole nella loro sostanzialità vivente e reale: «Poiché la perfezione dello Spirito consiste nel *sapere* perfettamente ciò che *esso* è, nel sapere la propria sostanza, ecco allora che questo sapere è la sua *introiezione* [*Insichgehen*], nella quale lo Spirito abbandona la propria esistenza e ne affida la figura al ricordo [*Erinnerung*]»<sup>62</sup>.

Potremmo a tal punto affermare con una certa sicurezza che l'accesso allo sguardo filosofico-speculativo, che permetterà di cogliere le vere e concrete «forme del pensiero», quelle «anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano»<sup>63</sup> – di cui non a caso la coscienza ha finito per fare esperienza – potrebbe darsi soltanto assumendo un punto di vista riappropriante, rammemorante, e per ciò stesso onnicomprensivo, in grado di esporre scientificamente le strutture essenziali dell'intero processo spirituale ora *presente*. Un presente, si è appena detto, che potrebbe essere afferrato nella sua verità solo comprendendolo alla luce del proprio passato, in quanto, cioè, risultato oggettivo di quello stesso movimento reale già e sempre operante. Presente-risultato, pertanto, anch'esso inevitabilmente soggetto al divenire dialettico dello Spirito, ora saputo come *wirkliche Geschichte*. Se fosse così, lo stesso sistema logico-speculativo non potrebbe che dipendere dal suo strutturale e necessario aggancio al *tempo*, dissolvendo definitivamente e in modo non equivoco qualsiasi pretesa propriamente metafisica, inesorabilmente proiettata verso il disvelamento di una logica imperitura dell'Essere e del Pensiero<sup>64</sup>. D'altra

---

<sup>62</sup> PHG-W.3, p. 590 (cfr. trad. it. 2009, p. 646).

<sup>63</sup> Cfr. WLgI-W.5, p. 20; trad. it. 1968, p. 10.

<sup>64</sup> Sulla problematicità della questione, si vedano HABERMAS 1985, trad. it. 1988;

parte, sappiamo anche che l'ultima versione del sistema che Hegel ci ha consegnato non è di certo esposta nella *Fenomenologia* del 1807, ma nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* del 1830. Sistema finale e compiuto che, come è noto, anziché ripartire dalla dimensione dell'esperienza *finita* della coscienza, prende avvio proprio dalla *Logica*, che, secondo i Preliminari dell'opera, ora «coincide» precisamente «con la *Metafisica*», ovvero «con la scienza delle cose poste in *pensieri*», da sempre finalizzati «a esprimere le *essenze delle cose*»<sup>65</sup>. D'altro canto, anche alla luce della lezione fenomenologica, non stupisce il fatto che Hegel, poco più avanti, pur aggiungeva che tali determinazioni del pensiero, nel contesto del mondo moderno, non potevano più esser considerate come «volevoli per sé e capaci nella loro astrazione, di essere *predicati del vero*»: non potevano più prescindere, in ultima analisi, dall'agire e dall'esperire della coscienza<sup>66</sup>. Del resto proprio una tale precisazione, certamente funzionale alla fondazione ragionevole di una *nuova* metafisica, potrebbe indurci nondimeno a pensare che la logica dell'Essere qui ora presupposta, questa vera e propria onto-logica del circolo speculativo ormai interamente sviluppata nelle sue essenziali determinazioni, non potrebbe che rimandare, a sua volta, esattamente alla dimensione oggettiva del finito, senza cui, d'altra parte, le sarebbe impossibile acquisire effettiva concretezza e vera consistenza<sup>67</sup>.

---

FINELLI 2004, pp. 117-118; RAMETTA 2020, pp. 208-217.

<sup>65</sup> EPHW, pp. 54-55, § 24 (cfr. trad. it. 2009, p. 38). È noto come in quest'opera Hegel avesse richiamato più volte la filosofia aristotelica (concludendo l'*Enciclopedia* con il passo della *Metafisica* di Aristotele sulla definizione di νοῦς). Cfr. ARISTOTELE XII-JI, 7, 18-30; trad. it. 2009, p. 565. Sull'annosa questione della collocazione della *Fenomenologia* all'interno dell'intero *corpus* hegeliano cfr. PÖGGELER 1973; WEIL 1973, CANTILLO 1984, pp. XXIV-XXV.

<sup>66</sup> EPHW, p. 57, § 28 (cfr. trad. it. 2009, p. 42).

<sup>67</sup> Questione decisiva che tocca anche e soprattutto il rapporto problematico tra spirito oggettivo e spirito assoluto. In merito, cfr. HYPOLITE 1948, trad. it. 1980, in part. p. 393; WEIL 1979, trad. it. 1988, in part. pp. 248-249; BONACINA 1989, in part. pp. 292-298; BODEI 2014, in part. p. 113. Sulla centralità, in Hegel, di questa “dimensione oggettiva del finito” – costantemente preservata dal filosofo tedesco in ottica sostanzialmente anti-dualistica – ha insistito recentemente Claudio Tuozzolo attraverso una rigorosa analisi dello Hegel di Alexandre Koyré. Secondo tale prospettiva, in sintesi, la “nuova” metafisica

Non possiamo spingerci oltre, così come non sarebbe possibile ricostruire in questa sede l'intero dibattito storico-ermeneutico su queste problematiche cruciali del pensiero hegeliano. Resta il fatto che utilizzare alcune categorie fondamentali sistematizzate dal filosofo di Stoccarda, tentando per quanto possibile di liberarle da precise distorsioni interpretative, potrebbe di certo aiutarci, nel nostro tempo, a recuperare una visione autenticamente dialettica, e per ciò stesso né riduzionistica né essenzialistica, delle nozioni di soggetto, sostanza e natura<sup>68</sup>.

### Tavola delle abbreviazioni

PHG-W.3 = Hegel G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg-Würzburg 1807, in Werke 3, neu ed. Ausg. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986 (*Fenomenologia dello spirito*, trad. it. Bompiani, Milano, 2009).

WLG-I-W.5 = Hegel G.W.F., *Wissenschaft der Logik*, 1812, 1831, in Werke 5-6 (*Scienza della logica*, trad. it. Laterza, Bari, 1968).

GPHR-W.7 = Hegel G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin 1820, in Werke 7 (*Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. Laterza, Bari 2010).

EPhW = Hegel G.W.F., *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1830, hrsg. v. K. Rosenkranz, Berlin 1870 (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. Laterza, Bari 2009).

VPhG-W.12 = Hegel G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1837, in Werke 12 (*Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. Laterza, Bari 2003).

### Riferimenti bibliografici

ACHELLA, STEFANIA, 2019

*Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Il Mulino, Bologna.

---

hegeliana consisterebbe precisamente in una “fenomenologia”: cfr. TUOZZOLO 2023, pp. 223-242.

<sup>68</sup> Rispetto a un simile tentativo restano alquanto feconde le attuali intuizioni di Judit Butler e di Catherine Malabou. A riguardo, si veda soprattutto il dialogo che le due autrici hanno intrattenuto sui concetti di “corpo”, di “vita”, di “dialettica” e di “soggettività” in Hegel – in BUTLER-MALABOU 2010, trad. it. 2017.

ALESSANDRONI, EMILIANO, 2016

*Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Mimesis, Milano/Udine.

AMOROSO, LEONARDO, 1984

*Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Guida, Napoli.

Id., 1988

*L'estetica come problema*, ETS, Pisa.

ARISTOTELE, IV SEC. A.C.

*Metafisica*, trad. it. (testo greco a fronte), Bompiani, Milano 2009.

BARALE, MASSIMO, 1988

*Ermeneutica e morale*, ETS, Pisa.

Id., 2007

*Di alcuni usi datati della parola trascendentale e di uno ancora oggi attuale*, "Giornale di metafisica", XXIX, 29, pp. 53-72.

BODEI, REMO, 2014

*La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna.

BONACINA, GIOVANNI, 1989

*Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini e Associati, Napoli.

BRANDOM, ROBERT, 2019

*A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, Harvard University Press, Harvard.

BUTLER, JUDITH, 1999 (1987)

*Soggetti di desiderio*, trad. it. Laterza, Bari, 2009.

BUTLER, JUDITH — MALABOU, CATHERINE, 2010

*Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, trad. it. Mimesis, Milano/Udine, 2017.

CANTILLO, GIUSEPPE, 1984

*Introduzione alla Filosofia dello spirito jenesse*, in Ibid., Laterza, Roma/Bari, pp. VII-XXVIII.

CAZZANIGA, GIAN MARIO, 1999

*La religione dei moderni*, ETS, Pisa.

FINELLI, ROBERTO, 2004

*Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino.

ID., 2019

*Una metafisica troppo 'nobile' del desiderio. A. Kojève e J. Lacan, "Consecutio Rerum",* IV, 7, pp. 131-145.

GADAMER, HANS-GEORG, 1960

*Verità e metodo*, trad. it. Bompiani, Milano, 1983.

GARGANI, MATTEO, 2017

*Produzione e filosofia. Sul concetto di ontologia in Lukács*, OLMS, Hildesheim-Zürich-New York.

GEROULANOS, STEFANOS, 2010

*An Atheism that is not humanist. Emerges in French Thought*, Stanford University Press, Stanford (California).

HABERMAS, JÜRGEN, 1985

*Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. Laterza, Roma/Bari, 1988.

HARVEY, DAVID, 1990

*La crisi della modernità*, trad. it. Il Saggiatore, Milano, 2015.

HEINE, HEINRICH, 1834

*Per la storia della religione e della filosofia in Germania*, trad. it. in P. Chiarini (a cura di), *La Germania*, Bulzoni, Roma 1979, pp. 171-316.

HYPPOLITE, JEAN, 1955 (1947)

*Situazione dell'uomo nella fenomenologia hegeliana*, trad. it. in S. T. Regazzola (a cura di), *Saggi su Hegel e Marx*, Bompiani, Milano 1965, pp. 195-215.

ID., 1948

*Introduzione alla filosofia della storia di Hegel*, trad. it. in R. Salvadori (a cura di), *Interpretazioni hegeliane*, La nuova Italia, Firenze, 1980, pp. 311-393.

LOSURDO, DOMENICO, 1997

*Hegel. Scritti storici e politici*, Laterza, Roma-Bari.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1967 (1948)

*Der junge Hegel: über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Hermann Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin.

MARX, KARL, 1843-1844

*Critica della Filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, trad. it. in G. M. Bravo (a cura di), Del Gallo, Milano 1965, pp. 125-142.

ID., 1932

*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in *Karl Marx, Friedrich Engels. Ergänzungsband Schriften – Manuskripte – Briefe bis 1844*, Werke 40, Dietz Verlag, Berlin, 1968,

trad. it. in G. Della Volpe (a cura di), *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma, 1963, pp. 143-278.

MASSOLO, ARTURO, 1973

*La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze.

McDOWELL, JOHN, 1994

*Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge.

MORANI, ROBERTO, 2021

*Con Hegel, oltre Hegel. Jean Hyppolite e il rischio del pensiero*, Orthotes, Napoli/Salerno.

PEPERKAZ, ADRIAAN, 1995

‘Second Nature’: *Place and Significance of the Objective Spirit in Hegel’s Encyclopaedia*, “The Owl of Minerva”, XXVII, 1, pp. 51-66.

PÖGGELER, OTTO, 1973

*Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg-München.

RAIMONDI, EDOARDO, 2022

*Hegel tra Alexandre Kojève ed Eric Weil. Storia, filosofia e politica all’ombra del Sapere Assoluto*, Mimesis, Milano/Udine.

RAMETTA, GAETANO, 2020

*Il problema dell’esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Schibbolet, Roma.

ROCKMORE, TOM, 2018

*Marx’s Dream. From Capitalism to Communism*, University of Chicago Press, Chicago and London.

ROTH, MICHAEL, S. (1988)

*Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press (Ithaca and London), New York.

SELLARS, WILFRID, 1963

*Science, Perception and Reality*, Humanities Press, New York.

TESTA, ITALO, 2009

*Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space*, “Critical Horizons”, X, 3, pp. 341-370.

TUOZZOLO, CLAUDIO, 2022

*Filosofia, diritto e politica. Bertrando e Silvio Spaventa* (a cura di Id.), Aracne, Canterano (RM).

Id., 2023

*Fim da história e dualismo (fazer e saber) em Hegel e Koyré*, in J. C. Branco (a cura di), *Hegel entre Alexandre Kojève e Eric Weil. História, filosofia e política à sombra do Saber Absoluto*, Editora Fundação Fênix, Porto Alegre, pp. 223-242.

WEIL, ERIC, 1950

*Hegel et son interprétation communiste*, "Critique", 41, pp. 91-93.

Id., 1976

*Hegel e il concetto di rivoluzione*, trad. it. in A. Burgio (a cura di), *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, Guerini e Associati, Milano, 1988, pp. 213-230.

Id., 1979

*La "Filosofia del diritto" e la filosofia della storia hegeliana*, trad. it. in *ivi*, pp. 231-249.

## **Il concetto di alienazione nell'ultima teoria critica**

Giovambattista Vaccaro (Università della Calabria)

*The last generation of the Critical Theory of Society has discovered the notion of alienation again after a long oblivion since the end of the Sixties years. Its exponents use this notion as an analytic and critical tool of the pathologies in contemporary society and especially in the capitalistic one as a consequence of a wrong relation with the world and with ourselves. By this way they refer to the critical legacy of young Marx and the first generation of the Critical Theory. This article reconstructs this analysis and this criticism in the different authors of the new Critical Theory and shows some weaknesses of their argumentation and their proposals in front of the first Critical Theory of the old Frankfurt School.*

*Alienation; Critical Theory; Honneth; Jaeggi; Rosa.*

### *1. Introduzione.*

Uno degli aspetti più interessanti di quella che ormai viene unanimemente denominata l'ultima generazione della teoria critica della società è senz'altro la ripresa del concetto di alienazione, ritenuto indispensabile dagli stessi rappresentanti di essa come strumento di analisi e di critica sociale, dopo il suo lungo declino seguito alla seconda guerra mondiale<sup>1</sup>. Questa ripresa, nella quale ognuno di essi declina questo concetto sulla base dei propri interessi specifici, come il riconoscimento in Axel Honneth, la critica delle forme di vita in Rahel Jaeggi e il tempo in Hartmut Rosa, consente infatti a questi filosofi e sociologi di ricollegarsi alla prima generazione della Scuola di Froncoforte, soprattutto ad Adorno, talvolta prendendo la distanze dal loro stesso maestro Jürgen Habermas, e di muoversi su un terreno analitico più ampio delle teorie della giustizia di stampo neoliberale che hanno dominato il dibattito filosofico-politico dopo Rawls, ma da un lato riportando le tematiche della prima teoria critica nell'orizzonte dell'epoca della post-modernità e della post-filosofia, dall'altro dislocandole dal piano della critica dell'economia politica a quello dell'ontologia sociale, raccogliendo e approfondendo una

---

<sup>1</sup> Cfr. HONNETH 2019a, pp. 7-8, e HONNETH 2017, p. 9. Sull'ultima generazione della teoria critica cfr. PETRUCCIANI 2023 e FAZIO 2020.

suggerzione contenuta già nella stessa riforma del metodo marxiano della prima teoria critica.

## 2. *Il metodo della critica immanente*

Una versione contemporanea della teoria critica infatti secondo gli ultimi esponenti di essa deve rimanere fedele alle intenzioni originarie dei padri fondatori, ai quali viene riconosciuto il merito di aver posto il problema, già sollevato dal giovane Marx e poi abbandonato da Habermas, della vita buona e del fatto che la nostra non lo è<sup>2</sup>, di aver intrapreso una critica delle forme di vita che ha raggiunto il suo punto più alto nei *Minima moralia* di Adorno, per essere poi di nuovo dimenticata da Habermas<sup>3</sup>, ed infine di aver avuto una concezione ampia dell'economia, attenta ai modi in cui essa invade tutta la vita, anche se non ha prestato molta attenzione all'economia in senso proprio e alle sue pratiche, seguita in questo da Habermas<sup>4</sup>. Ma soprattutto quello che questi filosofi riprendono dalla vecchia Scuola di Francoforte è un metodo di critica che essi definiscono immanente e che si colloca in una tradizione che risale a Hegel e che passa per la sinistra hegeliana e per Marx<sup>5</sup>.

Il rischio a cui va incontro un'analisi critica della società, segnatamente quella che fa ricorso al concetto di alienazione, è infatti quello che sia la Jaeggi che Rosa, proprio riferendosi al clima filosofico, o meglio post-filosofico, diffusosi alla fine del secolo scorso, definiscono essenzialismo, cioè l'assunzione di una presunta essenza o natura umana a referente esterno della critica della società, e il rinvio a una autenticità perduta e da recuperare che rimane non definita<sup>6</sup>. Tale impostazione è stata criticata sia dai post-strutturalisti all'interno della loro critica del

---

<sup>2</sup> Cfr. ROSA 2015 pp. 3-4. Rosa rimprovera anche a Honneth di aver abbandonato questo concetto.

<sup>3</sup> Cfr. JAEGGI 2016, p. 229, e, su Adorno, pp. 35 sgg.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, pp. 152 sgg. Ma l'attualità della prima Scuola di Francoforte era stata già segnalata anche in Italia. Cfr. ad es. VACCARO 1989, VACCARO 1991 e VACCARO 2007.

<sup>5</sup> Cfr. JAEGGI 2021, p. 242.

<sup>6</sup> Cfr. JAEGGI 2017, p. 70, e ROSA 2015, p. 72

soggetto, sia dai liberali dopo Rawls per la sua pretesa all'oggettivismo e al perfezionismo, cioè alla possibilità di identificare ciò che è oggettivamente buono per l'uomo. La critica immanente invece evita questo rischio nel momento in cui riceve le norme in base alle quali si individuano le patologie sociali dalla reale sofferenza umana, ritrova i propri parametri o il proprio criterio nello stesso oggetto criticato, come mostra appunto Adorno, senza ricorrere a un modello esterno, muove dalle pretese di un contesto sociale, reagisce alle sue crisi e da esse trae un potenziale trasformativo basandosi su una concezione delle norme come orientamenti delle pratiche sociali e assumendo che i contesti sono contraddittori in se stessi<sup>7</sup>. Essa perciò è dialettica ed è orientata non alla ricostruzione di un contesto ma alla sua trasformazione, secondo il modello di Marx espressamente citato da Jaeggi<sup>8</sup>.

Ancora a Marx sia Jaeggi che Rosa si richiamano per identificare la critica immanente con la critica dell'ideologia, e soprattutto dell'ideologia liberale della neutralità delle istituzioni verso le forme di vita particolari<sup>9</sup>. Se infatti le ideologie sono interpretazioni del mondo con carattere normativo, esse intervengono direttamente nella determinazione di una forma di vita, poiché, come spiega appunto Marx, esse fanno passare come naturale ciò che invece è opera degli uomini stessi<sup>10</sup>, così che chi soffre non se ne rende conto ed accetta la sua condizione come un dato ineluttabile. Anche in questo questi pensatori recuperano un elemento strategico della vecchia Scuola di Francoforte, e perciò come in questa anche per loro una critica dell'ideologia è innanzitutto disvelamento della condizione di alienazione del soggetto umano, che, appunto in quanto critica immanente, reagisce alla discrepanza che sussiste nei rapporti dell'uomo col mondo tra la supposta libertà della modernità e la sua effettiva realizzazione<sup>11</sup>. Il punto di riferimento di questa critica sono infatti quelle idee libertà e di autonomia che secondo Habermas costituiscono il contenuto normativo e allo stesso tempo la promessa non mantenuta

---

<sup>7</sup> Cfr. JAEGGI 2021, pp. 224 e 241.

<sup>8</sup> Cfr. JAEGGI 2016, p. 81. Su questo punto Jaeggi è critica dello stesso Honneth.

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, p. 128 e ROSA 2015p. 37.

<sup>10</sup> Cfr. JAEGGI 2016, p. 77.

<sup>11</sup> Cfr. JAEGGI 2017, p. 87.

della modernità, cioè in sostanza la sua radicale ambivalenza<sup>12</sup>. Ma in cosa consiste propriamente l'alienazione, e in che modo incide sull'autonomia del soggetto al punto di essere un aspetto del fallimento del progetto della modernità?

Nella definizione dell'alienazione tutti i rappresentanti della nuova teoria critica concordano sul suo essere una modalità del rapporto col sé e col mondo nella quale il soggetto è impossibilitato a vivere la propria vita, cioè ad identificarsi col sé e col mondo e dalla quale scaturiscono le patologie sociali<sup>13</sup>. Con questa definizione il concetto di alienazione viene sottoposto «a una svolta formale» in cui «in contrasto con una definizione sostanzialistica di ciò da cui si è alienati nelle relazioni di alienazione, è il carattere di alienazione che va esaminato»<sup>14</sup>. In questo modo l'alienazione viene affrontata sul piano della filosofia sociale, di cui rappresenta un concetto fondamentale poiché riguarda le relazioni in cui gli individui conducono la loro vita, e qui da un lato ritrova il suo valore etico, poiché rimanda al problema della buona vita, dall'altro «funge non solo da categoria diagnostica, ma anche da categoria descrittiva e analitica, da chiave di comprensione dei modi di funzionamento delle società borghesi-capitalistiche»<sup>15</sup>, è cioè un concetto allo stesso tempo analitico e critico, che in prospettiva si connette al problema della libertà, poiché, «se la libertà presuppone che ci si possa appropriare di ciò che si fa e delle condizioni nelle quali lo si fa, il superamento dell'alienazione è una condizione necessaria della libertà stessa»<sup>16</sup>, e quindi implica già l'idea di quella che Marcuse chiamava una società qualitativamente diversa, cioè di come vogliamo vivere.

---

<sup>12</sup> Cfr. HABERMAS 1987, pp. 337-338. Per il richiamo alle tesi di Habermas cfr. JAEGGI 2017, p. 345 e ROSA 2015, p. 38.

<sup>13</sup> Cfr. JAEGGI 2017, pp. 32-33. Sull'alienazione nell'ultima teoria critica cfr. NORBIATO 2024.

<sup>14</sup> JAEGGI 2017, p. 35.

<sup>15</sup> Ivi, p. 32.

<sup>16</sup> Ivi, p. 36.

### 3. *Teorie dell'alienazione*

Le definizioni dell'alienazione proposte dagli esponenti della nuova teoria critica sono tutte varianti di questo tema della relazione con sé e col mondo: per Rosa essa è una «distorsione» di questa relazione<sup>17</sup>, per Jaeggi è una «relazione in assenza di relazione», una relazione deficitaria<sup>18</sup>, e per Honneth, che preferisce parlare di reificazione, essa designa, come aveva suggerito Lukács, un rapporto tra persone «nel quale qualcosa che di per sé non possiede caratteristiche cosali [...] viene considerato come una cosa»<sup>19</sup>. Lukács, come è noto, imputa questo processo allo scambio di merci nel momento in cui esso invade tutta la vita quotidiana e diventa la modalità permanente dell'agire intersoggettivo, con la conseguenza che «il soggetto non è più attivamente impegnato nell'interazione con il suo ambiente, ma è invece situato nella prospettiva di un osservatore neutrale, psichicamente o esistenzialmente non coinvolto dagli eventi»<sup>20</sup>. Honneth ritiene che questa prospettiva costituisca «una forma di prassi strutturalmente falsa»<sup>21</sup> e le contrappone quel coinvolgimento nel mondo che si ha quando «i soggetti umani partecipano alla vita sociale adottando la prospettiva delle loro controparti, i cui desideri, orientamenti e pensieri hanno appreso a comprendere come motivi del loro agire»<sup>22</sup>.

Ma sia Lukács che il filosofo che Honneth considera l'altro grande teorico della reificazione, cioè lo Heidegger di *Essere e tempo*, vanno ancora oltre questo atteggiamento che si potrebbe chiamare la prospettiva del partecipante nel momento in cui estendono l'ambito della reificazione dalla sfera delle relazioni interumane all'intera realtà e soprattutto nel momento in cui aggiungono all'assunzione della prospettiva dell'altro «un elemento di disposizione affettiva, o meglio, di predisposizione positiva» in cui consiste «una disposizione al riconoscimento»<sup>23</sup>, cioè a

---

<sup>17</sup> ROSA 2015, p. 62.

<sup>18</sup> JAEGGI 2017, p. 35.

<sup>19</sup> HONNETH 2019a, p. 12.

<sup>20</sup> Ivi, p. 15.

<sup>21</sup> Ivi, p. 17.

<sup>22</sup> Ivi, p. 25.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 26-27.

quell'atteggiamento che Honneth definisce «un comportamento reattivo con cui rispondiamo in modo razionale alle qualità assiologiche che abbiamo imparato a percepire nei soggetti umani in base al livello di integrazione nella seconda natura del nostro mondo della vita»<sup>24</sup>, e che a suo parere deve precedere, e rendere possibile, la comunicazione o l'assunzione della prospettiva dell'altro. Ciò che però ostacola Lukács su questa strada è quello che Honneth chiama il suo «accecamento sistematico»<sup>25</sup> dovuto al pregiudizio che siano le costrizioni economiche a condurre alla negazione dei caratteri umani, erede di quel «fondamentalismo economicista»<sup>26</sup> che Honneth rimprovera a tutta la tradizione socialista, che ha indotto Lukács nell'errore, a lui sempre imputato da tutti i suoi critici, di identificare reificazione ed oggettivazione, per cui la reificazione è estesa a tutti i processi sociali e diventa così un concetto non abbastanza complesso e astratto.

Honneth ritiene che si possa uscire da questa difficoltà proprio ricollocando la reificazione in rapporto al riconoscimento e facendone un problema di riconoscimento, e precisamente una «forma di “oblio del riconoscimento”», cioè «il processo attraverso il quale nel nostro sapere di altre persone e nella loro conoscenza perdiamo la consapevolezza di quanto l'uno e l'altra siano debitori a una precedente disposizione alla partecipazione coinvolta e al riconoscimento»<sup>27</sup>. Quando questo accade «sviluppiamo la tendenza a percepire le altre persone semplicemente come oggetti privi di sensibilità»<sup>28</sup>, come cose meramente osservabili ed estranee a qualsiasi emozione. Questo oblio è dovuto all'«autonomizzazione di uno scopo particolare rispetto al contesto dal quale ha tratto origine», o a «una serie di schemi di pensiero [che] influenza la nostra prassi, portando a un'interpretazione selettiva dei fatti sociali»<sup>29</sup>.

Ma l'analisi di Honneth non si limita alle relazioni sociali, ma, una volta acquisito un concetto di reificazione che egli ritiene più elevato e complesso, raccogliendo suggestioni di Lukács, di Heidegger, di Dewey

---

<sup>24</sup> HONNETH, 2010, p. 124. Ma sul riconoscimento cfr. HONNETH 2019b.

<sup>25</sup> HONNETH 2019a, p. 75.

<sup>26</sup> HONNETH 2016, p. 61.

<sup>27</sup> HONNETH 2019a, pp. 50-51.

<sup>28</sup> Ivi, p. 52.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 53-54.

e di Adorno, lo estende anche ai rapporti con la natura e col mondo fisico circostante, che vengono falsati dalla perdita della cognizione del loro valore qualitativo e da una percezione puramente neutrale ed esterna di essi, e ai rapporti che stabiliamo con noi stessi, nei quali la reificazione si manifesta come oblio del riconoscimento del nostro mondo interiore, dei nostri desideri, sentimenti e progetti, cioè della preoccupazione per noi stessi, in pratica come autoreificazione, che chiude l'articolazione del nostro mondo interiore, l'identificazione con esso e quindi «la spinta verso la scoperta dei nostri fini fondamentali, autentici»<sup>30</sup>.

Se per Honneth dunque la reificazione è una relazione priva di riconoscimento, anche per Rahel Jaeggi l'alienazione è una relazione, anche se, come si è detto, deficitaria, della quale ella elenca diverse forme: comportamenti inautentici o deficitari, conformismo sociale e falsi bisogni, relazioni con cui non ci si identifica, spersonalizzazione delle relazioni interpersonali, non più immediate, frammentazione e deindividualizzazione delle attività nelle quali l'uomo è ridotto a un ingranaggio, strapotere del sistema sociale ed economico e delle sue istituzioni, con le quali non ci si identifica, in un elenco la varietà dei cui elementi indica l'ampiezza e i diversi livelli del fenomeno, che investe parimenti la vita sociale, quella professionale e quella interiore, per cui «una relazione alienata è una relazione deficitaria che si ha con se stessi, con il mondo e con gli altri»<sup>31</sup>, e che può assumere altri nomi, come reificazione, inautenticità o anomia, ma che in ogni caso indica la condizione di un soggetto divenuto estraneo a se stesso, che si esperisce come un oggetto passivo in balia di forze sconosciute in un mondo privo di senso, irrigidito e impoverito, divenutogli anch'esso estraneo.

I referenti di Jaeggi nella sua indagine sono Marx e Heidegger, il primo con l'alienazione del lavoro dei *Manoscritti* del 1844, che consiste nel fallimento della riappropriazione dell'esteriorizzazione e dell'oggettivazione dell'uomo nelle quali si compie la relazione con sé e con il mondo attraverso il lavoro; il secondo con il trasferimento di questa analisi dal piano del lavoro a quello esistenziale dell'essere-nel mondo, dove l'alienazione si presenta come «rapporto oggettivante con il mondo e [...] mancato riconoscimento della sua "utilizzabilità" e [...] suo

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 68.

<sup>31</sup> JAEggi 2017, p. 39.

fraintendimento come “semplice presenza”<sup>32</sup>, o come rapporto oggettivante con se stesso inteso come qualcuno che deve condurre la propria vita indipendentemente dal suo contesto, da cui si sente ontologicamente distinto, o infine come rapporto oggettivante con gli altri nella forma della comprensione di se stessi a partire da essi nell’esistenza pubblica. Ciò che unifica l’analisi di Marx e quella di Heidegger è il vedere nell’alienazione, e nella carenza relazionale che essa esprime, un problema che riguarda la sfera della prassi. Sulla base di questa analisi Jaeggi può definire l’alienazione come perdita di senso, e quindi di potere, rapporto di dominio e mancanza di legame o estraneità. Essa indica quindi la qualità di una relazione come relazione di indifferenza verso un mondo in cui dovremmo essere coinvolti ma che invece non possiamo fare proprio perché ciò che è risultato della nostra prassi, cioè un fatto, ci appare come un dato.

Ma accanto alla relazione col mondo c’è anche la relazione con se stessi, e qui l’alienazione indica un modo di condurre la propria vita e la possibilità di appropriarsi delle condizioni di essa. Su questo piano la carenza della relazione consiste nel fatto che, se la comprensione di se stessi come attori delle proprie azioni è la condizione per essere una persona, essere alienati da se stessi «significa non potere disporre di sé, dei propri desideri e delle proprie azioni o non trovarsi più, in essi, in accordo con se stessi»<sup>33</sup>, significa trovarsi in dissonanza con l’immagine che si è fatta di se stessi. Jaeggi indica quattro casi di questa alienazione. Il primo anche per lei è l’autonomizzazione delle nostre azioni in forza della quale la nostra vita assume una dimensione propria e gli avvenimenti che dovrebbero essere risultati di azioni appaiono come indipendenti da noi: è il caso specifico per il quale si usa il concetto di reificazione. Il secondo caso è quello definito dal concetto di inautenticità, cioè un comportamento conforme a ruoli sociali dei quali non ci si appropria a causa di una perdita di distanza da essi e che perciò diventano una limitazione delle possibilità di espressione e di azione in essi e di formazione del sé nel suo rapporto col mondo. Il terzo caso è la scissione interna per cui impulsi, desideri e azioni appaiono estranei, cioè non vengono fatti propri, integrati nell’idea che si ha di sé come persona, e quindi non si è accessibili a se stessi né

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 54.

<sup>33</sup> Ivi, p. 94.

partecipi di quello che si fa. Il quarto caso infine è l'indifferenza, cioè la perdita dell'identificazione col mondo come ciò nella relazione con cui si compie la realizzazione di sé.

Da tutto questo Jaeggi trae una serie di conseguenze per la sua concezione dell'alienazione. Anzitutto la relazione con sé e la relazione col mondo si implicano reciprocamente poiché «il sé si determina “a partire dal mondo”, si costituisce identificandosi con dei progetti, nell’“investimento” affettivo e cognitivo di cose nel mondo; si costituisce nel suo “interesse” per esse e nel “coinvolgimento” in esse», per cui «l'alienazione dal mondo porta necessariamente all'alienazione da se stessi»<sup>34</sup>. In secondo luogo nell'alienazione diventa centrale l'appropriazione, definita da Jaeggi come la «capacità di rapportarsi a se stessi intesa in senso ampio, [...] di aver accesso o “poter disporre” di se stessi e del mondo, ossia di fare propria la vita che si conduce, di potersi identificare con ciò che si vuole e ciò che si fa o in altri termini: di potersi realizzare in ciò»<sup>35</sup>, per cui «l'alienazione [...] può essere compresa come una relazione disturbata: l'alienazione è un'appropriazione impedita del mondo e di se stessi»<sup>36</sup>. Infine i fenomeni dell'alienazione possono essere compresi come un impedimento del volere e della capacità di realizzare obiettivi di valore, e sotto questo aspetto anche per Jaeggi «l'alienazione impedisce una vita in libertà»<sup>37</sup>, cioè una vita vissuta come propria, nella modalità dell'autodeterminazione e dell'autonomia. E qui Jaeggi si mostra scettica sulle nuove forme di lavoro flessibile che richiedono imprenditorialità, ottimizzazione di sé, identificazione con la propria attività, creatività e coinvolgimento emotivo, e quindi sembrano non alienanti, ma che invece, se guardate dal punto di vista dei loro caratteri sociali, incarnano nuovi rapporti di alienazione, come dimostrano le patologie ad esse collegate e soprattutto la disarticolazione dell'idea di solidarietà che esse comportano<sup>38</sup>.

Più circoscritta e più incisiva è l'analisi di Hartmut Rosa, che mette a fuoco un aspetto specifico della modernità: l'accelerazione sociale come

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 208.

<sup>35</sup> Ivi, p. 79.

<sup>36</sup> Ivi, p. 229.

<sup>37</sup> Ivi, p. 290.

<sup>38</sup> Cfr. Cfr. ivi, pp. 324 sgg. Ma su questo cfr. JAEggi 2020.

regime temporale non etico che regola le società moderne e incide sulla qualità della vita generando forme di alienazione che ostacolano una vita buona. A questo proposito Rosa distingue tre tipi di accelerazione sociale: l'accelerazione tecnologica, quella dei mutamenti sociali e quella del ritmo della vita. La prima ha trasformato il regime spazio-temporale della società dando la priorità al tempo sullo spazio; la seconda riguarda il ritmo dei cambiamenti della società stessa, che porta ad una costruzione del presente; la terza è la sensazione che il tempo sia sempre troppo poco, accentuata dalla rivoluzione digitale e dalla globalizzazione. Questa tripla accelerazione è causata da tre fattori: innanzitutto le leggi del profitto, che impongono il principio della competitività che a sua volta «è andato però ben oltre la sfera economica (orientata alla crescita), trasformandosi nel modo di allocazione dominante praticamente in tutti gli ambiti della vita sociale»<sup>39</sup>, convalidando così il motto di Franklin che il tempo è denaro. In secondo luogo c'è il desiderio di realizzare il maggior numero possibile di esperienze e di opzioni per avere una vita ricca e piena, che induce a vivere più velocemente possibile. Infine c'è la divisione del lavoro e la differenziazione funzionale.

Rosa sottolinea che questi tre tipi di accelerazione rimandano l'uno all'altro e si incentivano reciprocamente trasformandosi «in un sistema che alimenta se stesso e non ha più bisogno di alcuna forza motrice esterna»<sup>40</sup>. Tale sistema «trasforma, spesso alle spalle dei propri attori, il rapporto dell'uomo con il mondo, ossia con gli altri uomini e con la società (*il mondo sociale*), con lo spazio e il tempo, con la natura e il mondo degli oggetti incoscienti (*il mondo oggettivo*)», e «muta le forme della soggettività umana (*il mondo soggettivo*) e anche il nostro "essere nel mondo"»<sup>41</sup>, e così, pervadendo tutta la vita sociale, si presenta non solo come una struttura totalizzante, cioè tale da fare della società una totalità, ma anche come una struttura totalitaria. Per l'analisi di questa Rosa ritiene insufficienti, senza il ricorso alla dimensione dell'accelerazione, sia la teoria della comunicazione di Habermas che quella del riconoscimento di Honneth, la prima perché l'argomentazione della comunicazione

---

<sup>39</sup> ROSA 2015, p. 18.

<sup>40</sup> Ivi, p. 21.

<sup>41</sup> Ivi, p. 31.

richiede tempo, e l'accelerazione non lo concede, la seconda perché l'accelerazione determina il riconoscimento, che diventa una gara di velocità.

La conseguenza dell'accelerazione sociale è il fatto che «gli individui, mentre percepiscono se stessi come completamente liberi, si sentono anche completamente dominati da una serie eccessiva di richieste sociali» e «sottoposti a pressioni e pretese eterogenee e incontrollabili come non è mai avvenuto in nessun'altra società»<sup>42</sup>, e per questo anche per Rosa vanno incontro alle varie patologie sociali tipiche del mondo contemporaneo, prima tra tutte un perenne senso di colpa per non aver avuto il tempo di ottemperare a tutti i nostri doveri sociali. A questo proposito Rosa nota che «il processo di modernizzazione dell'accelerazione sociale (competitiva) e il progetto (etico) di autonomia e autodeterminazione si sono, almeno in principio, supportati a vicenda», poiché quest'ultimo era possibile solo in una società che realizzava l'arretramento dei limiti naturali grazie alla velocità della propria crescita, ma poiché, come si è detto, «la modernità in un certo senso non ha mai mantenuto la promessa», ora «gli individui non percepiscono più la potenza dell'accelerazione come una forza liberatrice, bensì come una pressione che rende schiavi»<sup>43</sup> e si rivolge contro l'autonomia, creando così condizioni di alienazione.

Rosa definisce infatti in via preliminare l'alienazione come «uno stato in cui i soggetti portano avanti obiettivi e seguono pratiche che, da un lato, nessun attore e fattore esterno costringe loro a rispettare [...], ma che d'altro canto essi non vogliono e non sostengono “veramente”»<sup>44</sup>, e, richiamandosi anch'egli al giovane Marx, vede in essa una distorsione delle relazioni tra sé e gli altri, le cose e se stessi. Questa distorsione è appunto una conseguenza dell'accelerazione: essa aliena dal proprio spazio fisico imponendo una maggiore mobilità che abolisce ogni intimità con esso; aliena dalle cose, perché le spersonalizza, le rende indifferenti attraverso l'innovazione continua; aliena dalle nostre azioni, nelle quali non ci sentiamo più a casa perché facciamo cose che non vorremmo realmente fare; aliena dal tempo, che passa velocemente senza lasciare tracce di esperienze vissute; aliena dagli altri, con i quali non riusciamo a relazionarci per mancanza di tempo; ed infine, come conseguenza di tutto

---

<sup>42</sup> Ivi, pp. 55-56.

<sup>43</sup> Ivi, p. 59.

<sup>44</sup> Ivi, p. 61.

questo, aliena da se stessi, poiché il sé è fatto di tutte queste cose da cui siamo alienati. Per questo come antidoto all'alienazione Rosa propone, almeno in via iniziale e provvisoria, l'idea di Adorno di «un approccio reciproco “responsivo” tra sé e il mondo» che renda possibile una vita ricca di esperienze multidimensionali di risonanza<sup>45</sup>.

#### 4. *Critica del capitalismo*

Come si vede, queste analisi dell'alienazione ruotano tutte intorno al fatto che essa impedisce l'autorealizzazione e la libertà dell'individuo e quindi rappresenta il tradimento degli ideali della modernità. Ma l'ambito in cui questo tradimento si consuma, come traspare in più luoghi di queste analisi, è quello dell'economia capitalista, e non a caso i fenomeni di patologia sociale a cui essa dà luogo sono tipici di questa società, che è poi la società, e l'economia, con cui si identifica la modernità. In questo nesso specifico con la libertà e l'autorealizzazione il concetto di alienazione diventa nella nuova teoria critica strumento di analisi critica del capitalismo.

Questo passaggio è quanto mai evidente in Rosa, che sottolinea come fino all'ultimo trentennio del Novecento «il capitalismo appariva come un sistema economico culturalmente accettabile [...] alla luce della ferma convinzione – propagata e condivisa dai suoi sostenitori, da Adam Smith a Milton Friedmann – che il sistema sarebbe diventato a tal punto produttivo e forte che gli esseri umani alla fine sarebbero stati liberi di portare avanti i loro progetti di vita individuali»<sup>46</sup>. Ma l'accelerazione sociale, come si è visto, ha inglobato questi progetti nell'autoriproduzione del sistema, che così è diventato un sistema di alienazione.

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 73. Sul concetto di risonanza, centrale nella ricerca di Rosa, cfr. ROSA 2016, dove la risonanza è definita una categoria fondamentale, in opposizione a quella di alienazione, di una teoria del rapporto col mondo misurato sulle aspettative di autorealizzazione, e la modernità è vista proprio come una catastrofe della risonanza.

<sup>46</sup> ROSA 2015, p. 59.

Rahel Jaeggi invece, riprendendo i *Minima moralia* di Adorno, parte da una definizione più ampia del capitalismo come forma di vita<sup>47</sup>. Le forme di vita per lei sono «fasci (o insiemi) di pratiche sociali orientati alla risoluzione di problemi che, a loro volta, sono determinati dal contesto storico e costituiti normativamente»<sup>48</sup>. Esse appartengono allo spirito oggettivo ed equivalgono a quella che Hegel chiamava «eticità»: formazioni normative della coesistenza culturalmente informata, caratterizzate da momenti specifici di inerzia e di persistenza<sup>49</sup> ma che possono essere trasformate trasformando le pratiche che le costituiscono. Esse infatti possono essere valutate a partire dal loro successo nella soluzione dei problemi, e qui ritorna il rapporto tra capitalismo e alienazione. Per Jaeggi infatti la mercificazione della vita che ha luogo nel capitalismo attraverso la commercializzazione di beni che non erano mai stati considerati merci, come la salute e l'istruzione, e che tali non dovrebbero essere considerati, con le ripercussioni che essa ha sulla nostra autocomprensione come individui e come società e sul funzionamento delle nostre pratiche sociali, indica come il capitalismo sia una forma di vita inappropriata<sup>50</sup>.

Si tratta dunque di un limite intrinseco del capitalismo, per il quale Jaeggi vede adeguata la critica di Marx intesa «non come una critica morale in senso stretto [...] ma come eticamente ispirata [...] che si applica alla forma di vita del capitalismo nella sua interezza», per cui ciò che è sbagliato nel capitalismo è «il fatto che esso funzioni in questo modo: ciò che erroneo è il modo di produzione stesso», cioè la sua «mancanza di eticità», il fatto che «esso risulta [...] carente in quanto rapporto etico»<sup>51</sup>. Questa carenza, che richiama appunto la concezione dell'alienazione di Jaeggi, si misura proprio su «una inadeguatezza qualitativa del rapporto con il mondo e con se stessi che si palesa quando il “lavoro astratto” è scambiato sul libero mercato»<sup>52</sup>, e nel quale «il capitalismo distrugge gli elementi di una vita appagante e felice, e soprattutto “realmente libera”»,

---

<sup>47</sup> Cfr. JAEggi 2016, p. 38.

<sup>48</sup> JAEggi 2021, p. 46.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, pp. 55-56.

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, p. 21.

<sup>51</sup> JAEggi 2016, pp. 114-115.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 115.

sostituendoli con «una vita in senso lato brutta e alienata [...] impoverita, senza senso o vuota»<sup>53</sup>.

Analogamente Honneth parte dal presupposto che il riconoscimento crea le condizioni formali dei rapporti di interazione nei quali l'individuo «può riferirsi a se stesso nei modi positivi della fiducia di sé, del rispetto di sé e dell'autostima» senza i quali «non si può presupporre la riuscita dell'autorealizzazione»<sup>54</sup>, per concludere che di fronte alle recenti trasformazioni del capitalismo «l'agognato ideale pratico-esistenziale dell'autorealizzazione si è trasformato in ideologia e forza produttiva di un sistema economico deregolato»<sup>55</sup>, generando forme di disagio sociale che si affiancano a nuove esclusioni dal ciclo produttivo, a condizioni simili a quelle della nascita del capitalismo e a nuove forme di patologie depressive. Questa evoluzione del capitalismo è connessa alla reificazione, che per Honneth trova la sua attualizzazione oggi molto più che al tempo in cui Marx la formulò nel capitolo sul feticismo del primo libro del *Capitale*, e che oltre al già visto oblio del riconoscimento ha determinato anche quello che Honneth citando Ernst Bloch chiama un «prosciugamento delle risorse utopiche»<sup>56</sup>, che porta ad una divaricazione tra una diffusa insoddisfazione sociale e l'incapacità di immaginare un'altra realtà.

Ma non è sugli aspetti propriamente economici del capitalismo che si appunta l'attenzione, e la critica, della nuova teoria critica, bensì su quelli politici. Già per Jaeggi «le forme di vita sono sempre istituite politicamente e dipendono da istituzioni pubbliche»<sup>57</sup>, per cui il rapporto deficitario col mondo dipende dal mondo, cioè dalle istituzioni in cui si sedimentano le pratiche sociali e che limitano l'azione umana. Questo significa che «è l'alienazione stessa un problema politico: un problema dell'agire politico», nel senso che «le nostre pratiche e istituzioni democratiche non sono solo un campo ulteriore in cui può dominare l'alienazione», ma «sono anche la chiave per comprendere e per superare l'alienazione [...] il *medium* in cui dovrebbe avvenire l'appropriazione non

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 118.

<sup>54</sup> HONNETH 2010, p. 29.

<sup>55</sup> Ivi, p. 78.

<sup>56</sup> HONNETH 2016, p. 10.

<sup>57</sup> JAEggi 2021, p. 32.

alienata del mondo»<sup>58</sup>, il campo di applicazione dell'alienazione e allo stesso tempo di lotta contro di essa.

Ancora maggior fiducia verso la sfera delle istituzioni e le forme giuridiche come forme del riconoscimento e quindi barriera contro la reificazione è mostrata da Honneth<sup>59</sup>, che critica quelle che egli chiama le «tare originarie del progetto socialista»<sup>60</sup> che il movimento socialista dalle origini a Marx incluso ha ereditato dalle forme storiche del primo industrialismo e che hanno compromesso l'idea animatrice di quel progetto dell'instaurazione di una vita comunitaria basata sulla solidarietà e sulla simpatia reciproca in cui ognuno agisca disinteressatamente in vista dell'autorealizzazione dell'altro. Tra queste tare spicca appunto la centralità della sfera economica e della classe operaia industriale che determina il disinteresse per la sfera della volontà politica e della democrazia come luogo della negoziazione degli obiettivi comuni che viene invece demandata alla nuova organizzazione economica<sup>61</sup>. Contro questo disinteresse Honneth rivaluta «l'era "socialdemocratica"» come fase in cui «gli imperativi del sistema capitalistico vengono neutralizzati politicamente»<sup>62</sup> attraverso una regolamentazione economica e sociale operata dallo Stato che introduce una quantità di progressi normativi. Questa era è stata conclusa dal nuovo capitalismo neoliberista che ha rovesciato le conquiste della socialdemocrazia inglobandole nelle nuove condizioni economiche.

Alla luce di questo la prospettiva per il presente è il rilancio del socialismo in una forma post-marxista, che trovi modi alternativi di utilizzo del mercato nel senso di una sua «riorganizzazione [...] in senso sociale»<sup>63</sup> e punti ad un allargamento della libertà sociale nelle forme della solidarietà in tutte le sfere della vita civile. È «un socialismo rinnovato» che «è una faccenda che pertiene principalmente alle cittadine e ai cittadini sul piano politico, e non più ai lavoratori salariati»<sup>64</sup>, la cui

---

<sup>58</sup> JAEGGI 2017, p. 333.

<sup>59</sup> Cfr. ad es. HONNETH 2019a, p. 78 e HONNETH 2010, p. 29.

<sup>60</sup> HONNETH 2016, p. 29.

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, p. 31.

<sup>62</sup> HONNETH 2010, p. 87.

<sup>63</sup> HONNETH 2016, p. 55.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 74.

realizzazione è affidata non tanto a soggettività in rivolta o a movimenti sociali, quanto a conquiste istituzionali che incarnano avanzamenti nella realtà sociale nella direzione di «una forma di vita democratica»<sup>65</sup>.

## 5. Conclusione

Ma questo progetto non manca di suscitare alcune perplessità. Innanzitutto non è del tutto esatto che la sfera politica sia estranea al socialismo delle origini, come dimostrano la tradizione babouvista e alcuni aspetti del pensiero di Marx come la *Critica del programma di Gotha*, oltre alla successiva teoria consiliare, e del resto lo stesso predominio del paradigma della produzione non può essere rimproverato al primo socialismo poiché significherebbe rovesciare su di esso esigenze che emergeranno in seguito. Allo stesso modo sembra ottimistica una strategia basata sugli «indizi»<sup>66</sup> di un progresso sociale, tanto più che proprio Honneth riconosce che le maggiori difficoltà a questo progetto vengono dalla globalizzazione<sup>67</sup> ed egli stesso sembra non ammettere che il capitalismo genera continuamente crisi che non risolve ma piuttosto sposta<sup>68</sup>. Quello di Honneth appare dunque come un progetto minimalista più interessato ai diritti umani, da tutelare attraverso il riconoscimento, che ad una teoria della transizione ad un ordine sociale diverso, che quindi ignora gli obiettivi alti dell'emancipazione, ben presenti invece all'immaginazione dialettica della prima teoria critica, e che, dislocando tutto il problema di essa sul piano delle istituzioni politiche, si presenta come un'ennesima metamorfosi di quel progetto da intellettuale della sinistra *liberal* americana in cui è stato visto consistere il pensiero dell'ultimo Habermas<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Ivi, p. 70.

<sup>66</sup> Ivi, p. 79.

<sup>67</sup> Cfr. ivi, p. 75.

<sup>68</sup> Cfr. HARVEY 2011, pp. 125 sgg.

<sup>69</sup> Cfr. THERBORN 2008, p. 166. Ma l'ombra di Habermas si stende anche sugli altri membri della nuova teoria critica, infatti anche Jaeggi quando parla di trasformare le forme di vita sembra alludere alla possibilità di farlo discorsivamente (cfr. JAEGGI 2021, p. 48).

Ma c'è anche un'altra difficoltà, questa volta di natura metodologica. Se è certamente apprezzabile l'analisi delle connotazioni per così dire esistenziali ed etiche dell'alienazione, tuttavia la preoccupazione, peraltro legittima, di evitare ogni rischio di essenzialismo induce gli esponenti della nuova teoria critica a rivolgere la loro attenzione più ai fenomeni dell'alienazione che all'alienazione in sé e alle sue radici socio-economiche, con la conseguenza che l'alienazione viene trattata come un problema di psicologia sociale e confinata in questo ambito, e non viene colta come un fenomeno più fondamentale dell'oblio del riconoscimento, della struttura di una forma di vita o dell'accelerazione sociale, se non proprio come la loro causa. Rimane quindi in ombra il suo rapporto con la manipolazione delle coscienze e dei bisogni ai fini del consumo e del profitto, così importante nella prima teoria critica, e che porta, ben oltre le patologie sociali a cui questi studiosi sembrano così interessati, a non percepire la condizione di alienazione, quando non a sentirsi realizzati in essa, e il suo nesso col capitalismo e la sua funzionalità ad esso come sistema della merce e del profitto rimane esile e mediato dal tema dell'autorealizzazione<sup>70</sup>.

In questo modo però il programma di fare dell'alienazione la chiave di comprensione delle società capitalistiche rimane in parte disatteso poiché, dopo la messa tra parentesi dei rapporti di produzione, resta aperta la domanda sul perché proprio il capitalismo è la formazione storico-sociale, o la forma di vita, che produce alienazione. Ma così la riscoperta di una nozione tanto strategica nella prima teoria critica rischia di diventare un'occasione mancata, e l'intera analisi di essa rischia di scivolare verso una sociologia descrittiva che, nonostante le buone intenzioni, rimane al di sotto del livello di analisi critica della prima Scuola di Francoforte, la cui eredità, a cento anni dalla nascita di essa, quando le sue peggiori diagnosi sembrano divenute realtà, meriterebbe un'accoglienza diversa.

---

<sup>70</sup> Colpisce, a questo proposito, nella vasta mole di riferimenti bibliografici degli autori qui trattati, l'assenza di André Gorz, che all'alienazione nelle condizioni del capitalismo avanzato ha dedicato indagini illuminanti. Cfr. GORZ 1992 e GORZ 1997 e VACCARO 2023.

**Riferimenti bibliografici**

FAZIO, GIORGIO, 2020

*Ritorno a Francoforte. Le avventure della nuova teoria critica*, Castelvechi, Roma.

GORZ, ANDRÉ, 1992

*Metamorfosi del lavoro*, Bollati Boringhieri, Torino.

ID., 1997

*Misères du présent, richesse du possible*, Galilée, Paris.

HABERMAS, JÜRGEN, 1987

*Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari.

HARVEY, DAVID, 2011

*L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza*, Feltrinelli, Milano.

HONNETH, AXEL, 2010

*Capitalismo e riconoscimento*, Firenze University Press, Firenze.

ID., 2016

*L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano.

ID., 2017

*Prefazione a JAEGGI 2017*

ID., 2019a

*Reificazione. Sulla teoria del riconoscimento*, Meltemi, Milano.

ID., 2019b

*Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Milano.

JAEGGI, RAHEL, 2016

*Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg & Sellier, Torino.

EAD., 2017

*Alienazione. Attualità di un problema filosofico e sociale*, Castelvechi, Roma.

EAD., 2020

*Nuovi lavori nuove alienazioni*, Castelvechi, Roma.

EAD., 2021

*Critica delle forme di vita*, Mimesis, Milano.

NORBIATO, PAOLO, 2024

*Alienazione, ricorrenza e forme di vita. Percorsi nella teoria critica contemporanea*, Youcanprint, Lecce.

PETRUCCIANI, STEFANO, 2023

*La Scuola di Francoforte. Storia e attualità*, Carocci, Roma.

ROSA, HARTMUT, 2015

*Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino.

Id., 2016

*Resonanz*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

THERBORN, GORAN, 2008

*From Marxism to Post-Marxism?*, Verso, London.

VACCARO, GIOVAMBATTISTA, 1989

*Attualità di Adorno?*, "Critica marxista", XXVII, N. 5, pp. 133-148

Id., 1991

*Sul concetto di cultura in Adorno*, "Critica marxista", XXIX, n° 2, pp. 165-181.

Id., 2007

*Per la critica della società della merce*, Mimesis, Milano.

Id., 2023

*André Gorz e il postfordismo*, "Materialismo storico", XIV, n° 1, pp. 274-291.

## Saggi II

Problemi del marxismo:  
soggettivazione,  
organizzazione, emancipazione

## **Dalla materia al pensiero. Il valore gnoseologico del lavoro in Simone Weil e Antonio Gramsci**

Alessia Franco (Università di Bari)

*This essay explores the gnoseological value attributed to manual labor in the thought of Simone Weil and Antonio Gramsci. Simone Weil conceives manual labor as a fundamental vehicle for accessing ontological truth, thereby promoting an integration between bodily experience and intellectual activity that facilitates a deep and authentic understanding of reality, while also denying any possible hierarchy between manual labor and intellectual work. Gramsci, within the framework of his theory of praxis, considers labor as an essential component of the historical-social process and the formation of individual consciousness, not only as a productive activity but also as an intellectual and creative act that contributes to the transformation of social and political reality. Both philosophers identify the body as the element that connects the merely productive and mechanical dimension of manual labor with its theoretical and ethical-practical dimension, even in a political sense.*

*Simone Weil; Antonio Gramsci; Work; Body; Philosophy of Praxis.*

### *Introduzione*

La riflessione sul valore gnoseologico del lavoro manuale rappresenta un tema di prima rilevanza nelle opere di Simone Weil e Antonio Gramsci. Questo saggio si propone di analizzare come entrambi i pensatori concepiscano il lavoro non riducendolo ad attività produttiva, ma intendendolo piuttosto come un processo intrinsecamente legato alla conoscenza e alla “formazione della coscienza di sé”, e pertanto dotato di una dimensione etico-pratica e teorica. Il concetto cerniera tra la dimensione meramente produttiva e meccanica del lavoro manuale e la sua dimensione teorica ed etico-pratica anche in senso politico è costituito dal corpo. In tale contesto il corpo, in diversi modi che questo saggio tenta di chiarire, viene considerato da Weil e Gramsci innanzitutto come uno strumento vivente del lavoro, il mezzo di cui necessariamente l’individuo si serve per svolgere l’attività lavorativa; ma anche come un veicolo di esperienza sensoriale e corporea che rende possibile l’integrazione tra l’attività meramente fisica e l’attività intellettuale.

### 1. *Il mondo come dura necessità*

Nelle *Lezioni di filosofia* Weil individua «il marchio del corpo sul pensiero»<sup>1</sup> in due fenomeni in particolare, vale a dire l'immaginazione e l'abitudine – che è il corrispettivo corporeo di ciò che la memoria costituisce per il pensiero. L'importanza che l'abitudine corporea ricopre per il pensiero emerge da un famoso passo dei *Quaderni* in cui Weil individua il segreto dell'imparare a scrivere – che è un atto propriamente intellettuale, nell'amministrazione cioè anche nella comprensione del linguaggio – nel mero esercizio della mano. Per apprendere l'alfabeto di una lingua straniera come il greco, non è sufficiente che il pensiero conosca il significato dei nuovi grafemi, ma è indispensabile che questi *penetrino nella mano* dello scrivente, fino al punto in cui questi sia abituato a scriverli, che questi pervengano alla sua mano con l'automatismo delle cose davvero conosciute.

«Il mondo è un testo a più significati, e si passa da un significato a un altro mediante un lavoro. Un lavoro a cui il corpo prende sempre parte, come quando si impara l'alfabeto di una lingua straniera, tale alfabeto deve penetrare nella mano a forza di tracciare le lettere»<sup>2</sup>.

Indurre un'abitudine fisica a qualcuno equivale né più né meno che a fornirgli un addestramento, a sottoporlo a un apprendistato. Il condizionamento fisico del soggetto, per quanto sia un processo da quest'ultimo subito ed eventualmente con dolore e fatica, è allo stesso tempo un potenziamento delle sue possibilità di azione nel mondo: dopo esservi stato addestrato, un essere umano può essere in grado di svolgere determinati lavori che prima sarebbero risultati di molto superiori alle sue capacità, oppure per lui o lei semplicemente incomprensibili. La padronanza degli strumenti, la comprensione dei procedimenti, la conoscenza di tecniche e materiali, ma anche l'alfabetizzazione – nel senso della *lettura* specificato da Weil nel saggio scritto a Marsiglia nel 1941 dedicato a tale

---

<sup>1</sup> WEIL 1999, p. 31.

<sup>2</sup> WEIL 1988a, vol. 1, pp. 230-231.

nozione<sup>3</sup> – al riguardo di codici, istruzioni, specifici linguaggi meccanici o tecnici, si conquistano tramite l'apprendistato e rendono possibile al lavoratore e alla lavoratrice di adempiere a determinati incarichi. Anche le numerose mansioni del lavoro parcellare a cottimo, spesso ridotte a pochi gesti meccanici che non richiedono intelligenza o presenza di spirito, possono essere svolte, com'è noto, anche da un gorilla: tuttavia, un gorilla debitamente ammaestrato.

Ricevere una determinata educazione è una condizione preliminare necessaria per svolgere determinati lavori, e non si deve erroneamente ritenere che ciò valga innanzitutto e per lo più per i lavori intellettuali o che richiedono particolare autonomia di giudizio o cultura in generale. Il punto filosoficamente rilevante, messo in luce pur con diverse tonalità in Gramsci e in Weil, riguarda anche i lavori meno qualificati e ha il proprio fulcro nella dimensione corporea di tale educazione: anche solo sostare un certo numero di ore in un determinato ambiente di lavoro, con determinate condizioni luminose e acustiche, sottoporsi a determinate posture e produrre determinati movimenti per quanto semplici e meccanici, richiede che il corpo sia stato addestrato a tali fini. Tutto questo vale in senso lato, come premessa generale di ogni azione matura e più o meno consapevole dell'essere umano sul mondo, ma zoomando sull'oggetto del nostro interesse vediamo che *a fortiori* vale per il lavoratore manuale e, ancor più da vicino, per l'operaio e l'operaia di fabbrica.

Il lavoro, anche manuale, è correlato alla dimensione educativa-gnoseologica in questo primo senso, più evidente e per così dire funzionale – occorre imparare a fare per poter fare. Ma è ancor più interessante filosoficamente leggere tale correlazione nella direzione contraria: il lavoro, anche – e in Weil soprattutto – manuale, ha in sé un proprio valore gnoseologico. Per il fatto di essere realizzato da un soggetto conoscente-agente, e che tale realizzazione comporti determinate condizioni del rapporto tra questi e il mondo materiale circostante, il lavoro stesso apporta a chi lo compie un significativo progressivo in termini di conoscenza<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Si tratta del *Saggio sulla nozione di lettura*, comparso postumo sulla rivista «Les Études Philosophiques» nel 1946 (WEIL 1988b).

<sup>4</sup> Per il valore del lavoro in ambito gnoseologico specificamente in Weil, cfr. anche RECCHIA LUCIANI 2020, pp. 36-38; e CAROFALO 2021, pp. 13-26.

Nel pensiero di Weil, la conoscenza cui l'essere umano perviene tramite il lavoro non è di mera natura tecnico-pratica, ma arriva ad investire la sfera ontologica, che rimarrebbe altrimenti inattingibile all'uomo comune. Prima e a prescindere dal lavoro, l'essere umano non ha chiaro il proprio statuto ontologico, che può arrivare ad una maggiore definizione solo per il tramite di una – eventualmente sconvolgente e dolorosa – fuoriuscita dallo stato di autoreferenzialità del *cogito*. L'intelletto, il «me che pensa», può registrare solo le pulsazioni di tale pensare e ritenerle esauritive del proprio essere nel mondo, o perfino ritenerle più reali di questo – l'*ego sum, ego existo* che sembra più solido delle apparenze sensibili degli oggetti circostanti, e che anzi tra queste potrebbe essere l'unica cosa vera. La significativa tesi weiliana è che per l'essere umano «la possibilità di superare la propria autoreferenzialità [...] non passa per il confronto con la pienezza e l'onnipotenza di Dio»<sup>5</sup> ma per la scoperta di una materia esterna che resiste, per l'accettazione di tale resistenza, che significa sottomissione alla necessità. Nei *Cahiers* leggiamo:

«Ideale. «Dal regno della necessità al regno della libertà» — No, ma da necessità subita a necessità su cui si opera metodicamente. e da costrizione *capricciosa* e *illimitata* (oppressione) a necessità *limitata*»<sup>6</sup>.

Si tratta dunque primariamente di distinguere la *vera* necessità, che è limitata e contro la quale si può porre la propria azione metodica, dall'apparente necessità prodotta dalla mera costrizione, ad esempio dall'arbitrio dei potenti, contro cui il metodo è inservibile. Sottomettersi alla costrizione illimitata equivale a sottoscrivere la propria oppressione: nessuna liberazione può scaturire da tale supina accettazione, quale si sperimenta inevitabilmente nel contrastare la materia.

L'occasione di tale incontro-scontro con la materia, che si rivela frustrante nella limitazione del potere dell'essere umano e che proprio per questo possiede un insostituibile valore veritativo, è fornita semplicemente dal lavoro.

---

<sup>5</sup> CAROFALO 2021, p. 22.

<sup>6</sup> WEIL 1988a, vol. 1, p. 132.

Per Weil il lavoro non è solo una via di conoscenza tra altre, ma è *la condizione fondativa* della dimensione gnoseologica dell'essere umano. Si intende in tale senso radicale il lavoro «assunto come pratica di “lettura” e cambiamento del mondo reale su cui [...] si interviene operativamente per modificare lo stato delle cose, in un'operazione insieme gnoseologica e ontologica»<sup>7</sup>. Se è lecito servirsi qui della distinzione<sup>8</sup> tra la “prima” Weil cartesiana e la “seconda Weil” mistica, possiamo evidenziare come, negli scritti precedenti l'esperienza di fabbrica, il lavoro sia il ponte tra l'uomo e il mondo, e costituisca cioè la possibilità dell'azione umana creatrice e trasformatrice sulla natura. Negli scritti successivi alla “svolta mistica”, il lavoro perde il suo senso come autorealizzazione dell'umano e come esercizio di potenza intelligente sulla natura, e risulta piuttosto inteso come maledizione adamitica, *diminutio* della propria umanità, mutilazione svilente e perfino tortura. L'accettazione del lavoro così inteso costituisce per l'essere umano un analogo della rinuncia che Dio fa di sé stesso al fine di lasciare spazio all'esistenza del mondo (lo *Tzimtzum* della tradizione mistica ebraica): allo stesso modo l'essere umano deve ritrarsi da sé stesso, rinunciare all'illusione della sua onnipotenza e così porre le condizioni per la possibilità di una conoscenza reale di sé stesso e della realtà esterna alla sua coscienza. Il paradosso è che questa possibilità di padronanza del mondo in senso gnoseologico si costituisce attraverso la sottomissione dell'essere umano a quello stesso mondo sensibile, attraverso il riconoscimento e l'accettazione dell'obbedienza alle sue leggi, che sono in primo luogo quelle della necessità materiale, fisica, fisiologica. La percezione chiara della necessità e l'accettazione del dominio di essa sulla propria azione rendono chiari all'essere

---

<sup>7</sup> RECCHIA LUCIANI 2020, p. 37.

<sup>8</sup> Mi sembra importante sottolineare che qui intendo richiamarmi a tale distinzione, molto schematica, al solo fine di una maggiore chiarezza espositiva. Ritengo infatti, d'accordo con la letteratura più recente (cfr., tra altri e altre, CARO-FALO 2021, pp. 16-17, e BASILI 2015, pp. 1-13), che tra la “prima” e la “seconda” Weil siano molto maggiori le continuità che le discontinuità, e che pretendere di operare una cesura netta tra le due sia una scelta ormai filosoficamente – e filologicamente – difficile da sostenere, costituendo questo un «paradigma critico» ormai «obsoleto» (BASILI 2015, p. 1).

umano il limite reale della propria potenza e della propria libertà e il suo posto autentico rispetto al resto della natura e del mondo sensibile.

Il lavoro ha un ruolo chiave in questo passaggio dalla fantasia alla vera conoscenza, cioè dall'illusione della potenza alla sottomissione alla necessità. Esso è uno strumento di conoscenza fondamentale perché:

«se il mondo è un ostacolo, che conosciamo nella misura in cui ci scontriamo con esso, con la fatica di questo incontro, con la necessità che in esso si rivela, non basta, per comprenderlo realmente, avvalersi degli strumenti del pensiero»<sup>9</sup>.

Il mondo, come materia inerte cioè come necessità, si contrappone alla dimensione spirituale dell'essere umano, al suo essere pensante, e questo non può in quest'ultima veste arrivare a conoscerlo: la disomogeneità costitutiva del conoscente e della realtà conosciuta li rende reciprocamente incapaci di autentico disvelamento veritativo. La mera naturalità dell'essere umano, nel senso della riduzione di questi alla sua dimensione fisico-corporea, al groviglio delle sue pulsioni animali, alla sfera della sua fisiologia, sarebbe degradante della sua dimensione spirituale e intellettuale; viceversa, i soli strumenti astratti del pensiero non possono cogliere la verità del mondo sensibile senza la partecipazione attiva del corpo, inteso soprattutto come insieme di funzioni motorie e apparati sensibili e percettivi; inoltre, a rigore, senza quest'ultima partecipazione attiva, all'essere umano non sarebbe possibile neppure la cognizione di sé stesso.

## *2. Il corpo che patisce è il corpo che conosce*

La partecipazione fisica, non più soltanto attraverso la passiva ricezione degli impulsi – la condizione dell'io senziente in quanto paziente – ma anche attraverso l'attività pratica di intervento sulla materia circostante, è il lavoro. Questo si dimostra allora strumento conoscitivo a tutto tondo, mediatore insostituibile tra la ricettività sensibile del corpo e la sua attività produttrice, il suo intervento pratico sul mondo. Il soggetto che conosce e che lavora, e che si pone verso il mondo sensibile come ricettore di percezioni e anche come produttore di trasformazioni, viene

---

<sup>9</sup> CAROFALO 2021, p. 23.

trasformato dalla propria stessa apertura percettiva alle sensazioni e al lavoro stesso che compie. Quando il lavoro non consiste più nell'intervenire sulla materia per abitarla con lo spirito umano, darle forma intelligente, umanizzarla, ma è diventato quello degli schiavi delle fabbriche moderne, il contraccolpo sui soggetti diventa oppressivo e disumanizzante. Questo lavoro si manifesta come educazione, coercitiva e violenta, operata tramite la sofferenza corporea e spirituale, alla sottomissione alla materia. Non è più il rapporto produttivo tra essere umano e materia a mostrarsi come costitutivo della possibilità conoscitiva, ma è la nuova sperimentazione che il lavoratore fa di sé stesso come necessitato, condizionato dalla materia. Il lavoratore non si scopre demiurgo ma schiavo, incatenato alla macchina, sfinito dalla fatica: cozza contro il mondo, conoscendone l'intima verità necessitante, e per il tramite di quest'urto demoralizzante conosce sé stesso come essere limitato, soggetto a questa necessità. Scrive Weil:

«mediante il lavoro tutto l'essere si sottomette alla materia, è inchiodato ad essa. Vi sia o no sofferenza, c'è in ogni caso sottomissione [...]. Nel lavoro tutto è intermediario, tutto è mezzo – la materia, l'utensile, il corpo e l'anima»<sup>10</sup>.

In questi termini, ciò è vero per la “seconda” Weil, quella dei *Quaderni*, che ha già assunto la dimensione dolorosa e coercitiva del lavoro nella sua pienezza; la Weil del transito, quella operaia, iniziava a conoscere empiricamente, nella spossatezza del proprio corpo e nei momenti depressivi, la sensazione del suo «sfinirsi a vuoto», senza capirne il valore produttivo per l'essere umano. Il passaggio fondamentale è qui: con l'esperienza della fabbrica, Weil sperimenta come il lavoro sia sottomissione, ribaltamento tra l'essere umano e la materia; allora, la scoperta le risulta ripugnante, e il lavoro perde ai suoi occhi tutto il fascino che nutriva nei suoi sogni cartesiani giovanili, quando le appariva come attività libera di autoaffermazione dell'umano e di affermazione di questo sulla materia inerte. Il lavoro smette di apparirle umanizzazione della natura, e inizia ad apparirle per ciò che in effetti è: naturalizzazione – nel senso di appiattimento alla dimensione materiale, brutale – dell'umano. Ciò che Weil aveva scoperto con orrore e che l'aveva spinto a denunciare il lavoro

---

<sup>10</sup> WEIL 1988a, vol. 3, p. 322.

come pratica deumanizzante e degradante, dopo la sofferenza della fabbrica si rivela come uno strumento di conoscenza: la realtà del lavoro manuale è proprio quella della sofferenza e della sottomissione alla materia, ma la cosa più intelligente da fare è sfruttare la scoperta di tale realtà per cogliere il senso vero delle cose. Una volta abbandonata l'illusione della potenza, l'essere umano cede davanti all'evidenza della necessità e coglie i veri limiti, e quindi la vera natura, della propria libertà.

L'essere umano subisce il lavoro come una pratica che lo opprime, lo comprime, lo limita, lo sfinisce, lo fa soffrire fisicamente e, tramite la riduzione di sé stesso a quello sfinimento e a quella sofferenza fisica, lo disciplina anche spiritualmente. Lo sforzo fisico ha l'esito di annichilire lo spirito e fiaccare il morale; scrive Weil: «se potessi essere tutti i giorni tanto poco nervosa e stanca, non sarei più infelice, in fabbrica»<sup>11</sup>. L'essere umano, attraverso il disciplinamento violento della propria corporeità e la sottomissione del proprio essere vitale, biologico, corporeo alla necessità del lavoro – e soprattutto per via della sottrazione di quasi tutto il proprio tempo vitale, e l'immolazione di tutta la propria vita biologica ad una produzione che non gli appartiene e che non comprende – viene ridotto solo a questa dimensione. L'operaio viene privato delle dimensioni propriamente umane del suo vivere – il pensare, la libertà, il lavoro nel senso della creatività intelligente – e viene schiacciato sulle dimensioni più bestiali, animali, nel senso della mera sopravvivenza fisico-biologica. Scrive Weil tra un turno di lavoro e l'altro:

«Lo sfinimento finisce col farmi dimenticare le vere ragioni della mia permanenza in fabbrica, rende quasi invincibile la più forte tra le tentazioni che comporta questo genere di vita: quella di non pensar più, unico mezzo per non soffrirne»<sup>12</sup>.

L'oppressione del corpo e la riduzione di sé stesso a corpo fanno imparare all'operaio che si deve subire anche la sofferenza morale e l'annichilimento spirituale. La mediazione del corpo, la sua forza nel resistere alla stanchezza e alla fatica, è così importante in questo processo che Weil scrive:

---

<sup>11</sup> WEIL 1994a, p. 37.

<sup>12</sup> Ivi, p. 35.

«Non sono tanto lontana dal pensare che la salvezza dell'anima di un operaio dipenda *anzitutto dalla sua costituzione fisica*. Non riesco ad immaginare come quelli che non sono robusti possano evitare di cadere in una qualsiasi forma di disperazione – ubriachezza, o vagabondaggio, o delitto, o vizio, o semplicemente, e assai più spesso, *abbrutimento*»<sup>13</sup>.

La sottomissione del corpo, attraverso la necessità materiale – la minaccia di restare senza salario e morire di fame – e la fatica spossante del lavoro manuale, è propedeutica all'annichilimento spirituale. L'essere umano, nell'esercizio di quella che dovrebbe essere una delle sue mansioni più tipicamente umane – il lavoro – è ridotto a un complesso di puri movimenti meccanici, cioè a una «bestia da soma»; nel suo tempo libero, il fine settimana o la sera, quando ha la possibilità di avere sollievo fisico dalla stanchezza e di sfogare altri impulsi meno tipicamente umani – mangiare, dormire, fare sesso, muoversi liberamente e piacevolmente ad esempio passeggiando –, solo allora può forse trovare qualche scampolo di tempo per «pensare» – l'altra attività propriamente umana, insieme al lavoro in senso creativo. Rendersi conto di tutto questo, assumere tutta questa sofferenza per ridimensionarsi rispetto alla potenza soverchiante e coercitiva della materia – cioè della natura – rende l'uomo conscio del proprio limite, che significa di sé stesso.

C'è un problema però in tutto questo, che Weil lascia aperto: la dimensione fondativa di questa gnoseologia compiuta, che inizia a delinearsi come una disgrazia negli scritti della fabbrica e solo nei *Quaderni* si configura infine come una disgrazia sì, ma indispensabile a conoscere la verità, riguarda solo gli sventurati e le sventurate oppressi dal *malheur* della condizione operaia. Il problema che resta aperto, dal punto di vista filosofico, è questo: se il lavoro – inteso *non* nella sua dimensione geniale creatrice, ma nella sua dimensione di oppressione e schiavitù – è la condizione della conoscenza vera, allora esso non è accessibile a tutta l'umanità. La filosofia del lavoro weiliana produce una nuova teoria della conoscenza, ma essa non è universalizzabile per tutta la specie umana: essa vale solo per gli ultimi, gli oppressi, gli operai e le operaie, e meglio ancora, solo per quanti, tra questi, arrivino non solo a conoscere bene la sventura ma a capirla, ad assumerla, ad accettarla, a sottomettersi ad essa.

---

<sup>13</sup> Ivi, pp. 35-36, corsivi miei.

La modalità per eccellenza di accesso alla conoscenza del limite e quindi alla verità del rapporto essere umano/mondo si può cogliere solo in una vita di schiavitù, che viene accolta nella sua dimensione morale e così diventa illuminata: la verità è disposta solo per schiavi sapienti. Chi schiavo non è o, a maggior ragione, chi possiede schiavi su cui esercitare il proprio dispotismo, resta tagliato fuori dalla possibilità di conoscere il mondo: costui «è preda di desideri che non sono mai limitati dalla visione chiara della necessità»<sup>14</sup> e vive nella stessa illusione e nello stesso delirio di onnipotenza di chi non ha ancora scoperto come la necessità riveli, in ultima analisi, lo stesso fondo dell'essere umano che vi è sottoposto.

Rilevare tale problema irrisolto permette di evidenziare due lineamenti fondamentali della teoria weiliana della conoscenza. In primo luogo, si deve osservare come la filosofia giunga, più o meno intenzionalmente, a materializzare e a storicizzare la dimensione gnoseologica, ancorandola a concrete condizioni di vita del genere umano in una determinata epoca, con determinate condizioni della produzione; ciò non è affatto banale in un'autrice come Weil, che tendenzialmente torna spesso a ricadere nell'essentializzazione della classe operaia e nel delineare la condizione del proletariato come storica o «metastorica»<sup>15</sup>, specialmente dal momento in cui il lavoro stesso inizia per lei a configurarsi come maledizione adamitica e come sineddoche del male generale che l'essere umano deve subire durante la sua vita terrena. In secondo luogo, impostare in quei termini la questione della conoscenza equivale a sottrarre l'accesso a quest'ultima alla necessità dell'universalizzazione: senza una data esperienza, che è quella concreta del lavoro nella sua accezione

---

<sup>14</sup> WEIL 2011, p. 92. Può servire sottolineare come la Weil delle *Riflessioni*, prima dell'esperienza di fabbrica, ritiene ancora che l'oppressione, come sottomissione alla materia, sia condizione di impossibilità di conoscenza e di libertà da parte degli esseri umani; per lei, in questa condizione di cecità o illusione si trovano sia gli schiavi che i loro padroni. È solo con l'accettazione della sottomissione, nella riflessione weiliana successiva all'esperienza di fabbrica, che gli ultimi diventeranno primi e avranno, rispetto a questi ultimi, un vantaggio in termini di accesso alla verità.

<sup>15</sup> Accornero scrive che nel percorso del pensiero di Weil sulla condizione operaia, passando per i diversi registri dal riformistico all'utopistico, si può leggere «un processo di *depotenziamento*, di *destrutturazione* e di *destoricizzazione* della questione operaia» (ACCORNERO, BIANCHI, MARCHETTI 1985, p. 118).

fisica e materiale, la concezione di limite rischia di rimanere sconosciuta. Ciò conferisce all'approccio weiliano alla questione un carattere di particolare concretezza e sensibilità materiale che difficilmente si riscontra nel resto della produzione dell'autrice, e che pertanto risulta particolarmente prezioso.

### 3. *Il “concetto” e il “fatto” del lavoro nell'educazione*

Anche in Gramsci è possibile rintracciare i lineamenti di una tematizzazione del lavoro come fatto gnoseologico, con squillanti vicinanze a quella weiliana, sebbene secondo la sensibilità propria dell'autore e la sua formazione specifica, che rendono il suo discorso discosto da quello di Weil e per certi versi quasi complementare ad esso. Innanzitutto propongo di prestare attenzione alla nota 55 del *Quaderno 4*, a partire dalla quale possiamo dipanare una matassa tematica estremamente ricca. Qui, ragionando sul *Principio educativo nella scuola elementare e media*, Gramsci ricostruisce innanzitutto come in precedenza la scuola elementare fornisce ai bambini una educazione principalmente in due sensi: attraverso l'insegnamento della scienza, per introdurre i discenti alla «societas rerum», e dei diritti e doveri dei cittadini, per introdurli alla «società degli uomini». Qui in particolare:

«La «scienza» entrava in lotta con la concezione «magica» del mondo e della natura che il bambino assorbe dall'ambiente «impregnato» dal folklore: l'insegnamento è una lotta contro il folklore, per una concezione realistica in cui si uniscono due elementi: la concezione di legge naturale e quella di partecipazione attiva dell'uomo alla vita della natura, cioè alla sua trasformazione secondo un fine che è la vita sociale degli uomini»<sup>16</sup>.

Ancora scrive Gramsci che «questa concezione si unifica cioè nel lavoro, che si basa sulla conoscenza oggettiva ed esatta delle leggi naturali per la creazione della società degli uomini»<sup>17</sup>. I due elementi che compongono la concezione realistica oggetto dell'insegnamento elementare

---

<sup>16</sup> GRAMSCI 1975, Q 4 § 55, p. 498.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

corrispondono ai due momenti – logici, non cronologici – della scoperta del rapporto con il mondo da parte del soggetto conoscente weiliano. In Weil il primo di questi momenti, la scoperta della “legge naturale”, non può essere però oggetto di un insegnamento scolastico, se non teoricamente – o meglio nozionisticamente: l’effettivo contatto con la legge naturale, cioè con le misure costrittive e coercitive operate sul soggetto dalla materia, può essere operato propriamente solo tramite l’esercizio pratico del lavoro.

Il secondo elemento indicato da Gramsci, cioè l’educazione del bambino e della bambina alla “partecipazione attiva” alla “vita della natura”, è per Weil il contenuto del secondo momento del suo rapporto epistemico soggetto-mondo, cioè appunto il lavoro nel suo esercizio pratico. Gramsci considera che i due elementi o momenti si integrino nella «concezione realistica» oggetto dell’insegnamento scolastico elementare, e contrappone il “realismo” di tale insegnamento, cioè anche la correttezza dei suoi contenuti e dei suoi metodi, alla concezione folkloristica, magica, propria del senso comune cui il bambino e la bambina sono esposti ambientalmente al di fuori della scuola<sup>18</sup>. È molto significativo, e presenta

---

<sup>18</sup> Vale la pena qui richiamare alcuni passi weiliani sul radicamento, e in particolare quelli in cui la filosofa fa riferimento al nutrimento culturale e spirituale che, appunto ambientalmente, cioè per partecipazione spontanea, naturale e integrale, gli esseri umani ricevono fin da bambini all’interno delle collettività o comunità in cui hanno la ventura di nascere e vivere. In questo senso, il nutrimento spirituale che i soggetti ricevono tramite il proprio radicamento nella comunità, e che per Weil proviene ai vivi dalle generazioni che li hanno preceduti attraverso la trasmissione mediata dalle collettività stesse, è strettamente affine ai concetti di folklore e senso comune gramsciani. Tuttavia, nelle pagine dell’*Enracinement*, Weil considera tali contenuti della trasmissione ambientale come i «tesori spirituali» [WEIL 1973, p. 13] dei morti, senza prestare alcun interesse alla loro veridicità o alla loro consonanza o meno con le verità scientifiche. Anzi, al contrario: se tali contenuti possiedono una dimensione di verità, essa proviene loro più dal mezzo della loro trasmissione e dalla loro sorgente nel passato remoto che dal loro letterale significato. In questo senso, anche i rituali e i costumi godono per Weil di una dimensione veritativa, che non ha alcuna corrispondenza, né può averne, in una ricerca di giustezza o validità dei contenuti dal punto di vista “realistico”. Gramsci privilegia al contrario il “realismo” della conoscenza, o di una concezione del mondo più corretta e vera, e in ciò relega determinati contenuti,

con la filosofia weiliana una notevole consonanza, il fatto che i due momenti o elementi si integrino per Gramsci proprio nel lavoro. Questo si configura dunque come l'assunzione, da parte del soggetto, di una serie di conoscenze su come il mondo naturale funzioni, e poi l'asservimento di tali conoscenze ai fini pratici della società. In questo senso, il concetto di lavoro costituisce il punto di intersecazione dell'asse costituito dal mondo naturale come contrapposto all'essere umano e da quello costituito da quest'ultimo inteso in senso teleologico. Scrive Gramsci:

«L'educazione elementare si impenna in ultima analisi nel concetto e nel fatto del lavoro, poiché l'ordine sociale (insieme dei diritti e dei doveri) è dal lavoro innestato nell'ordine naturale. Il concetto dell'equilibrio tra ordine sociale e ordine naturale sulla base del lavoro, dell'attività pratica dell'uomo, crea la visione del mondo *elementare*, liberata da ogni magia e da ogni stregoneria e dà l'appiglio allo sviluppo ulteriore in una concezione *storica, di movimento*, del mondo»<sup>19</sup>.

Il lavoro dunque, oltre alla sua funzione pratica immediata, costituisce il punto archimedeo su cui il soggetto conoscente e operante – e si deve qui considerare il soggetto non in senso individuale, ma decisamente in senso collettivo – può fare leva per produrre e realizzare una concezione del mondo dinamica e realistica. Il lavoro, che è stato qui definito, con espressione tanto semplice quanto grave, come «l'attività pratica dell'uomo»<sup>20</sup>, è ciò che permette all'ordine sociale di innestarsi nell'ordine naturale. La concezione *storica* e *in movimento* del mondo sembra non riferirsi, anche letteralmente, ad altro che al materialismo storico-dialettico; il progetto pedagogico gramsciano in senso generale sarebbe dunque da intendersi strettamente con la sua filosofia della praxis. Questo rende necessario che anche la proposta pedagogica gramsciana sia

---

per quanto tramandati dalla tradizione e trasmessi naturalmente dalle collettività di cui si è naturalmente parte, ossia per quanto parte del folklore e del senso comune, all'ambito della "magia", cioè della pseudoscientificità e della non correttezza. È chiaro che nella considerazione operata dai due autori si produce un salto dal piano strettamente epistemologico a quello, per così dire, morale, e che tale salto venga compreso e risolto dai due in modo profondamente diverso.

<sup>19</sup> GRAMSCI 1975, Q 4 § 55, p. 498-499.

<sup>20</sup> Ivi, p. 499.

letta «nel quadro dell'intero pensiero di Gramsci colto in senso dinamico», vale a dire «nel lato critico della pedagogia della praxis, o meglio in questa intera filosofia vista dal suo lato formativo, di trasformazione del soggetto attraverso una lotta pedagogico-culturale contro il senso comune»<sup>21</sup>. Baldacci osserva come tra i nuclei di maggior rilevanza della nota in questione figurino il «criterio del principio educativo scolastico»<sup>22</sup>. Questo «è di natura storica-oggettiva». Illustra Baldacci:

«Il principio educativo non riposa su un'astratta natura umana – vuoi di genere biologico, vuoi legata a un'essenza trascendente –, bensì è immanente al concreto processo storico. Tale principio non può essere nemmeno il parto astratto e arbitrario di una singola mente, esso – per agire come una forza viva ed efficace – deve essere connesso a esigenze oggettive della situazione storico-sociale, alle sue tendenze dinamiche»<sup>23</sup>.

Sarebbe astratto, per un filosofo solidamente formato nella migliore tradizione di ascendenza hegel-marxiana, considerare la questione pedagogica senza correlarla organicamente alla struttura materiale e dinamica dei processi sociali e storici della propria epoca – per altro, e come è noto, molta parte della riflessione gramsciana sul tema è rivolta direttamente e concretamente alla riforma Gentile della scuola italiana. Anche in tal senso si deve rilevare l'organicità della proposta pedagogica gramsciana rispetto alla sua concezione filosofica complessiva.

---

<sup>21</sup> BALDACCİ 2017. Nella sezione dedicata al commento del *Quaderno 12 (Il Quaderno 12: le note sulla scuola e il principio educativo*, pp. 235-251), Baldacci enfatizza come lo scopo dell'educazione sia educare alla fuoriuscita della subalternità, cioè formare alla possibilità di costituirsi come classe dirigente. L'accento che noi intendiamo porre sul passo specifico riguarda in generale la necessità di non separare il “principio educativo” gramsciano dalla sua filosofia e dalla sua proposta politica, tenendo strettamente presente la sua formazione marxiana e il suo orizzonte teorico storico-dialettico di riferimento.

<sup>22</sup> BALDACCİ 2017, p. 242.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

#### 4. *Da attività pratica ad attività teorico-pratica*

I passi che abbiamo considerato appartengono ad un testo di prima stesura, che deve essere confrontato con il Testo C di seconda stesura, vale a dire la nota 2 del *Quaderno 12* – il quaderno tradizionalmente considerato nel suo complesso il caratteristico contributo di Gramsci alla disciplina pedagogica. Si presti attenzione al fatto che qui si legge una definizione diversa del lavoro come «l'attività teorico-pratica dell'uomo»<sup>24</sup>, la quale «dà l'appiglio allo sviluppo ulteriore di una concezione storica, dialettica, del mondo, [...] a concepire l'attualità come sintesi del passato [...] che si proietta nel futuro»<sup>25</sup>.

Il passaggio del lavoro da attività *pratica* dell'essere umano a sua attività *teorico-pratica* di per sé è di un'importanza teorica capitale. Frosini evidenzia che «dalla prima alla seconda stesura si riscontra uno spostamento di accento dal carattere pratico del lavoro al suo essere una mediazione concreta, effettiva, di teoria e pratica»<sup>26</sup>. Per comprendere pienamente il senso del cambiamento intercorso tra la prima e la seconda stesura, Frosini suggerisce<sup>27</sup> di mettere in relazione i due passi considerati con la scrittura e la corrispondente riscrittura di un altro passo gramsciano, di poco precedente. Si tratta di un passaggio della nota 47 del *Quaderno 4* e del corrispondente Testo C di seconda stesura, la nota 34 del *Quaderno 11*.

Nel primo di questi passi, leggiamo:

«Si intende per scienza l'attività teorica o l'attività pratico-sperimentale degli scienziati? Io penso che deve essere intesa in questo secondo senso e che Engels voglia affermare il caso tipico in cui si stabilisce il processo unitario del reale, cioè attraverso l'attività pratica, che è la mediazione dialettica tra l'uomo e la natura, cioè la cellula "storica" elementare»<sup>28</sup>.

Corrispondentemente, nel testo di seconda stesura leggiamo:

---

<sup>24</sup> GRAMSCI 1975, Q 12 § 2, p. 1541.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> FROSINI 2009, pp. 453-455.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> GRAMSCI 1975, Q 4 § 47, p. 473.

«S'intende per scienza l'attività teorica o l'attività pratico-sperimentale degli scienziati? o la sintesi delle due attività? Si potrebbe dire che in ciò si avrebbe il processo unitario tipico del reale, nell'attività sperimentale dello scienziato che è il primo modello di mediazione dialettica tra l'uomo e la natura, la cellula storica elementare per cui l'uomo, ponendosi in rapporto con la natura attraverso la tecnologia, la conosce e la domina»<sup>29</sup>.

Si nota che anche da questo secondo confronto emerge un analogo spostamento di accento, «dall'identificazione della scienza con la pratica alla messa in rilievo dell'unità sintetica rappresentata dalla tecnologia»<sup>30</sup>. Il lavoro e la scienza-tecnica rispondono dunque ad una medesima logica, all'interno del quadro filosofico complessivo rappresentato dal pensiero di Gramsci: le coordinate essenziali caratteristiche della filosofia della praxis sono tali da far rimarcare al filosofo sardo, come centrale nella definizione tanto del lavoro quanto della scienza, la coincidenza in essi della teoria e della pratica, come due elementi integranti e inseparabili dell'attività umana in senso intellettuale e tecnico-pratico. Da questo punto di vista, risulta accentuato il valore gnoseologico del lavoro – che abbiamo introdotto a partire da una nota carceraria di argomento strettamente pedagogico – come attività tipicamente umana e qualitativamente connotata dall'essere, innanzitutto, *sintetica*: cedere la visione del lavoro come mera esecuzione materiale per acquisirne una di lavoro come superamento sintetico di teoria e pratica costituisce un momento di maturità filosofica gramsciana di prima importanza. Dall'intersezione delle due paia di passi citati emerge che:

«L'idea della scienza come lavoro, e di questo come pratica, cede il posto a una concezione, assai più complessa, della scienza come tecnologia e del lavoro come sistema di produzione (laddove si precisa che lo scienziato è non solo ma anche un operaio)»<sup>31</sup>.

Vi è dunque una corrispondenza serrata tra l'attività intellettuale come lavoro e il lavoro tecnico-pratico come inclusivo *anche* della dimensione strettamente teorica. L'unità sintetica di pratica e teoria

---

<sup>29</sup> Ivi, Q 11 § 34, pp. 1448-9

<sup>30</sup> FROSINI 2009, p. 454.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

corrisponde alla generale e complessiva interpretazione gramsciana della filosofia marxista, e allo stesso tempo contraddistingue in modo caratteristico la dimensione teorica del pensiero del pensatore sardo. La riflessione teorica sul materialismo storico, che occupa Gramsci in carcere specialmente dal 1927 al 1929 e che viene svolta a partire da Marx (*Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel, Critique de la critique critique, Tesi su Feuerbach, Per la critica dell'economia politica*), Bucharin, Croce, Labriola, Mirskij, parte dal presupposto, alla fine confermato, che occorra fare i conti sia con la versione materialistica di Bucharin che con la revisione idealistica di Croce. Ad entrambe, Gramsci contrappone la lettura di Labriola, l'unico, a parer suo, ad aver sostenuto l'autonomia filosofica del materialismo storico. Quest'ultimo si delinea infine per Gramsci certamente con lo stesso carattere, difeso da Labriola, dell'autonomo statuto filosofico – e anzi come l'unica filosofia che possa godere appieno di tale autonomia. Il pensiero filosofico di Marx si pone come il primo – considerato l'unico precedente, per altro parziale, di Hegel – caso di sintesi dei «due momenti della vita filosofica, materialismo e spiritualismo»<sup>32</sup>. Lo straordinario valore che Gramsci attribuisce alla filosofia di Marx risiede nell'essere non ciò che Weil riteneva, con giudizio affrettato, un mero *materialismo*, ma come la sintesi finalmente adeguata di materialismo e idealismo. In Marx viene finalmente sanata la cesura che ha attraversato tutta la modernità: quella tra la cultura «alta» e cultura «bassa», tra filosofia e politica, tra teoria e prassi. Finalmente, per tramite dell'opera di Marx, si può compiere quella unità dei momenti teorici o spirituali con quelli pratici o materiali; unità che non si consuma certo in quella notte indistinta in cui tutte le vacche sono nere, ma in una sintesi dinamica e processuale, in un materialismo autenticamente dialettico, che incorpori anche il momento teorico per superarlo in una unità sintetica più alta, più piena, più vera. In questo senso, la concezione che Gramsci offre del lavoro come unità di teoria e pratica non è da leggersi in modo estemporaneo, ma in modo del tutto organico rispetto alla sua concezione filosofica complessiva.

---

<sup>32</sup> GRAMSCI 1975, Q 4 § 3, p. 424.

### 5. *Il disciplinamento del corpo nella meccanizzazione del lavoro*

La concezione di lavoro proposta da Gramsci, anche per la qualità della propria organicità, potrebbe essere proposta come la soluzione ad alcuni dilemmi weiliani, e particolarmente a quelli che abbiamo visto emergere negli scritti relativi alla percezione-scienza e al lavoro come rispettive modalità del rapporto essere umano/natura. La proposta gramsciana di intendere il lavoro come una sintesi organica di teoria e pratica può risolvere l'apparente antinomia tanto gravemente sofferta da Weil tra la vocazione intellettuale dell'essere pensante e il lavoro meramente meccanico e automatizzato, considerato la negazione di questa e anzi la condizione della sua impossibilità. Anche il lavoro manuale e perfino quello parcellizzato della fabbrica fordista, per Gramsci, non può restare scisso dalla propria corrispondente dimensione teorica, per così dire a monte – nella stessa costituzione interna del lavoro come fatto umano storico-sociale – e a valle, nella considerazione specifica delle condizioni particolari concrete del lavoro. Per Gramsci infatti, queste ultime non hanno il nefasto esito di far cedere l'operaio di fabbrica alla tentazione «di non pensar più»<sup>33</sup>, anzi. Nella nota 12, *Taylorismo e meccanizzazione del lavoratore*, del Quaderno 22, Gramsci prende ad esempio il «copista medioevale» per mostrare come troppo interesse e partecipazione attiva dell'intelligenza a determinati lavori, specialmente di ripetizione meccanica, finiscano per essere di ostacolo alla qualità dell'esecuzione. Alcuni lavori sono refrattari alla meccanizzazione e da ciò non deriva una maggiore qualità del lavoro in termini di impiego creativo dell'intelligenza, come supporrebbe Weil, ma lentezza e «deficienze». Nel caso dell'amanuense, che dovrebbe limitarsi a trascrivere dei brani in modo rapido e corretto, «l'interesse del lavoratore per il contenuto intellettuale del testo si misura dai suoi errori, cioè è una deficienza professionale»<sup>34</sup>. Nel concreto:

«Il copista medioevale che si interessava al testo, mutava l'ortografia, la morfologia, la sintassi del testo ricopiato, tralasciava periodi interi che non comprendeva, per la sua scarsa cultura, il corso dei pensieri suscitati in lui dall'interesse

---

<sup>33</sup> WEIL 1994a, p. 35.

<sup>34</sup> GRAMSCI 1975, Q 22 § 12, p. 2170.

per il testo lo portava a interpolare glosse e avvertenze; se il suo dialetto o la sua lingua erano diversi da quelli del testo, egli introduceva sfumature alloglottiche; era un cattivo amanuense perché in realtà «rifaceva» il testo»<sup>35</sup>.

Se il lavoro comprende una marcata componente manuale e meccanica, l'intervento creativo dell'esecutore è una carenza, e non un valore aggiunto. Gramsci non attribuisce tale carenza, nel caso del copista medioevale, soltanto alla sua "scarsa cultura" o in generale a mancanze individuali, ma ne identifica una causa esterna materiale: la caratteristica «lentezza dell'arte scrittoria medioevale»<sup>36</sup>. Questa, anche per le proprie caratteristiche materiali concrete, è refrattaria alla meccanizzazione, a differenza del lavoro del tipografo contemporaneo che «deve essere molto rapido, deve tenere in continuo movimento le mani e gli occhi», e ciò contribuisce alla sua efficienza. Resta per i lavoratori incaricati di copiare dei testi, a mano come nel medioevo o servendosi dei caratteri tipografici, «lo sforzo [...] per isolare dal contenuto intellettuale del testo, talvolta molto appassionante (e allora infatti si lavora meno e peggio), la sua simbolizzazione grafica e applicarsi solo a questa»<sup>37</sup>. Afferma Gramsci che si tratta dello «sforzo forse più grande che sia richiesto da un mestiere», come anche Weil sostiene nel suo *Saggio sulla nozione di lettura*, nell'osservare l'automatismo del comprendere (e dunque, almeno parzialmente, a interessarsi e prestare attenzione) da parte della persona alfabetizzata nello stesso atto istantaneo concreto dell'osservare le parole scritte. Tuttavia, per quanto tale sforzo sia tanto grave e costoso, esso può essere realizzato e, a detta di Gramsci, «non ammazza spiritualmente l'uomo»<sup>38</sup>.

Qui l'interpretazione gramsciana si fa esattamente opposta a quella weiliana: è appunto il processo di meccanizzazione del lavoro, e di autonomizzazione di questo dal pensiero del soggetto, a rendere efficiente l'esecuzione e *allo stesso tempo* rendere libero il soggetto che esegue. Non sono questi, per Gramsci, due processi inversamente proporzionali come per Weil: secondo la pensatrice francese, all'accrescersi della rapidità dell'esecuzione e della sua autonomia dall'intervento intelligente

---

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> *Ibidem.*

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> *Ibidem.*

dell'esecutore, la facoltà di pensiero di quest'ultimo diminuisce; se la meccanizzazione del lavoro, e quindi la sua efficienza, aumenta, l'intelligenza dell'essere umano che lo realizza ne viene maggiormente mortificata. Per Gramsci, al contrario, le maggiori difficoltà per il lavoratore possono verificarsi quando questi è ancora non abituato al lavoro meccanizzato, e quindi impiega la propria attenzione vigile e la propria intelligenza per apprendere la tecnica di lavoro più efficace. Ma «quando il processo di adattamento è avvenuto», scrive Gramsci:

«si verifica in realtà che il cervello dell'operaio, invece di mummificarsi, ha raggiunto uno stato di completa libertà. Si è completamente meccanizzato solo il gesto fisico; la memoria del mestiere, ridotto a gesti semplici ripetuti con ritmo intenso, si è «annidata» nei fasci muscolari e nervosi che ha lasciato il cervello libero e sgombro per altre occupazioni. Come si cammina senza bisogno di riflettere a tutti i movimenti necessari per muovere sincronicamente tutte le parti del corpo, in quel determinato modo che è necessario per camminare, così è avvenuto e continuerà ad avvenire nell'industria per i gesti fondamentali del mestiere; si cammina automaticamente e nello stesso tempo si pensa a tutto ciò che si vuole»<sup>39</sup>.

Per Gramsci, l'automatizzazione dei movimenti ha il risultato di liberare l'operaio dalla concentrazione che gli sarebbe richiesta, per un lavoro somigliante, in fasi più arretrate dello sviluppo tecnico. L'accresciuta parcellizzazione del lavoro industriale, con la conseguente automatizzazione di certi movimenti, divenuti sempre più semplici e rapidi, sgombra la mente dell'operaio dalla necessità di offrire l'assenso della propria intelligenza a ciò che fa: in ciò, gli risparmia il coinvolgimento intellettuale nelle operazioni, di cui non è responsabile se non nell'esecuzione meramente meccanica e nei ritmi di questa, e anche il tempo – il fine di tale trasformazione del mondo della produzione industriale è proprio quello di accrescere la produttività, cioè rendere più rapido il lavoro a parità di prestazione. Gramsci ritiene che gli stessi industriali americani si siano resi conto di «questa dialettica insita nei nuovi metodi industriali». Scrive:

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 2171.

«Essi hanno capito che «gorilla ammaestrato» è una frase, che l'operaio rimane «purtroppo» uomo e persino che egli, durante il lavoro, pensa di più o per lo meno ha molto maggiori possibilità di pensare, almeno quando ha superato la crisi di adattamento e non è stato eliminato: e non solo pensa, ma il fatto che non ha soddisfazioni immediate dal lavoro, e che comprende che lo si vuol ridurre a un gorilla ammaestrato, lo può portare a un corso di pensieri poco conformisti»<sup>40</sup>.

Tale preoccupazione degli industriali è per Gramsci dimostrata «da tutta una serie di cautele e di iniziative “educative”», come il boicottaggio diretto e indiretto dell'attività sindacale e la politica persuasiva degli alti salari. Weil, come Gramsci, aveva rilevato le caratteristiche concrete della meccanizzazione del lavoro nell'industria fordista, riconoscendola come storicamente inedita, ma mentre la filosofa francese identifica in queste nuove condizioni di lavoro esclusivamente i germi di un accresciuto sfruttamento e di una degradazione dell'umano senza precedenti, l'ipotesi gramsciana è che la novità produttiva introduca anche degli elementi favorevoli ai lavoratori. La parcellizzazione e l'automatizzazione dei movimenti dei lavoratori semplificano il lavoro al punto da renderlo accessibile anche al famoso gorilla: ciò dimostra la superfluità del coinvolgimento intellettuale del lavoratore, che per ciò stesso è esonerato dalla concentrazione e dalla partecipazione attiva della sua intelligenza al processo produttivo. Scriveva Weil che, attraverso simili pratiche produttive, agli operai viene sottratta la possibilità di comprendere il proprio lavoro in senso globale e quindi di possederne una conoscenza teorica, ma soprattutto, attraverso la riduzione della loro attività stessa a ripetizione meccanica di pochi gesti stereotipati, essi vengono destituiti «di tutto quanto costituisce iniziativa, intelligenza, sapere, metodo»<sup>41</sup>.

La razionalizzazione del lavoro industriale con l'automatizzazione e ripetizione meccanica di pochi movimenti, secondo Weil, trasforma l'operaio in «bestia da soma»<sup>42</sup>, in quell'«animale da lavoro, [...] bestia ridotta ai più stretti bisogni fisici»<sup>43</sup> che è il solo modo, denunciato da

---

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> WEIL 2001, p. 145.

<sup>42</sup> WEIL 1994a, p. 47; l'espressione ricorre anche altrove e, come «docile animale da soma», nella lettera all'ingegner Bernard del 31 gennaio (WEIL 1994b, p. 147.

<sup>43</sup> MARX 2018, p. 24.

Marx, in cui l'economia politica fosse in grado di intendere il lavoratore. Ne risulterebbe annichilita senza appello la dimensione intellettuale-spirituale. Per Gramsci invece, non è "gorilla" il punto focale dell'espressione, ma "ammaestrato":

«*Non esiste* lavoro puramente fisico e [...] anche l'espressione del Taylor di «gorilla ammaestrato» è una metafora per indicare un limite in una certa direzione: in qualsiasi lavoro fisico, anche il più meccanico e degradato, esiste un minimo di qualifica tecnica, cioè un minimo di attività intellettuale creatrice»<sup>44</sup>.

Ciò che per Weil era dunque condizione di una degradazione dell'umanità, per Gramsci è ancora conservazione dell'azione intellettuale creatrice umana, ma proprio per il tramite dell'automatizzazione dei gesti meramente fisici può essere ancor di più: svincolamento della dimensione intellettuale dell'essere umano dal mero sacrificio fisico del proprio tempo vitale alla catena di montaggio. Mentre il corpo esegue in modo automatico, la mente può pensare a ciò che vuole.

«La memoria del mestiere, ridotto a gesti semplici ripetuti con ritmo intenso, si è «annidata» nei fasci muscolari e nervosi che ha lasciato il cervello libero e sgombro per altre occupazioni. Come si cammina senza bisogno di riflettere a tutti i movimenti necessari per muovere sincronicamente tutte le parti del corpo, in quel determinato modo che è necessario per camminare, così è avvenuto e continuerà ad avvenire nell'industria per i gesti fondamentali del mestiere; si cammina automaticamente e nello stesso tempo si pensa a tutto ciò che si vuole»<sup>45</sup>.

Ovviamente l'emancipazione umana non può essere ridotta a svago mentale o fantasticherie – non è questa la tesi gramsciana, e non potrebbe esserlo, considerata la centralità che egli attribuisce alle funzioni corporee nel pieno sviluppo dell'umano. Tale emancipazione potrebbe realizzarsi pienamente, in senso integrale, in una società socialista. Tuttavia, resta fermo il differente giudizio sulle condizioni contemporanee del lavoro di fabbrica, che per Weil si caratterizza come mai prima nella storia da una scissione tra lavoro manuale e partecipazione intellettuale tutta volta ad

---

<sup>44</sup> GRAMSCI 1975, Q 12 § 1, p. 1516, corsivo mio.

<sup>45</sup> Ivi, Q 22 § 12, pp. 2170-2171.

abbrutire l'essere umano, mentre per Gramsci tale abbruttimento non è garantito dalle sole innovazioni tecniche della produzione, che anzi, possono favorire i lavoratori rispetto a stadi tecnici precedenti, più gravosi e meno favorevoli allo stesso dispiegarsi delle forze produttive. Occorre tuttavia tenere presente come le innovazioni tecniche rappresentate dal fordismo e dalla corrispondente dimensione ideologico-culturale ed etico-politica costituita dall'americanismo costituiscano i mezzi della riorganizzazione complessiva – cioè anche sociale, culturale, ideologica, di costume – della classe operaia ai fini della razionalizzazione del nuovo regime industriale analizzato da Gramsci. Tale riorganizzazione complessiva si opera anche attraverso il controllo, diretto e indiretto della corpeità operaia, dei ritmi vitali e perfino delle abitudini sessuali degli operai, al punto che si è parlato di una vera e propria «biopolitica fordista»<sup>46</sup>. Gramsci si mostra del tutto conscio di come la riorganizzazione sociale in chiave fordista si realizzi non solo attraverso mezzi persuasivi come la politica degli alti salari, ma anche «gettando nell'inferno delle sottoclassi i deboli e i refrattari o eliminandoli del tutto»<sup>47</sup>. Pertanto, non si deve ritenere che la sua analisi del fordismo e dell'americanismo pecchi di troppo ottimismo, o di abbaglio produttivista o esasperatamente svilup-pista come probabilmente Weil appunterebbe; tanto il filosofo sardo quanto la pensatrice francese, non mancano di evidenziare le brutalità, i

---

<sup>46</sup> MALTESE 2016, p. 116. Anche Nancy Fraser, nel ricostruire il conflitto tra produzione e riproduzione nell'epoca fordista, afferma che «produttività e redditività richiedevano una qualche forma di “biopolitica”, la formazione di una forza lavoro sana ed educata, integrata nel sistema, contrapposta alla rozza moltitudine rivoluzionaria» (FRASER 2017, p. 34).

<sup>47</sup> GRAMSCI 1975, Q 22 § 10, p. 2161. Una simile analisi è proposta da Silvia Federici al riguardo delle “streghe” della prima età moderna: esse rappresenterebbero lo stile di vita femminile refrattario alla normalizzazione della distribuzione sessuata dei lavori, e dunque un modello femminile difficilmente riducibile alle istanze sociali e strutturali del capitalismo nascente ai tempi delle *enclosures*. In quanto soggetti non funzionali allo stadio delle forze produttive del loro tempo, le streghe sarebbero state “gettate nell'inferno delle sottoclassi” o “eliminate del tutto” tramite la persecuzione fisica del *Malleus maleficarum*, mentre la loro sorte si rendeva, al tempo stesso, un monito per le altre donne affinché accettassero la normalizzazione nel nuovo ruolo e delle nuove funzioni sociali e produttive che si chiedevano loro (cfr. FEDERICI 2020).

rischi e i limiti di un modello realizzatosi sostanzialmente ai danni dei lavoratori e delle lavoratrici, pur rappresentando una serie di potenzialità, produttive, politiche e teoretiche, di cui il presente saggio ha tentato sia pur succintamente di rendere conto.

### Riferimenti bibliografici

ACCORNERO, ARIS, 1985

*Simone Weil e la condizione operaia: geometria e disincanto del lavoro industriale*, in ACCORNERO A. — BIANCHI G. — MARCHETTI A., *Simone Weil e la condizione operaia*, Editori Riuniti, Roma, pp. 83-130.

BALDACCI, MASSIMO, 2017

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

BASILI, CRISTINA, 2015

*Simone Weil e la Grecia: storia di un'opera postuma*, in «Res Publica Litterarum, Documentos de trabajo del grupo de investigación “Nomos”», Instituto Lucio Anneo Séneca, n° 2, pp. 1-13.

CAROFALO, VIOLA, 2021

*Pensare in tempo di sventura. Saggio sulla filosofia di Simone Weil*, Orthotes, Napoli-Salerno 2021.

FEDERICI, SILVIA, 2020

*Caccia alle streghe, guerra alle donne*, NERO, Roma.

FRASER, NANCY, 2017

*La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, Mimesis, Milano-Udine.

FROSINI, FABIO, 2009

voce «Lavoro» in G. Liguori e P. Voza (a cura di), *Dizionario gramsciano 1926-1937*, Carocci, Roma, pp. 453-455.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

*Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana, 4 voll., Torino.

MALTESE, PIETRO, 2016

*Gramsci e la biopolitica* in Maltese P. e Mariscalco D. (a cura di), *Vita, politica, rappresentazione. A partire dall'Italian Theory*, Ombre Corte, Verona, pp. 111-130.

MARX, KARL, 2018

*Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Feltrinelli, Milano.

RECCHIA LUCIANI, FRANCESCA ROMANA, 2020

*L'Antigone, l'Elettra e il Filottete di Simone Weil, i racconti di una filosofa portatrice d'acqua* in S. Weil, *Filosofia della resistenza. Antigone, Elettra e Filottete*, il nuovo megalogo, Genova, pp. 7-67.

WEIL, SIMONE, 1973

*La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Edizioni di Comunità, Milano.

EAD., 1994a

*La condizione operaia* Weil, SE, Milano.

EAD., 1994b

*Lettere all'ingegnere Victor Bernard (gennaio-giugno 1936)*, in S. Weil, *La condizione operaia*, SE, Milano, pp. 139-176.

EAD., 1988a

*Quaderni*, 4 voll., Adelphi, Milano.

EAD., 1988b

*Saggio sulla nozione di lettura*, in S. Weil, *Quaderni*, Adelphi, Milano 1988a, vol. 3, pp. 407-415.

EAD., 1999

*Lezioni di filosofia 1933-1934*, Adelphi, Milano.

EAD., 2001

*Prospettive. Andiamo verso la rivoluzione proletaria?*, in S. Weil, *Incontri libertari*, a cura di M. Zani, Elèuthera, Milano, pp. 133-155.

EAD., 2011

*Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano.

## Materialismo, soggetto ed organizzazione. I limiti della formalizzazione ideologica

Giulio Ballarini (Università di Urbino)

*This paper goes through the reconstruction of a debate, revolving around the concept of dialectics, that took place in XX century's France, more specifically between those associated with Louis Althusser's work and ideas. Though challenging the fuctin that the latter assigned to ideology and its analysis, the whole aim of this pages consists, while touching upon Badiou's, Balibar's and Rancière's critiques of Althusser, in re-thinking ideology in a way that does not force out other core components of dialectical materialism, i. e. contradiction, subject or History.*

*Althusser; Dialectics; Ideology; Dialectical Materialism; Subject; Badiou.*

### 1. «Il movimento della conoscenza scientifica: ecco l'essenziale»<sup>1</sup>

I fautori delle teoria interstiziale, aspri critici della monumentalità del sistema, hanno finalmente compreso una cosa: la filosofia è processo. Il pensiero è refrattario al suo arresto. La monumentalità, quella da evitare, sarebbe un'ispirazione apollinea, teoria che vorrebbe “far uno” del processo, concedendosi lo sfizio di un giudizio, il sollievo di un'ultima parola. Ogni scienza ha modo di confrontarsi, prima o poi, con *l'interminabilità* dell'analisi. E, come spesso accade, i più attivi accusatori tendono a risultare i meno accorti nei confronti di ciò che sta oltre la punta dei loro indici. È d'altronde una bella difficoltà il gestirsi nell'applicazione del fondamentale scetticismo della scienza, oggi che si può produrre un'effigie metafisica senza che serva più metterla a cavallo con la spada sguainata, oggi che non è strano che si concepisca un'iconografia crostacea, o una filosofia del giardinaggio. Sembra quasi, osservando i moti che ci sono arrivati, eredi e risultati di questi nuovi spiriti filosofici, che interstizialità e monumentalità siano voci al tavolo di una cena di famiglia, parti di un battibecco generazionale che, nel cadenzarsi degli avvenimenti storici, sfuma la logica del processo in un domestico pensiero di morte.

---

<sup>1</sup> LENIN 1933, p. 87.

Con questo saggio, riportiamo parzialmente le ricerche e le ipotesi di un capitolo contenuto in un progetto più ampio, in cui è tentato un esperimento di teoria pratica<sup>2</sup>. In tale occasione, dato che la prassi è una prerogativa umana, è stato naturale cercarne gli strumenti di analisi presso quella che si proponeva come una scienza della cooptazione sociale, ovvero la teoria dell'ideologia. È stato di conseguenza che vi si è prodotto, quindi, un confronto con le forme singolari prese dal marxismo, in Francia, nel secolo scorso. Ci si è prospettata l'occasione per entrare in un dibattito, che qui ripercorreremo ricostruendo alcune caratteristiche della teoria degli Apparati ideologici di Stato, sviluppatosi tutto in una serie stupefacente di accuse di non conseguenza, monoliticità, paralisi ed improduttività, rivoltesi a vicenda fra sistemi di pensiero buffamente prossimi l'uno all'altro. L'impressione che se ne ha è quella della presenza di un enorme peso, una sensazione di fatica ad agire, di un timore generale nei confronti di ogni pensiero che abbia pretese di autosufficienza ed effettività. Osservando questa bagarre generale, ci costruiamo l'immagine di una Parigi febbrile, scossa dal terrore della paralisi, e quindi brulicante, in perenne slancio verso una riaffermazione, tutta presa in una gara all'istituzione di quello che si pretendeva sarebbe stato il *nuovo principio rivoluzionario*. Dietro questi (inappagabili) termini di angosciato rinnovamento, l'accusa di dogmatismo diventa lo strumento canone per mettere alla prova qualsiasi concetto, fino addirittura quello di soggetto. È con questa mossa che si danno le condizioni per l'emergere di una nuova teoria dell'ideologia<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Trattando tale progetto di uno spettro particolare di produzioni immaginarie ed ideologiche e di una serie specifica di organizzazioni, abbiamo deciso di eliminare da questa sua traduzione in articolo la gran parte del vocabolario tecnico là adottato. In particolare, l'uso di formule quali "logica politica", o la semplicità con cui si adopera il termine "ontologia", malvisto in alcuni campi del pensiero dialettico, sono fondati nell'incedere progressivo del lavoro là esposto nel suo complesso. Il loro utilizzo qui potrà legittimamente risultare deliberato, ma per coloro che volessero criticarne l'adozione rimandiamo altrove. In tale sede seguiamo il darsi della questione materialistica della politica a partire dal rapporto dell'umanità con il mondo, entro i termini di quanto Marx ha chiamato *Stoffwechsel*. Un ordine metabolico che con difficoltà si riesce a credere che non possa avere connotazioni ontologiche.

<sup>3</sup> Possiamo concederci questo tono evocativo nella presentazione degli anni fra

«Un'ideologia è un sistema (che possiede logica e rigore propri) di rappresentazioni (immagini, miti, idee o concetti secondo i casi) dotate di un'esistenza e di un ruolo storici all'interno di una determinata società [...] L'ideologia è “un tutto reale”, “la coscienza di sé di una società o di un tempo, cioè una materia immediata che implica, ricerca e naturalmente trova spontaneamente la propria forma nella figura della coscienza di sé, che vive la totalità del proprio mondo nella trasparenza dei propri miti”. Con le parole di un interprete [i termini sono di Saul Karsz], l'ideologia è l'uomo che dice al mondo ciò che il mondo gli sembra essere, essa quindi non è un luogo immaginario, ma il luogo reale in cui l'immaginario si realizza»<sup>4</sup>.

Le interpretazioni del mondo fornite dai movimenti che abbiamo incontrato sono concrete proprio secondo la definizione di “immaginari che si realizzano”.

Nel realizzarsi, questi sono perpetrati da individui, che a loro volta ne assumono le forme e le caratteristiche specifiche. Come questo avvenga, all'interno o al di là di una logica del puro processo, è quanto ci interessa capire.

---

Sessanta e Settanta in Francia, perché di essi, e dei testi e temi qui trattati, ha già dato una solida ricostruzione storica e filosofica Fabio Vander, proprio presso questa stessa rivista (VANDER2023). Ci permetteremo di dire che il nostro lavoro si distanzia da quello di quest'ultimo, da un lato perché non troviamo pertinente nel nostro discorso una difesa di Hegel dalle discutibili interpretazioni francesi (i testi del filosofo si difendono da loro, e non ogni loro ripetizione è necessariamente proficua), da un altro, tratto che si sentirà fortemente nel nostro lavoro, la nostra impostazione fa un largo uso dell'ontologia, considerandola però, come andrebbe fatto, come parte integrante del pensiero dialettico. Sepolto Heidegger, opera che forse implica anche abbandonare l'impostazione del tardo Badiou (quello della trilogia dell'evento), pensiamo che sia utile tornare a saper rispondere alla domanda: “Che cos'è forse il materialismo, nell'accoppiamento “materialismo dialettico”, se non un predicato ontologico?”.

<sup>4</sup> RAIMONDI2011, p. 11.

## 2. “Ehi! Voi!”

Un autore su tutti ha elaborato il concetto di ideologia così come ci è stato necessario intenderlo, ovvero in termini di relazione fra produzione immaginaria e strutturazione simbolica della realtà, ed è a costui che siamo debitori per la tendenza alla formalizzazione che abbiamo sfruttato per condurre la nostra ricerca. Stiamo parlando di Louis Althusser. Raimondi, nel testo che abbiamo citato, ci offre una sinossi abbastanza puntuale di quanto l’Althusser degli anni Sessanta intenda con “ideologia”. La nostra logica politica mutua dalle ipotesi dell’autore la definizione che ne fa una funzione “strutturata e strutturante”. Una salda prospettiva pragmatica consente ad Althusser, ci dice Raimondi, di distinguere ideologia da scienza mantenendo il principio di primazia della prassi ereditato dalla tradizione del materialismo dialettico. Si può affermare qualcosa del genere, secondo noi, solo proiettando a ritroso le posizioni althusseriane venute vent’anni più tardi su quelle che le hanno anticipate, e che ci accingiamo ad analizzare. Va infatti ricordato come, nei suoi primi testi, Althusser avesse al contrario più semplicemente *contrapposto* la funzione dell’ideologia a quella della scienza:

«Possiamo riassumere la specificità della teoria althusseriana della ideologia in due tesi [...] a) In ogni società [...] l’ideologia [...] assicur[a] la coesione del tutto sociale regolando il rapporto tra gli individui e i loro compiti; b) l’ideologia è il contrario della scienza»<sup>5</sup>.

A scanso di equivoci, va detto che egli non fece mai mancare, nemmeno nelle sue ipotesi più precoci, un’attenzione specifica al lato pratico/operativo di questi concetti, sottolineando come essi interessino il regolamento dei rapporti fra individui e loro pratiche. A questo proposito, per quanto non sia escluso che ne costituisca anche il maggiore limite, il più grande pregio della teoria althusseriana è quello di ribadire costantemente, con più e più forza e precisione ogni volta, la consequenzialità logica di epistemologia ed ontologia, che nell’opera di strutturazione, messa in atto a partire dall’immaginario, edifica l’intera società umana.

---

<sup>5</sup> RANCIERE 1974, p. 16.

Althusser appronta forse il più raffinato degli strumentari filosofici in materia di critica ideologica da Marx a questa parte. Formandosi naturalmente anche sui testi di Lenin, sa di dovere tenere in considerazione la dimensione amministrativa, quella di cui è incaricato qualsiasi organo di governo, quindi di dover trattare la produzione immaginaria come un'operazione anche di stato, e, perciò, intrinsecamente di classe. La funzione dello stato spiegata nella formula leniniana secondo cui «lo Stato è l'organo del dominio di classe, un organo di oppressione di una classe da parte di un'altra [...] un ordine che legalizza e consolida questa oppressione, moderando il conflitto fra le classi»<sup>6</sup> presuppone che si pensi all'ideologia, in quanto fattore della coesione sociale, come uno schema fondamentale di pragmatica operatività, adibita alla gestione materiale di energie e risorse, necessaria sia alla condotta del singolo individuo, che con essa stila per sé una scala di valori ed interessi che gli permettono di prendere decisioni riguardanti la propria più immediata esistenza, sia al governo delle società, che, adottando una legge, dirige e gestisce i propri utili verso l'una o l'altra strategia. Un certo grado di cooptazione del corpo sociale da parte dell'impianto ideologico è, perciò, inevitabile. Tuttavia, l'«illiberale» opera di convinzione originaria che costituisce l'implementazione di un'ideologia è sistematicamente *rimossa*, sia dall'individuo che dal vocabolario della sfera comune, attraverso quelle che sono tattiche di egemonia culturale.

È questa la base concettuale di partenza su cui Althusser poggia per proporre la sua teoria degli *apparati ideologici di Stato* e attraverso cui egli fa del concetto di «riproduzione» uno strumento analitico fondamentale, così come lo riceviamo noi oggi. Il punto fondamentale della proposta che ne deriva è dimostrare, nella congiuntura storica determinata dal dominio della classe borghese, la commistione profonda fra ragion di stato e comparto immaginario con cui è perpetrato il controllo sociale come forma di lotta di classe. L'ideologia nella sua dimensione materiale, gli apparati, è campo di lotta per la supremazia (per il mantenimento di essa). Per questo, ci dice Althusser, è compito del marxismo e del materialismo dialettico, sua prassi teorica, fornire alla propria classe un sapere in grado di esporre e spiegare le funzioni di controllo adottate dagli organi di dominio, così da poterle sovvertire. «Materialismo», avrebbe

---

<sup>6</sup> LENIN 1917, p. 367.

potuto dire Althusser, non è sinonimo di empirismo superficiale, non implica una primazia dell'oggetto reificato sulla sua percezione, ma c'è *sempre* un qualche tipo di radicamento nelle cose, a sostenere un'interpretazione ideologica. Chiaramente la forma di questo radicamento è variabile, non esclude ad esempio la fissazione, così come non esclude il misconoscimento o la forclusione della stessa dimensione materiale quali sue possibili modalità. Soprattutto – è qui che quella critica che implicitamente porta avanti un'apologia dell'"uomo semplice"<sup>7</sup>, che crede nella bontà nascosta delle forme della narrazione dominante, si rivela piccola – nella funzione ideologica non viene *mai* a mancare una coerenza tra forme di identificazione immaginaria ed effetti concreti. Prendiamo, ad esempio, l'ipotesi di una rivoluzione senza rottura: essa non è *falsa* nel senso per cui, di fronte a chi la interrogasse, un suo sostenitore si scoprirebbe in contraddizione in termini, e "crollerebbe", perciò, come l'indiziato in stato di fermo in questura. Piuttosto, è *tanto falsa da esser vera*, nel senso che l'organizzazione che essa instaura presuppone una serie di pratiche che strutturano quegli individui riproducenti una realtà conforme a quella da essa ideologicamente predicata; facendola risultare, perciò, "vera a partire dalle proprie premesse" e, *a fortiori*, in relazione alle pratiche concrete messe in atto dagli individui che vi si identificano.

«Per capire meglio quale sia la funzione sociale dell'ideologia, Althusser richiama la "teoria marxiana della storia". I "soggetti della storia" sono società umane determinate. Esse si presentano come totalità, la cui unità è costituita da un tipo specifico di complessità, che mette in gioco delle istanze che si possono assai schematicamente, sulla scia di Engels, ridurre a tre: l'economia, la politica e l'ideologia»<sup>8</sup>.

Ogni ideologia presuppone e fonda una *legge*: quell'elemento sintetico, razionale, posto come colonna portante della messa-in-struttura e della rappresentazione immaginaria, in cui si incontrano ed annodano dimensione pratica e rappresentativa. Si tratta di un principio logico ibrido,

---

<sup>7</sup> Termini che Furio Jesi riprende da Benjamin, e che si riferiscono alla posizione intellettualistica di critica del sistema, impregnata di un certo umanesimo illuminista, propria del letterato borghese (JESI 2000, p. 11).

<sup>8</sup> RAIMONDI 2011, p. 13.

che per noi apre alla dimensione politica, alla realtà umana per come essa si trova costantemente all'intersezione fra simbolico ed immaginario.

È proprio qui che dobbiamo segnare il passo. Qualcosa ci obbliga a prendere distanza dall'impostazione althusseriana degli apparati ideologici di stato. La commistione fra organizzazione ed ideologia, messa in luce dai suoi scritti, porta inevitabilmente ad individuare la politica come ambito ultimo dell'articolazione di queste due funzioni. Tuttavia, di quale politica si parli è *strettamente* determinato dalla legge che si assume, di volta in volta, esserne il principio.

«Ogni società può essere pensata come una funzione che assegna ad ogni singolo essere parlante la proprietà di appartenere [*to belong*] al corpo sociale; la chiameremo “socialità” [...] l'appartenenza sociale [*belonging*], come una verità proposizionale, è perlopiù pensata come bivalente – esistere nella società consiste nell'essere dominante o dominato, padrone o schiavo, incluso o escluso, potente o miserabile. Quasi tutte le società a noi note ammettono la casualità per cui la funzione-società viene sospesa. Queste sospensioni *confermano* la funzione. [...] Le dottrine moderne, proprio in quanto moderne, fanno l'esatto opposto: interpretano la socialità in maniera che, *di diritto*, non esiste nulla che neghi la funzione-società [...] In rapporto a quelle che l'hanno preceduta, la società moderna è il regime dell'illimitato. [...] Niente e nessuno esisterà per il quale non abbia valore la funzione. Niente e nessuno esisterà che possa sospendere la società»<sup>9</sup>.

Il problema diventa lampante laddove Althusser adotta la formula “*processo senza soggetto*”. L'eliminazione del soggetto dal processo, operata sia per il momento logico che per quello storico, relega la teoria althusseriana sul piano dell'illimitatezza di cui parla Milner, che non è lo stesso della logica politica, e che decurta il suo stesso materialismo. Tuttavia, Althusser coglie e mette in campo delle problematicità, previste dalla procedura di messa a punto di una teoria del cambiamento, le cui soluzioni potremo anche rigettare, ma di cui dobbiamo prenderci carico, poiché mettono al lavoro la catena concettuale composta da ideologia, organizzazione, universalità e prassi, in maniera tale che, se anche non

---

<sup>9</sup> MILNER 2010, pp. 25-26, [traduzione nostra].

potremo trovarne in lui il punto di oltrepassamento, potrà comunque fornircene le condizioni.

Ogni sistema, in particolare quello capitalista, analizzato dal marxismo, istituisce una propria legge. Ogni individuo deve rispondere della propria annessione al sistema svolgendovi la propria parte, contribuendo al mantenimento dei rapporti di potere. Il vettore che collega l'individuo alla logica profonda è detto da Althusser "interpellazione": a suo modo, ognuno si vede apostrofato dalla legge e, nel momento stesso in cui, ineluttabilmente, l'interpellato reagisce, facendosi ricevente di tale chiamata, egli si dimostra al mondo quale individuo assoggettato dal sistema e dalla sua legge. Althusser considera questa dinamica come così profondamente involupata in noi (porta come esempio a sostegno di questa tesi nientemeno che il passaggio del rovelo ardente dell'Antico Testamento) che, nei suoi studi sulla psicoanalisi, arriva a proporre che con l'interpellazione si abbia l'atto di entrata nel regno specifico dell'essere umano. Anche quando il singolo rifiutasse, in prima battuta, i termini della legge, su di lui comunque avrebbe già iniziato a vigere il principio assoggettante, che Althusser descrive come un fischio, un richiamo, un'intimazione del genere di quelle che una figura istituzionale incarnante momentaneamente la legge può rivolgere a chicchessia (si tratti di un uomo anziano con delle fattezze paterne, di un membro delle forze dell'ordine, o di una figura qualsiasi che intrattenga col soggetto interpellato un rapporto "verticale").

Questo meccanismo è chiamato da Althusser *soggettivazione*, ed è alla base del ragionamento che lo porta ad adottare il processo senza soggetto quale principio di scientificità: se il processo di produzione del soggetto avviene sempre a posteriori dell'istanziarsi della legge, elemento chiave della strutturazione immaginaria, allora il soggetto non può che esistere sempre e solo come prodotto ideologico. Poiché, restando in prossimità di esso, si corre il rischio di non riuscire mai a divincolarsi della funzione determinante della legge, il soggetto va messo da parte, la sua singolarità strutturale ridiscussa e messa in prospettiva, per analizzare, invece, il processo in sé. La funzione di avanguardia, attribuita dal materialismo dialettico alla classe rivoluzionaria, consisterebbe quindi in una ri-attribuzione a posteriori al proletariato del suo ruolo di assoggettato, *reale* solamente quando questo ha ormai preso il potere (segnatamente con la

Rivoluzione d'Ottobre), quando ormai esso detta il nuovo ordine ed è divenuto concrezione di una nuova legge.

Si ottiene, analizzando questa proposta, una risposta formale al perché la questione del cambiamento sia stata, ad un certo punto, raccontata come chiusa: se è vero che un'avanguardia esiste solo come ricostruzione *post-facto*, a partire da un sistema appena istituitosi che riconosce un soggetto del passato come origine della propria legge, allora, in assenza di un sistema che possa svolgere tale funzione, è impensabile l'esistenza di una soggettività in questo senso "fondazionalista". Di conseguenza, vien meno la possibilità di un cambiamento. In tal senso, la storia come origine della soggettività è in tutto e per tutto la storia "fatta dai vincitori", ovvero da coloro che sono investiti della carica di veicoli di una nuova legge, e che perciò promulgano l'interpellazione, l'assoggettamento di tutti gli altri elementi. In questa interpretazione non è possibile pensare un cambiamento attraverso la categoria di soggetto, poiché esso corrisponde necessariamente a qualcosa che, individuato miticamente a posteriori, è indeterminabile se il cambiamento non è già avvenuto.

Sviluppare la categoria di "processo senza soggetto" come scienza formale del divenire consiste nell'elisione forzata di questa *impasse*. Se tutto è processo, se tutto è sistema, e si deve mantenere inalterata questa ipotesi, allora o si ammette che la funzione di determinazione che vi governa produce da sé le proprie opposizioni interne, e di conseguenza l'opposizione che ne scaturisce agisce come propellente determinato dal sistema stesso, quindi non esiste eccezione; oppure si istanzia che la questione della contraddittorietà sia solo di carattere epistemologico – ovvero si afferma che il punto da cui si osserva, cioè la situazione storica, costringe ad una percezione del sistema limitata, la cui messa in discussione, mediante lo studio degli elementi che vi fanno problema, presuppone una realtà sistemica altra, ulteriore, momentaneamente inaccessibile ma egualmente razionale, e che contribuisce a determinare quanto sin lì dato comprendere. In questo caso, di inclinazione più hegeliana (e infatti non privo di una certa fondatezza teorica), la contraddizione risulterebbe solo un termine di mediazione, il cui rilievo consiste nel permettere il passaggio scientifico (è noto, d'altronde, l'interesse di Althusser per il concetto di rottura epistemologica) da una teoria sistemica ad un'altra. Ci si sposterebbe così all'interno di quello che parrebbe un susseguirsi

deterministico di relativismi, un po' troppo vicino alla concezione volgare del progresso storico per non far alzare un sopracciglio. In ogni caso, anche in questa seconda variante, nulla, nel sistema, fa eccezione in sé. La distribuzione della contraddittorietà, nel processo senza soggetto, può avvenire solo in un secondo momento, immanente alla struttura stessa, per mezzo di interazioni riconducibili a due generi: incontri di carattere puramente aleatorio, o conseguenze di scelte deliberate. Queste due alternative devono per noi diventare dei campanelli d'allarme: si tratta infatti dei metodi più comuni per naturalizzare quanto caratterizza lo stato di cose vigente e l'ideologia che vi corrisponde, proprio a partire dal fatto che questa ha già ottenuto di sedersi al posto dominante, che già rappresenta ed informa la legge. L'orizzonte della politica del processo senza soggetto è quello della società moderna di cui ci dà una schematizzazione Milner, che è adagiata, nel caso di Althusser per via del rispecchiamento improprio fra scienza e politica e per ciò che esso forclude – la contraddizione –, nel solco di un universalismo da cui è formalmente impossibile uscire, che è impossibile sospendere. Ci troviamo di fronte a conseguenze concrete, strutturali ed ideologiche, del processo storico della fine delle grandi narrazioni.

«Un termine deve essere preso molto seriamente, quello di “quasi-trascendentale”. I tre quasi-trascentali, Lavoro, Vita, Linguaggio, sono “come trascendentali” [...] Tuttavia sono *quasi*-trascendentali, funzionano *come se* avessero la seguente proprietà determinante: non implementano nessuna partizione o divisione. Non esiste alcun essere – persona o cosa – che non sia incluso sotto Lavoro, nessuno che non sia incluso sotto Vita e nessuno che non lo sia sotto Linguaggio. I tre quasi-trascentali hanno la stessa struttura, [...] tendono ad una fondamentale *sinonimia*. [...] Determinare la società moderna, l'odierna forma della funzione-società, come questa società per la quale le parole chiave sarebbero state Lavoro, Vita e Linguaggio, è *stricto sensu* una tautologia; il nome “società moderna” annuncia che, con essa, i tre contano per uno. In esso è racchiusa la loro sinonimia. Con una particolarità. Il conto-per-uno non è più l'év greco, distinto e limitato. [...] i tre sono uno, tuttavia questo uno è l'uno dell'indistinzione, tale che la loro sinonimia si ottiene solo attraverso la dissociazione e la disseminazione. Non deve più essere detto solamente che non esiste essere che non sia iscritto sotto Lavoro, o Vita o Linguaggio, è un assunto che va completato: tutto ciò che si iscrive in Lavoro, Vita e Linguaggio è per questo preciso motivo iscritto nella società. [...] Non fa più alcuna differenza. [...] non esiste

più essere alcuno che non sia iscritto nella Società. Non c'è niente che, come essere, sospenda la Società [...] se l'Essere è il trascendente per eccellenza della metafisica classica, Società è il trascendente per eccellenza della modernità. [...] la Società è illimitata, è l'illimitatezza stessa»<sup>10</sup>.

Per quale motivo un lettore di Marx tanto attento come Althusser è approdato all'idea di eliminare la funzione del soggetto? Saper rispondere a questa domanda è oggi di capitale importanza. Se, come proponiamo, ci si accoda alla tradizione che, mantenendo una teoria della contraddizione, pensa il processo ed il lavoro solamente a partire dalla funzione prismatica che vi svolge il soggetto, è razionale ritenere che quest'ultimo sia altrettanto *nodale* per la definizione, perpetrazione e sospensione della “funzione-società” di Milner. La dialettica fra sospensione e conferma che regge la società è dell'ordine del rapporto fra totalità e sua frattura, contraddizione di tipo squisitamente moderno. La legge che vi si esprime è hegeliana: il nucleo di ogni figura non è (o, è solo secondariamente) il suo *confine*, ciò che circonda e ne disegna la forma. Al contrario, a descriverla è la negatività determinata su cui poggia la sua costituzione interna, la tensione che essa esprime in sé e per sé, il suo nocciolo scisso.

Nonostante sembri che qui, coll'illimitato, venga istituita una nuova legge, siamo più propensi a credere che si radicalizzi invece qualcosa che nel passato esisteva alla medesima maniera: ossia quel principio che fa di limite e confine gli unici tipi di differenza possibili.

Dentro e fuori, differenza senza contraddizione, alterità senza antitesi. Il grado ultimo delle cose non va più pensato come un tutto determinato, dotato della sua legge, ma come un Uno indefinito, di troppo ampia articolazione, e per questo impossibile da sospendere. La legge in questione non passa per alcuna particolarità, non vi è elemento specifico a garantirne il funzionamento – anzi, *non deve esserci in alcun modo*. Tradizionalmente, il soggetto è stato il condensatore ed il vettore sia dell'applicazione che della sospensione della legge, elemento determinante di tutta la logica degli effetti del processo, e forse è proprio a causa della falsa neutralità con cui la tradizione ha sentito di poter affermare questo principio che, progressivamente, si è divenuti scettici nei suoi confronti. Se,

---

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 27-28 [traduzione nostra].

nel corso di una ridiscussione della sua funzione, mentre si scopre tutta la faziosità del paradigma tradizionale ed il suo malcelato essenzialismo, si giunge a voler eliminare i termini del binomio soggetto-contraddizione, mantenendo al contempo aperta la possibilità politica del cambiamento, bisogna che se ne pensino le condizioni. Una soluzione consiste nel fornire una teoria del cambiamento che sia *in assoluto* processuale, chiedendosi se in essa abbia ancora senso pensare ad una funzione della conflittualità (rispondendo insomma alla questione del riformismo radicale). In caso di risposta positiva, è necessario allora chiedersi come questa teoria incorpori la questione del dominio. In alternativa, una risposta solida può consistere anche in una nuova teoria del limite, che prenda le mosse dai criteri dell'indefinitezza.

Nessuna di queste è, di per sé, causa di stallo, ognuna potrebbe essere mobilitata a favore di una dinamica del cambiamento. Tuttavia, il fatto che vengano adottate o inavvertitamente o aprioristicamente, fa sì che esse non rispondano della questione del cambiamento nella concreta situazione attuale. In esse manca un'analisi della questione del dominio, e per questo non riescono a porsi fino in fondo l'obiettivo di una teoria dell'organizzazione e dell'ideologia. Il dominio, esattamente come queste ultime, non si offre mai all'analisi politica nella sua forma pura, ma solo come dominio determinato, storicizzato e particolare. L'opera di Althusser nasce esattamente come tentativo di condurre un'indagine sul cambiamento a partire dalla processualità, sfuggendo a tutte le soluzioni semplici. Correndo costantemente il rischio di incapparvi, il processo senza soggetto di Althusser ci si pone dinnanzi come passaggio necessario, che la teoria del materialismo dialettico deve attraversare per tornare a porsi la questione del cambiamento.

«Ingaggiamo qui un'operazione cruciale della dialettica: la messa in moto [*mise en chaîne*]. Passaggio da una differenza forte, in cui si dimostra la qualità della forza del reale, ad uno spazio combinatorio omogeneo, in cui è di termini dello stesso genere che si compone il processo»<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> BADIOU 1982, p. 75 [traduzione nostra].

### 3. *Genesis, Storia e Soggetto*

«La sola Teoria capace di sollevare, se non di porre la questione preliminare della validità di queste discipline, di criticare l'ideologia comunque sia travestita, ivi compreso il travestimento delle pratiche tecniche in scienze, è la Teoria della pratica teorica (nella sua distinzione dalla pratica ideologica); la dialettica materialista, o materialismo dialettico, ossia la concezione della dialettica marxista nella sua specificità»<sup>12</sup>.

Interi correnti del marxismo sue contemporanee, accusano Althusser di sacrificare sull'altare della scienza e della formalizzazione, *momento logico* dell'indagine dialettica, la sua controparte, il momento storico. In qualche modo, e non senza una certa ironia, considerato soprattutto quanto Althusser abbia impostato la sua ricerca in una a volte pretestuosa antitesi ad Hegel, i suoi detrattori gli imputano un ritorno all'idealismo per il tramite della struttura, ritorno alla primazia del momento logico su quello storico e del sistema sulla storia.

«L'espressione categoriale dei rapporti di produzione analizzati da Marx si fonda mediatamente e/o immediatamente sulla loro storia. Nella misura in cui è autonomo rispetto al suo contenuto e non lo copia passivamente, il processo del pensiero porta alla costruzione teorica; nella misura in cui rimane oggettivamente legato al materiale (e, per non fossilizzarsi in un vuoto sistema, si pone costantemente sotto il controllo di questo), esso si avvicina alla storiografia critica. I due aspetti di relativa indipendenza e dipendenza del processo del pensiero dalla base storica sono, tuttavia, concomitanti. Se essi sembrano talvolta non aver niente a che fare l'uno con l'altro, ciò dipende, come spiega Marx, dal fatto che il modo di esposizione si distingue per la forma dal modo di ricerca: "L'indagine deve appropriarsi il materiale nei particolari, deve analizzare le sue differenti forme di sviluppo e deve rintracciarne l'interno concatenamento. Solo dopo che è stato compiuto questo lavoro, il movimento reale può essere esposto in maniera conveniente. Se questo riesce, e se la vita del materiale si presenta ora idealmente riflessa, può sembrare che si abbia a che fare con una costruzione a priori. Chi sia riuscito a far luce sul rapporto oggettivamente contraddittorio tra storia e sistema nel Capitale, non confonderà, né identificherà o scinderà, momento storico e momento logico, ma tenterà di stabilire il peso e la posizione di questi due momenti in conformità al livello raggiunto dal processo di

---

<sup>12</sup> ALTHUSSER 1967, pp. 149-150.

conoscenza. [...] La forzata interpretazione di Althusser (che spezza l'opera marxiana in due parti eterogenee) non si limita a sacrificare la storia materiale a quella costruita – il che è sostanzialmente legittimo ed entro certi limiti inevitabile –, ma [...] rinuncia alla fondamentale penetrazione della storicità dell'essere (naturale e) sociale-umano»<sup>13</sup>.

Per quanto ci riguarda, crediamo che sia frettoloso accusare un autore, poiché antistoricista, di non poter essere materialista. Ciò detto, è legittimo covare delle reticenze verso il depotenziamento della storia, tipico di tale corrente di pensiero, la quale sintomaticamente tratta le questioni storiche alla stregua di un elemento contingente. In fin dei conti – questo il ragionamento dei critici dell'althusserianismo – la corrente strutturalista, prima ancora di incontrare il marxismo, si propone di individuare nella realtà delle invarianti profonde e *transtoriche*. Se si tratta di avere a che fare con ciò che è concreto, possiamo definire “logico” un pensiero se e solo se il processo di conoscenza che esso dispiega è storico e ontologico. Non possono bastare le rivendicazioni di dati di fatto. Il compito che si ha nell'analizzare una congiuntura politica consiste nel mantenere dialetticamente assieme ontologia, ovvero scienza di ciò che è e della sua organizzazione, e storia, cioè stato e processo materiali di ciò che è. Il fatto che quest'ultima venga intesa sia nella sua dimensione processuale (diacronia), che nella sua controparte assoluta (sincronia), fa del materialismo dialettico una logica del momento storico, che in ogni sua analisi poggia su un impianto ontologico tacito ma formalizzabile (è d'altronde il presupposto delle analisi dell'economia politica di Marx), una *scienza della storia*.

Althusser ravvisa in questa commistione la causa di diversi problemi, che quindi cerca di condensare in puntuali istanze critiche. Per prima cosa e soprattutto, egli resta, fino ai suoi ultimi scritti<sup>14</sup>, impelagato nel tentativo di diminuire il peso detenuto dal *coté* diacronico del momento storico nel processo conoscitivo marxista. È convinto, non del tutto a torto, che un certo genere di accento posto a dare enfasi all'indagine

---

<sup>13</sup> SCHMIDT 1972, pp. 93-94.

<sup>14</sup> A riguardo si può menzionare un intervento molto chiaro di Vittorio Morfino, nel quale si schematizza una periodizzazione del pensiero althusseriano riguardo l'abbandono del paradigma della genesi MORFINO 2022.

storica, conduca al cosiddetto pensiero della genesi. Ciò che egli descrive è l'adozione di una serie di concetti in cui si celerebbe un abbaglio, a partire dal quale l'operazione di interpretare razionalmente i fatti storici si contorcerebbe nella convinzione che la storia sia *in sé* razionale, che in essa si trovi una scrittura della ragione, una sorta di dottrina secolarizzata della predestinazione. Il rischio maggiore consisterebbe insomma nel fatto che un certo immaginario (veicolato dal concetto di origine o genesi), costringerebbe a pensare ogni processo come sempre strettamente determinato dallo stato della situazione vigente. Il mito della genesi, per Althusser, è una formula logica che sutura la situazione, la chiude, e ne esclude il cambiamento.

«Il paradigma della genesi implica dunque in una sorta di unità organica i concetti di “processo di generazione”, “origine del processo”, “fine o termine del processo”, “identità del soggetto del processo di generazione”, unità che è impregnata dal riferimento a un'esperienza, l'esperienza della generazione, che sia quella del bambino che diventa un adulto, o del seme che diventa un essere vegetale o vivente. Nel modello genetico l'individuo che troviamo alla fine del processo, che si tratta di generare, è già presente all'origine *en germe*. Questo fa sì, secondo Althusser, che “la struttura di ogni genesi sia teleologica; che ogni pensiero genetico [sia] ossessionato dalla ricerca della “nascita”, con tutto ciò che comporta in termini di ambiguità questa parola, che presuppone, tra altre tentazioni ideologiche, l'idea (il più delle volte implicita e misconosciuta) che ciò che deve essere osservato nella sua nascita “[abbia] già il suo nome, [possieda] già la sua identità, [sia] già identificabile, dunque in una certa misura esist[a] già prima della sua nascita per poter nascere!”. Althusser aggiunge che il concetto di “genesì”, come ogni concetto ideologico, riconosce [una realtà] misconoscendola, cioè designa una realtà mentre la ricopre di una falsa conoscenza, di una illusione»<sup>15</sup>.

Il motivo per intraprendere una revisione dell'epistemologia marxista, quindi, è radicato nell'ipotesi che la copertura ideologica “genetica” ne sovradetermi il processo conoscitivo. Ogni elemento potrebbe essere conosciuto, perciò, solo come effetto dell'universale ragione storica. Per Althusser è da qui che emerge il tema degli individui nella storia, che egli

---

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 204-205.

diagnostica come conseguenza delle funzioni ideologizzanti dello storicismo.

«[II] problema del “ruolo dell'individuo nella storia...”, triste disputa in cui si tratta di confrontare il teorico e la conoscenza di un oggetto definito (per esempio l'economia) che rappresenta l'essenza di cui gli altri oggetti (il politico, l'ideologico, ecc.) sono pensati come dei fenomeni, con la realtà empirica dannatamente importante che è l'azione individuale [...] questo falso problema del “ruolo dell'individuo nella storia” è indice di un vero problema insito nella teoria della storia: il problema del concetto delle forme storiche di esistenza dell'individualità. Il Capitale ci dà i principi necessari per porre questo problema definendo, per il modo di produzione capitalistico, le differenti forme di individualità richieste e prodotte da questo modo di produzione, secondo le funzioni di cui gli individui sono i “supporti” (*Träger*) nella divisione del lavoro, nei differenti livelli della struttura. Anche qui, beninteso, il modo di esistenza storica dell'individualità in un modo di produzione dato non è leggibile a occhio nudo nella “storia” che è *la maschera dell'ideologia corrente* [...] Ciò che veramente sussiste del “problema” del “ruolo dell'individuo” nella storia può essere affrontato a partire dal concetto delle variazioni del modo di esistenza storica dell'individualità. [...] Fino a che non si sarà posto il problema teorico reale (quello delle forme di esistenza storica dell'individualità), ci si dibatterà nella confusione; come Plechanov che frugava nel letto di Luigi XV per accertarsi che i segreti della caduta dell'*Ancien Régime* non vi fossero nascosti. In genere i concetti non si nascondono nei letti. I diversi effetti cui questo malinteso [...] possiamo meglio comprenderli una volta chiarita [...] la specificità del concetto marxista di “tempo storico” e una volta criticate come ideologiche le nozioni comuni che opprimono la parola storia»<sup>16</sup>.

Lo storicismo, poiché vi impera la legge della genesi, mette in atto una costante riappropriazione sincronica del processo conoscitivo, che, sempre secondo Althusser, riporta il discorso sul piano della totalità, riducendo la diacronia alla stregua di una ripetizione localizzata fatta passare per analisi concreta, risultato «della concezione ideologica della sincronia»<sup>17</sup>. La soluzione alla questione della genesi attraverso la formula del “processo senza soggetto”, comporta l'adozione di un fondamentale antiumanesimo: l'idea che la coscienza dell'uomo, sotto la copertura

---

<sup>16</sup> ALTHUSSER; BALIBAR 1970, pp. 119-120.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 115.

neutralizzante del soggetto, svolga quella funzione prismatica della legge universale che abbiamo detto più su, rappresenterebbe una sutura del materialismo che attribuisce all'uomo e alle sue capacità un compito teleologicamente determinato, e va per questo motivo abbandonata.

«...l'obiettivo polemico è in realtà finalizzato alla costruzione di una forma-limite del discorso che Althusser riassume con una delle sue caratteristiche equivalenze: "Essenza dell'Uomo = lavoro (o lavoro sociale) = creazione dell'Uomo attraverso l'Uomo = Uomo Soggetto della Storia = Storia come processo il cui Soggetto è l'Uomo (o il lavoro umano)"»<sup>18</sup>.

Ecco allora le parallele che Althusser fa congiungere per affermare che la scienza debba esser pensata come processo senza soggetto: da un lato egli diagnostica che l'attenzione al momento storico, il fatto che lo si ponga come nucleo della logica marxista, comporta l'adozione di una dinamica totalizzante, quella della singolarizzazione dell'universale nella figura dell'Uomo, della Genesi, alla quale si deve che ogni elemento del sistema esiste ed è reale solo in quanto predeterminato; dall'altro, mediante la logica genetica si ritorna ad una retorica dell'essenza umana, trattandola implicitamente come centro dell'universo, effetto ultimo della trama genetica universale, ri-fondato però nella logica marxista del lavoro e della produzione.

#### 4. *Le critiche. Un processo senza fronte*

È necessario considerare un aspetto problematico delle posizioni teoriche althusseriane: affermare la necessità di indagare la legge da un punto di vista scientifico, pare riportare il materialismo marxista all'interno di un'opposizione netta fra ideologia come immaginario, e strutturazione, laddove con immaginario non si intende la dimensione di rappresentazione della realtà, ma solo la sutura della realtà in una immagine priva di concretezza. In questa maniera, si ripropone una polarizzazione fra simbolico, dimensione strutturale dell'organizzazione del mondo e della scienza, ed immaginario, regno ideologico della mistificazione.

---

<sup>18</sup> MORFINO 2022, pp. 206-207.

Un'antinomia che, abbiamo visto, Althusser stesso avrebbe inteso superare. I due ordini sono presi senza che li si riassume in una dialettica che renda conto della funzione produttiva e riproduttiva complessiva che ha il loro nodo. Ci troviamo di fronte ad una circolarità per cui parrebbe che prima venga posto un problema, in seguito lo si elida, per, infine, sentirselo riemergere alle spalle. Un percorso esposto al meglio nelle pagine veementi che Jacques Rancière dedica al maestro in occasione della loro rottura politica riguardo i movimenti del Maggio 1968.

«Articolando due tesi (l'ideologia contrario della conoscenza, l'ideologia al servizio di una classe) che fin qui ha soltanto giustapposto, Althusser lascia vedere il meccanismo che, a un livello più profondo, le lega l'una all'altra: l'ideologia è una rappresentazione falsata perché essa non dà la conoscenza. Ed essa non dà la conoscenza perché è al servizio della classe dominante. Ma di quale ideologia si tratta qui? Si vuol dire che l'ideologia della classe dominata avrebbe come funzione di mantenere gli sfruttati “al loro posto” nel sistema dello sfruttamento di classe? Ciò che qui è definito come funzione dell'Ideologia, è la funzione dell'ideologia dominante. Per pensare una funzione generale dell'ideologia, Althusser deve porre la dominazione di un'ideologia come dominazione *dell'*ideologia. Da questo momento il procedimento è chiaro: la funzione generale dell'ideologia sarà posta come operante a profitto di una dominazione di classe e la funzione di sovversione di questa dominazione sarà conferita all'Altro dell'Ideologia, cioè la Scienza. L'elisione iniziale della lotta di classe induce un gioco di rimpiazzino teorico particolarmente interessante: la coppia ideologia-scienza viene a reintrodurre la lotta di classe»<sup>19</sup>.

Il cambiamento senza soggetto, puro processo, deve essere portato avanti nei termini di “lotta della scienza e dell'evidenza contro le mistificazioni del sistema”. Si tratta di qualcosa di quasi platonico, l'idea di una verità che si autosostenta della propria coerenza e che, proprio per questa sua natura, risulta al mondo sovversiva. Ricorda il filosofo che, visto il sole, torna a portare la luce nella caverna, dove sta ad attenderlo una dura accoglienza.

È vero che, questo gli va riconosciuto, il marxismo althusseriano tiene lontani i peggiori radicalismi a cui potrebbe condurre una tale fiducia nella scienza: se l'oggetto dell'analisi resta la situazione concreta, nella

---

<sup>19</sup> RANCIÈRE 1974, p. 24.

teoria del processo qualcosa di definito *a posteriori* viene mantenuto. Non si tratterà più, però, chiaramente, del soggetto: nelle revisioni del suo impianto generale, Althusser progressivamente si convincerà a porre al centro della propria visione filosofica un pensiero della contingenza, incentrato sull'indeterminatezza del contenuto del processo, dell'assoluta aleatorietà di ciò che si offre di volta in volta all'analisi della scienza. Una manovra teorica costretta, crediamo, proprio dalla necessità di controbilanciare il peso attribuito al momento logico, e alla formalizzazione come mezzo di lotta privilegiato.

A nostro modo di vedere, Althusser compie in primissima battuta un errore puramente filosofico. Qualcosa, in esso, fatte le dovute proporzioni, rievoca la *Miseria* che Marx imputava a Proudhon.

«I materiali degli economisti sono la vita attiva e fattiva degli uomini; i materiali di Proudhon sono i dogmi degli economisti [...] dal momento che si vuol vedere in queste categorie solo idee, [...] si è ben costretti ad assegnare come origine di questi pensieri il movimento della ragione pura [...] tanto pura da esser separata dall'individuo. Invece dell'individuo ordinario, con la sua maniera ordinaria di parlare e di pensare, non ci resta che questa maniera ordinaria in sé, senza più l'individuo. C'è forse da meravigliarsi se ogni cosa, in ultima astrazione, poiché di astrazione si tratta e non di analisi, si presenta come categoria logica? [...] A forza di astrarre in questo modo, da ogni soggetto, da tutti i pretesi accidenti, animati o inanimati, uomini o cose, abbiamo certo ragione di dire che, in ultima astrazione, si arriva ad avere come sostanza soltanto le categorie logiche. [...] Ecco ciò che distingue il filosofo dal cristiano. Il cristiano conosce una sola incarnazione del *Logos* [...] il filosofo non la finisce più con le incarnazioni. Che tutto ciò che esiste [...] sulla terra e nell'acqua possa, a forza di astrazione, essere ridotto a una categoria logica; che a questo modo l'intero mondo reale possa dissolversi nel mondo delle astrazioni, nel mondo delle categorie logiche, è forse sorprendente? [...] Essendo ogni cosa ridotta a una categoria logica, ed ogni movimento, ogni atto di produzione, al metodo, ne segue naturalmente che ogni complesso di prodotti e di produzione, di oggetti e di movimento, si riduce ad una metafisica applicata. Ciò che Hegel ha fatto per la religione, il diritto, ecc., Proudhon tenta di farlo per l'economia politica»<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> MARX, 1969, pp. 90-91.

Proudhon per l'economia politica, Althusser per la logica ontologica, quella che per noi è la politica. La scienza del processo di *esplacement* ch'egli propone, da opporre all'assoggettamento ideologico e alla cooperazione degli individui da parte degli apparati ideologici di stato, risulta pericolosamente simile ad una metafisica dell'organizzazione simbolica – non è a caso che le posizioni cui giunge risultino al loro stesso autore troppo conservatrici, come se rifiutassero di principio il cambiamento. Seppur mosso dalle più nobili intenzioni, trovandosi in un momento di sbandamento e dissoluzione del rapporto fra avanguardia e massa, di cui lo spontaneismo del Maggio francese è forse il massimo esempio, Althusser sente di dover intervenire sulla prassi politica che, ai suoi occhi, ha condotto allo scetticismo generale, in particolare in relazione al burocratismo stalinista del blocco sovietico.

«Mi si scuserà se parlerò, a proposito della questione dell'ontologia, di un caso propriamente insignificante, ma impostoci dall'attualità e dai noti mezzi della pressione ideologica: alludo qui all'interpretazione della "filosofia marxista" in termini di "gnoseologia" ed "ontologia" per opera dei filosofi sovietici contemporanei e dei loro emuli occidentali. [...] Ecco, gli autori sovietici cedono immediatamente [...] la filosofia idealista borghese, sotto spoglie ontologiche, si precipita ad occuparne le posizioni. [...] interessanti sono le ragioni di questi travisamenti. La prima risposta potrebbe essere: si sono discostati [*écartés*] da Marx. Ma perché? Si dirà: per dogmatismo. Ma perché? Si dirà: a causa dell'influenza dell'ideologia borghese, che è stata capace di investire la filosofia marxista dall'interno. Ne abbiamo già avuto esempio col revisionismo della Seconda Internazionale. Già meglio, in quanto alle spiegazioni. Ma si dirà: perché non si è saputo o potuto resistere, da parte marxista, all'influenza dell'ideologia borghese? Mancanza di accortezza? Risposta troppo soggettiva. Si deve allora venire ai rapporti sociali esistenti in URSS, e riorganizzare, in funzione di questi, le risposte che ci si sono susseguite più su»<sup>21</sup>.

Egli intende problematizzare e, di conseguenza, limitare gli elementi che la scienza marxista dovrebbe prendere in considerazione, vuol operare una scrematura dei processi storici percorribili, così da poter preparare strategicamente, minuzia per minuzia, un apparato teorico che non soffra deviazioni. È questo il motore profondo della ricerca althusseriana:

---

<sup>21</sup> ALTHUSSER 2015, p. 113-114 [traduzione nostra].

l'evitamento delle derive controproducenti del marxismo, la progettazione di una teoria più economica, massimamente efficiente. Tenendo conto, in aggiunta, di cosa significhi adottare lo specifico strumento della formalizzazione, il tentativo si traduce in una dottrina *pura* delle premesse. Non è da tutti impegnarsi in un'opera che spieghi come “leggere il capitale”, in fin dei conti.

Il limite di tale procedimento, sta nell'aver frainteso il carattere della formalizzazione: essa è adatta ad essere utilizzata solo là dove già esiste una legge che ne possa regolare l'applicazione. Di per sé, la formalizzazione è uno degli stratagemmi che la ragione utilizza per ridurre la confusione dei dati, e per ordinare in modo coerente i termini di un processo. È uno strumento di riduzione. Marx, ad esempio, si avvale della formalizzazione quando già è in condizione di inserirvi quanto ha tratto dall'osservazione dei processi di produzione e dalle dinamiche dell'economia politica che ha analizzati nel loro avvicinarsi storico e dialettico, mai prima. Solo l'attraversamento del concreto è funzionale ad un modo di pensare dialettico.

«Come fa la ragione ad affermarsi, a porsi in categoria determinata? È affare, questo, della ragione stessa e dei suoi apologeti, [...] fino a questo momento, non abbiamo esposto che la dialettica di Hegel. Vedremo [...] come Proudhon sia riuscito a ridurla alle più meschine proporzioni [...] [n]on c'è più “la storia secondo l'ordine dei tempi”; c'è solo la “successione delle idee nell'intelletto”. Egli crede di costruire il mondo col movimento del pensiero, mentre non fa che ricostruire sistematicamente, e classificare secondo il metodo assoluto, i pensieri che sono nella testa di tutti»<sup>22</sup>.

È qua che Althusser finisce per assomigliare a Proudhon. Proporre una scienza della sovversione del mondo attraverso l'”Altro dell'ideologia”, come lo chiama Rancière, lo conduce a tentare di ricostruire il mondo tramite il movimento del pensiero, e a proporre una scienza *dell'ideologia*, una classificazione di ciò che è già nella mente di tutti, delle forme politiche già in atto. Étienne Balibar, tentando un sorvolo delle filosofie intente alla stessa opera di ripensamento della dialettica che

---

<sup>22</sup> MARX 1969, p. 92.

ha preoccupato Althusser (fra cui egli annovera Foucault, accostamento di cui non ci occuperemo), dice che esse

«...se ne distanziano, o scoprono che c'è [...] qualcosa di insostenibile, tanto più insostenibile in quanto essa si dà anche come un'enunciazione della verità. Quel che è insostenibile [...] credo verta proprio sul trattamento di ciò che la tradizione, in particolare hegeliana, chiamava il soggetto. Le filosofie contemporanee dell'evento sono chiaramente delle critiche radicali della metafisica della soggettività, e a questo titolo intraprendono sistematicamente la rovina dell'immenso privilegio – che si potrebbe chiamare anche una “sovranità” – conferito al soggetto dalla filosofia classica: quello di figurare per natura ai due lati dell'altropo [*doubler*] empirico-trascendentale, dal lato della contingenza e dal lato della necessità, dal lato della finitudine e dal lato dell'assoluto o dei suoi sostituti logici, o anche dal lato della passività e dal lato dell'attività»<sup>23</sup>.

Il risultato, però, è che per evitare le derive di quanto è accaduto declinando politicamente l'incarnazione della contraddizione nel soggetto, Althusser totalizzi il processo rendendolo veramente indistinguibile dall'Idea assoluta, trattata, però, proprio come Proudhon, senza andare «al di sopra dei due primi gradini della tesi e della antitesi semplici»<sup>24</sup>. È così che ci possiamo spiegare gli estremismi latenti (e contrastanti) di alcune sue ipotesi: ad un capo della questione troviamo l'inevitabilità dell'assoggettamento e l'impossibilità a determinare un'ideologia in contraddizione con quella dominante, dall'altro la pura dottrina delle premesse, la perentoria universalità della scienza. Nemmeno Balibar, che delle intuizioni althusseriane non ha mai deciso di fare a meno, può nascondere questo cortocircuito.

«Più esattamente, [Althusser è] costrett[o] [...] a designare come “soggetto” preesistente nel senso di *suppositum* (o come “individuo” da interpellare, sostituto del soggetto ancora mancante) ciò che, al tempo stesso, concepisc[e] come una “forma” o una “funzione” del sistema delle relazioni sociali. Ne deriva una difficoltà, almeno apparente, che assume [...] nel testo sugli *Appareils idéologiques d'État*, la forma di una circolarità eticamente e politicamente angosciante, per non dire nichilista: la sottomissione volontaria o la coscienza del divieto

---

<sup>23</sup> BALIBAR 2022, p. 121.

<sup>24</sup> *Supra*.

come condizione di esistenza e di individualità, precede sempre già il gesto, o il rituale, con cui l'individuo riconosce l'interpellazione che lo costituisce – a meno che non si debba dire che questa descrizione ha a che vedere solo con i giochi di specchio dell'immaginario, che significa che la genesi del soggetto si svolge interamente nel campo della propria illusione, e che in questo senso è insuperabile»<sup>25</sup>.

Mosso da un'animosità militante pari a quella di Rancière (senza che vi fosse alleanza, ovviamente), ma anche disposto a considerarsi fino in fondo un debitore dell'opera althusseriana proprio come Balibar, Alain Badiou (qui assieme a Balmès) ci fornisce la più articolata delle critiche alla filosofia del processo e dell'abbandono del soggetto, dedicando per intero un suo scritto, risalente al 1976, alla distruzione di tali ipotesi.

«Attenendosi all'articolo *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, ultima formulazione sviluppata del concetto di ideologia [...] Althusser sviluppa il progetto di produrre un concetto generale dell'ideologia e un'analisi del modo di funzionamento ideologico che siano esplicitamente indipendenti dal contenuto concreto, e dunque dalla natura di classe di questa ideologia. Questa essenza eterna dell'ideologia si basa su: a) l'opposizione radicale, trans-storica, della scienza all'ideologia; b) la tesi di una perennità della funzione ideologica "in una società senza classi quanto in una società di classe". Dal punto di vista della sua funzione, Althusser assegna all'ideologia in generale la funzione di mantenere gli individui al loro posto nei rapporti di produzione [...] abbozza un'analisi di quello che per lui è l'essenza del funzionamento ideologico, che si può riassumere in due proposizioni: – l'ideologia è la rappresentazione del rapporto immaginario degli individui con le pratiche sociali; – l'ideologia interPELLA gli individui come soggetti. [...] Questo progetto dipende chiaramente da una teoria strutturale delle istanze, non da una teoria dialettica delle contraddizioni. La teoria marxista sarebbe la teoria di un tutto sociale, [...] una concezione formalista e sociologista [...] che produrrebbe un'analisi trans-storica dei suoi oggetti senza doversi riferire ai contenuti di classe determinati delle istanze considerate. Questa non è affatto l'impresa dello stesso Marx: il Capitale non è per niente, benché contenga dei concetti generali, una teoria generale dei modi di produzione [...] Quale che sia il livello di generalità, l'obiettivo e il contenuto sono sempre fissati nella situazione concreta. La teoria marxista si sviluppa sempre in riferimento alla prospettiva di un intervento pratico su queste situazioni, ed è soltanto da

---

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 124-125.

questo punto di vista che essa si sviluppa come corpus teorico. Non si troveranno in Marx forme o istanze che possano essere separate dal loro contenuto di classe. Non ci si stupirà dunque che il progetto formalista di Althusser non sia né materialista, né dialettico»<sup>26</sup>.

Né materialista né dialettico. Perso nella ricerca di una scienza trans-storica, di una teoria generale, di una dottrina pura dell'avvenimento politico. Althusser rifiuta che il perno di questa teoria generale possa essere il soggetto, esclude che a coagulare in sé l'intera forza del processo sia il lavoro. Seppur mantenendola come proprio orizzonte pratico, vuol abbandonare l'idea che l'attualità storica determini la situazione in modo univoco, e, infine, si impegna ad estinguere quella tradizione che, troppo semplicemente, identifica la categoria della contraddizione, la polarità della lotta di classe, e la logica del cambiamento, ovvero l'azione rivoluzionaria. Il cortocircuito della scienza althusseriana, di cui essa deve renderci conto, emerge con questa domanda: in che modo può esserci una scienza trans-storica e generale non suturata dalla situazione storica, eppure materialista e marxista?

«Se la teoria althusseriana dell'ideologia giunge a questo suicidio teorico, è proprio in funzione dell'interdetto che le impedisce di pensare i discorsi ideologici come discorsi di lotta di classe e le permette soltanto di riferirli alla loro funzione sociale»<sup>27</sup>.

*Sull'ideologia* prende radicalmente sul serio la funzione formalizzata del processo ideologico, ma anche quella del suo contenuto storico. Considerando la questione del reinserimento della contraddizione ma tenendo conto dell'importanza che ha, per la riuscita di una critica e per la sua fondatezza storica, che questa abbia un corpo a partire dal quale essere mossa, Badiou non intende inserire nel discorso un "confitto fra ideologie" dandolo per presupposto. Prende invece materialisticamente e pragmaticamente sul serio la realtà concreta dell'ideologia dominante e, quindi, il processo coatto di soggettivazione della singolarità che questa

---

<sup>26</sup> BADIOU 2022, pp. 109-110.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 39-40.

determina. In termini marxisti-leninisti, egli fa valere il primato della *prassi* sulla teoria, anche e soprattutto nell'analisi teorica.

«...la filosofia marxista, il materialismo dialettico, avrebbe due caratteristiche peculiari. La prima è la sua natura di classe: essa afferma apertamente che il materialismo dialettico è al servizio del proletariato. L'altra è la sua natura pratica: essa sottolinea che la teoria dipende dalla pratica, che la teoria si basa sulla pratica e, a sua volta, serve la pratica. [...] Si può [noi diremmo che *si deve*] obiettare che anche l'ideologia borghese si fonda sulla pratica [...] e serve a perpetuarla. [...] L'ideologia (politica) borghese, anche quella liberale, è il più delle volte trasparente. È nella maniera più esplicita che essa difende la proprietà, la libera impresa e il parlamentarismo contro il "collettivismo totalitario" e la "dittatura di un partito". Si può sostenere anche solo per un secondo che le classi sfruttatrici ignorino nella filosofia gli interessi di classe loro propri? [...] Jacques Rancière non ha torto nel ricordare [...] che la borghesia [...] annuncia nella maniera più cruda ciò che pensa»<sup>28</sup>.

La particolarità del marxismo, per quanto ci riguarda, è isomorfa alla particolarità della critica badiousiana al tentativo di Althusser, anche encomiabile da un punto di vista materialista, di provare a rendere conto delle immagini attraverso le quali viene pacificata la soggettività specifica dei dominati. Il problema althusseriano è di aver lasciato che la propria scientificità pragmatica si trasformasse in un canone, offrendo dell'ideologia solamente la forma dell'apparato, senza metterne in prospettiva la concretezza storica e le condizioni di rottura. È, in fondo, la commistione di quest'ultime tutte in un processo reale ciò di cui si parla quando si tratta di contraddizione. La proposta del termine "sovradeterminazione", avanzato da Althusser in sostituzione dei retaggi hegeliani, troppo univoci e singolarizzanti, troppo legati al paradigma umanista e teleologico della genesi, sposta eccessivamente il *focus* dell'analisi materialistica verso un'ontologia formalizzata, perdendo non solo la funzione prismatica del soggetto, ma anche quella della classe quale *soggetto della storia*, astraendo eccessivamente in una scienza delle condizioni gli elementi concreti di individuazione di un corpo rivoluzionario. Non basta la coerenza, la completezza e la scientificità formalizzata a produrre una rottura

---

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 100-101.

(in questo senso, il passaggio del tardo Althusser ad un pensiero dell'evento contingente parrebbe proprio una ratifica di queste criticità).

«la singolarità della filosofia marxista non sta né nel suo rapporto conscio alla lotta delle classi, né nel suo legame alla pratica sociale, e più particolarmente alla lotta politica [...] Ancora meno essa rappresenta un “reale” che si oppone all’“immaginario” delle filosofie anteriori»<sup>29</sup>.

Prendere sul serio “la pragmatica ideologica” significa svincolarsi dalle definizioni formali mediante cui vengono determinati i soggetti, abbandonare ogni principio di soggettivazione *secunda facie*, per ridefinire positivamente il processo di produzione di un soggetto e tornare alla formalizzazione, questa sì solo in un secondo tempo. Si tratta proprio di quella finestra adibita alla teoria, in cui essa è *finalmente* dotata di un contenuto storicamente determinato. Solo così è possibile un'apologia degli orari di lavoro della Nottola di Minerva.

## 5. Conclusioni

L'istanziarsi di un soggetto non avviene attraverso una pratica qualsiasi di determinazione “singolare” in opposizione all'interpellazione, e nemmeno attraverso un'azione spontanea e localizzata che pretende un'emancipazione. Avviene attraverso la mediazione dell'immediatezza astratta, rappresentata dall'interpellazione, e mediante il *lavoro* del processo di soggettivazione.

Cosa significa *mediare l'interpellazione*?

Significa non lasciare che essa si assolutizzi, non abbandonarsi all'idea che si costruisca passivamente “la società illimitata”. Significa cioè elaborare attivamente (che non significa *consciamente*, in senso illuministico o idealistico) le relazioni sociali attraverso la prassi dell'organizzazione collettiva<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>30</sup> Contrapponiamo “collettiva” a “sociale” per il significato che ne abbiamo dato con Milner rispetto alla società contemporanea.

«La verità è che tutto uno strato di glosse sull'ideologia come “rappresentazione immaginaria”, tutto un discorso mirante a legare il marxismo alla teoria dell'inconscio per mezzo della fantasmatica ideologica, o della teoria del soggetto, ha finito per offuscare a lungo la questione. [...] Non è il fatto di dispiacere il proprio essere di classe e la particolarità storica del suo contenuto [la “teoria del proletariato”] che singolarizza la filosofia marxista. È il fatto di proporsi esplicitamente il “servizio rivoluzionario” del proletariato organizzato come classe [...] essenza distintiva di questa filosofia non è di essere una filosofia di classe: qualsiasi filosofia lo è. Il materialismo dialettico è, nella storia, non la prima filosofia “di classe”, e ancora meno la prima filosofia che “viene dalla pratica”; è la prima filosofia organizzata, la prima filosofia d'organizzazione. Di qui il fatto che il materialismo dialettico non si oppone affatto alla filosofia borghese come ciò che è “conscio” dei propri interessi di classe di fronte a ciò che ne è “inconscio”. [...] Ecco dove conduce la forclusione dell'essenziale: e cioè che il proletariato è precisamente la prima classe sfruttata a costituirsi nella storia come soggetto [...] È anche la prima a produrre una filosofia che, perché è una filosofia di partito, perché è al servizio dell'organizzazione della rivoluzione proletaria, può praticare “apertamente” [...] le tre caratteristiche di ogni filosofia e di ogni ideologia: le sue origini pratiche, il suo contenuto di classe e la sua finalità politica. [...] La filosofia, allora, non è più l'opinione (di classe) di un individuo, ma la dottrina collettiva di un movimento [...] Nessun passaggio, qui, dall'immaginario al reale; piuttosto, da un vassallaggio soggettivo a un servizio collettivo organizzato, immerso nella sua vocazione partigiana»<sup>31</sup>.

La rielaborazione badiouiana ha pagato per cinquant'anni il dazio della storia. A partire dalle ultime lezioni di *Teoria del soggetto* si arrovela e contrae, nel tentativo di non scomparire. Come risultato, finisce per tradurre la massima del “pragmatismo in prima istanza” in un volontarismo etico, carattere che negli anni Settanta era solo un tratto secondario delle posizioni badiouiane e che il tempo ha ridotto a quello che Jesi chiamerebbe “culto della morte del rivoltoso”. Ciò nonostante, in queste critiche troviamo un esempio virtuoso di cosa significhi girare la dialettica sulla testa, ovvero impostare il proprio pensiero a partire dalla concretezza del dato storico, di cui far emergere le figure, senza imporvi astrattamente delle formalizzazioni il cui obbiettivo, è rispondere a deviazioni riscontrate nella teoria, riducendo il pensiero ad una inerte nota a margine del processo storico. Ma l'immagine che Althusser propone,

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 108.

ormai negli anni Ottanta, del filosofo materialista «egli monta su un treno a caso [*de hasard*], quello che gli capita, e vi scopre le installazioni fattuali del vagone e da quali compagni è fattualmente circondato, quali sono le conversazioni e le idee dei suoi compagni di viaggio e quale linguaggio determinato dal loro contesto sociale essi parlano»<sup>32</sup>) va, come abbiamo accennato, forse nella stessa direzione, ma totalmente fuori tempo massimo.

### Riferimenti bibliografici

ALTHUSSER, LOUIS, 1967

*Per Marx*, Editori Riuniti, Roma.

Id., 2015

*Être marxiste en philosophie*, PUF, Parigi.

ALTHUSSER, LOUIS — BALIBAR, ÉTIENNE, 1970

*Leggere il capitale*, Feltrinelli, Milano.

BADIOU, ALAIN, 1982

*Théorie du sujet*, Seuil, Parigi.

Id. 2000

*Sul materialismo aleatorio*, Unicopli, Milano.

Id., 2022

*Teoria della contraddizione*, Mimesis, Milano.

BALIBAR, ÉTIENNE, 2003

“La filosofia e l’attualità: oltre l’evento? (Intervento all’ENS del 10 Giugno 2003)”, in R. Fulco — A. Moresco (a cura di), *Sull’evento*, Quodlibet, Macerata.

JESI, FURIO, 2000

*Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino.

LENIN, VLADIMIR ILIČ, 1933

*Quaderni filosofici*, in Id., 1969, *Opere complete*, 38, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1917

*Stato e rivoluzione*, in Id., 1967, *Opere complete*, 25, Editori Riuniti, Roma.

MARX, KARL, 1969

*Miseria della filosofia*, Editori Riuniti, Roma.

---

<sup>32</sup> ALTHUSSER 2000, pp. 141-142.

MILNER, JEAN-CLAUDE, 2010

*Traps of the all*, “S: Journal of the Jan van Eyck Circle for Lacanian Ideology Critique”, vol. 3, pp. 22-39.

MORFINO, VITTORIO, 2022

“Evento e struttura. Uno o due materialismi dell’aleatorio?”, in R. Fulco — A. Moresco (a cura di), *Sull’evento*, Quodlibet, Macerata.

RAIMONDI, FABIO, 2011

*Il custode del vuoto. Contingenza e ideologia nel materialismo radicale di Louis Althusser*, Ombre Corte, Verona.

RANCIÈRE, JACQUES, 1974

*Ideologia e politica in Althusser*, Feltrinelli, Milano.

SCHMIDT, ALFRED, 1972

*Storia e struttura. Problemi di una teoria marxista della storia*, De Donato, Bari

VANDER, FABIO, 2023

*Una «scienza nuova» della rivoluzione? Alain Badiou alle prese con la dialettica*, “Materialismo storico”, vol. XV, pp. 133-172.



# Interventi

## «From a Merely Political to a Social Democracy». Wolfgang Abendroth, Palmiro Togliatti and the Constitutional Anti-Fascism in Post-War Italy and West Germany

Phillip Becher

*This contribution offers a comparative reading of Italian communist leader Palmiro Togliatti's and German Marxist political scientist Wolfgang Abendroth's seminal texts on constitutional anti-fascism and their recommendations for societal transformation based on the post-war (West) German respective the Italian constitution as a means of safeguarding and deepening democracy. The contribution further seeks to illuminate how the currently resurgent doctrine of totalitarianism in the alleged name of "democracy" lends a liberal attire to a philo-fascist core.*

*Wolfgang Abendroth; Anti-Fascism; Basic Law; Lelio Basso; Constitution; Democracy; Historical Revisionism; Giorgia Meloni; Palmiro Togliatti; Totalitarianism; Transformation.*

### 1. *Constitutions as battlegrounds between forces of renewal and forces of conservatism*<sup>1</sup>

Striving for self-exculpation in the wake of the horrors of fascism, a large amount of post-war (West) German conservative political literature took a spin on the classical notion that modern mass democracy allegedly leads to totalitarianism. The origin of this notion pre-dates this phase of self-absolution and had found an early prominent proponent in political philosopher Jacob TALMON, whose work on *Totalitarian Democracy* (1919) traced totalitarianism back to the political and philosophical thought of Jean-Jacques Rousseau and back to the history of the French Revolution. Talmon found a worthy successor in conservative intellectuals such as Wilhelm Röpke, not a former Nazi, but an influential neo-liberal figurehead and architect of the West German social market economy (CIAMPINI 2018). Thus equipped, right-wing authors painted Nazism in this vein as the consequence of egalitarian democratism, rather

---

<sup>1</sup> The author owes his deepest thanks to Katrin Becker for the kindest support imaginable.

than a result of the authoritarian usurpation they themselves had helped to pursue. One prominent author in this tradition of thought was legal scholar Ernst Forsthoff. While the student of Nazi crown jurist Carl Schmitt had enthusiastically praised the fascist “total state” in 1933, FORSTHOFF (1954) identified a new totalitarianism – this time as a threat – after World War II. According to his take, the new danger was to be found in the welfare state the German *Grundgesetz* or Basic Law prescribes for the constitutional order of the Federal Republic. This is not merely of historical interest: The model of a “state of order” (*Ordnungsstaat*), important for policy orientations within Germany’s contemporaneous right-wing populist party AfD, relies heavily on Forsthoff’s critique of the democratic welfare state (KISOUDIS 2017, pp. 61-76).

A legal scholar with a different point of view, also influential in constitutional matters after World War II, was Wolfgang Abendroth. He became Forsthoff’s main adversary in a controversial debate that developed in the 1950s on how to interpret the constitution in this regard. Having fought against the total state as a partisan in Nazi-occupied Greece *in praxi*, after the war the political scientist Abendroth *in theoria* advocated a democratic welfare state, which he envisioned as a barrier against the threat of a new fascist totalitarianism. He argued for a democracy which, in a Rousseauian vein, should entail a tendency toward an «identity of the ruled and the rulers» (ABENDROTH 1954, p. 38).<sup>2</sup> According to ABENDROTH (1967a, pp. 109-110), the Weimar Republic had perished in the early 1930s because its democracy had failed to expand from a formal democracy to a democracy in qualitative terms, that is «from a merely political to a social democracy» (ABENDROTH 1954, p. 36), with the latter including concepts such as industrial democracy (ABENDROTH 1964). In other (still ABENDROTH’S) words: «Germany owes the 1933 victory of the most inhumane form of the totalitarian state that ever existed to the inner contradictions within the liberal-capitalist economic order shot through with monopolies» (1954, pp. 37-38). Accordingly, Abendroth was a fierce critic of every measure that led the social reality in the Federal Republic further away from the obligation defined in its constitution. ABENDROTH (1967d, p. 13) was especially critical of the

---

<sup>2</sup> All non-English sources are translated by the author, except where stated otherwise.

“Emergency Acts”, worked out with the aid of former Nazi officials, that sought to prepare what the «Bonn “establishment”» (*ibid.*, p. 19) called a “case of emergency”. It was these intellectual architects of this state of emergency who, in the 1960s, added a new sentence to the Basic Law in Article 20 (4). This sentence calls for the fight against *anyone* aiming to damage or eliminate the fundamental democratic and liberal order.<sup>3</sup> Its wording supersedes the traditional republican right of the people to resist unlawful reign.<sup>4</sup> It could be used against the West German left that was already under the sword of Damocles, with the banning of the Communist Party (KPD) in 1956 as an ostensibly anti-totalitarian measure, likewise criticized by ABENDROTH (1967b).

An interpretation of the history of the decline and destruction of liberal democracy and the advent of fascism similar to Abendroth’s was put forward for the Italian case by another legal scholar: Palmiro TOGLIATTI (1976). As successor to Antonio Gramsci in the leadership of the most important political force of resistance against the Mussolini regime and the German occupation, the Communist Party (PCI), he was involved not only in interpreting but also in drafting Italian’s post-war constitution, the *costituzione*, in the years from 1946 to 1948. In doing so, Togliatti was able to insert into the constitutional framework a programmatic orientation for a societal remodelling of Italy that could mark a fundamental break with the old order, defining this aspect as the constitution’s «uniqueness» (cited in AGOSTI 2008, p. 187). Though not directly inspired by *Ercoli* – as Togliatti was also known in communist circles –, ABENDROTH (1979b) was ready to acknowledge Togliatti’s important contribution to socialist and democratic theory and to the practice of state and law in the shape of the republican constitution in Italy and its measures to uproot the societal causes of fascism. Conversely, *L’Unità*, Togliatti’s party’s newspaper, identified Abendroth as one of the main

---

<sup>3</sup> Article 20 (4) reads: «All Germans shall have the right to resist any person seeking to abolish this constitutional order if no other remedy is available». The translations of the German constitution quoted here follow the version provided by the FEDERAL MINISTRY OF JUSTICE (2020).

<sup>4</sup> As Friedrich ENGELS (2004, p. 457) put it: No «party in any country [would] go so far as to forfeit the right to resist illegality» from the rulers’ side.

people of the «true movement of the left» in the Cold War Federal Republic (cfr. BOFFA 1962).

Keeping in mind that the history of a constitution is always the history of its lack of implementation (SCHMINCK 1973, p. 21), a parallel reading of Togliatti's and Abendroth's seminal texts on constitutional anti-fascism and their recommendations for societal transformation on the basis of the German respective Italian constitution is helpful for inspiring contemporary discussions among democratic forces in both countries (and potentially beyond) in the face of the hegemony of an “anti-totalitarian” politics of history sanctioned by the European Parliament. Construing constitutions as battlegrounds between the forces of renewal and progress and the forces of conservatism and reaction (TOGLIATTI 1956b, p. 192), this paper offers a critical textual analysis with a consideration of societal history (LOSURDO 2016, p. 5). It further seeks to illuminate how the doctrine of totalitarianism (cfr. LOSURDO 2004) lends a liberal attire to a philo-fascist core, offering a narrative in which – against all historical evidence – the sole specimen of the totalitarian genus, in the end, is socialism (OPITZ 1974, p. 547).

## 2. *Wolfgang Abendroth and the anti-fascist, social imperatives of the (West) German Basic Law*

Wolfgang Abendroth (1906-1985 – see PETER 2019 for biographical details) wrote extensively on constitutional questions. A lawyer by profession, Abendroth had joined the German labour movement in the late 1920s and was active within communist groups. Abendroth completed his PhD thesis in international law in the mid-1930s, only to find his manuscript immediately confiscated by the Nazi secret police. He fought Nazism at many European fronts, from resisting the regime within the *Reich* to joining the Greek People's Liberation Army as a partisan in 1944 in order to combat German and Italian occupation. After World War II, his academic career initially began in East Germany, where he worked at the universities of Halle, Leipzig and Jena. However, Abendroth, like other Marxist intellectuals such as Ernst Bloch, Werner Hofmann, Leo Kofler and Hans Mayer, left the Soviet occupation zone during the late-

Stalinist period of the late 1940s and early 1950s, heading West. He eventually settled at the University of Marburg, where he proved influential on the emerging political science of the Federal Republic. A card-carrying social-democrat between 1946 and 1961, he acted within the ranks of the party against its turn to the right and its abandonment of Marxism and socialist goals. In addition to his main monograph on the political problems of the (West) German Basic Law, first published in 1966 and updated several times (ABENDROTH 1976), and his aforementioned debate with Forsthoff (ABENDROTH 1967a), Abendroth intervened in debates on constitutional changes, especially with regard to the above-mentioned Emergency Acts (ABENDROTH, DIETRICH 1969) and other re-significations and reformulations of the spirit and letter of the constitution. In order to thwart such changes, he called for a broad unity front to defend the Basic Law (ABENDROTH 1978).

Abendroth's student Reinhard OPITZ (1999a, p. 341) designated four main influences on the genesis of the Basic Law from the setup of the Parliamentary Council drafting the constitution in 1948 until its adoption in 1949: 1.) the US-American, British and French occupation authorities; 2.) the dominant social-liberal political tradition of the Weimar Republic; 3.) the motive of anti-fascism; and 4.) the political left with its socialist aspirations. This was true even though the Parliamentary Council was not instated by a popular vote but rather set up by a decree of the Western Allies. Its 65 members were selected by the parliaments of the West German *Länder* (federal states), the latter in turn later forming the Federal Republic. The Parliamentary Council was dominated by bourgeois parties and only two communists managed to be included in the body. Opitz further identified the forces who from the onset worked to undermine the Basic Law – and he found these forces not among allegedly “extremist” or “totalitarian” forces of the left. According to OPITZ (*ibid.*, p. 349), these forces even managed to sabotage the Basic Law long before its adoption, with German industrialists starting this undertaking

«almost a whole year before the promulgation of the Basic Law, namely on 20<sup>th</sup> June 1948. This consisted in the coup, arranged only with the Americans, of having Ludwig Erhard announce the free economy and de facto the [...] model of the social market economy with the currency reform, to the utter amazement of the English and the French. One year before the enactment of the Basic Law,

its long-term counterpoint had already been set. Soon afterwards, the ordo-liberals openly [...] demanded that the economic order, introduced in 1948 without any parliamentary legitimation and not even by decree of the occupation authorities [...], should have become part of the constitution immediately and that the Basic Law should have been adapted to it. Under the political conditions of the time, however, this did not happen».

Thus, the permanent contradiction between the social reality of what would become the Federal Republic and the spirit and letter of what would become the Basic Law was brought to life. But what would make the economic rulers of the recently defeated Germany and their political advocates “see red” with regard to the constitution?<sup>5</sup> Abendroth’s writings offer conclusive answers. Out of Abendroth’s numerous works on the topic, the focus here will be on two of his contributions published in a decidedly political context of special interest: In 1974, a group of former resistance fighters against Nazism<sup>6</sup> staged a public colloquium in Bonn, the capital of the Federal Republic at the time, in order to commemorate the 25<sup>th</sup> anniversary of the adoption of the Basic Law in West Germany. ABENDROTH (1974) contributed to this with a lucid and concise speech on the «anti-fascist and social imperative» of the constitution. He (1975) revisited this issue one year later at a congress of the Union of Persecutees of the Nazi Regime (VVN) in Offenbach that, 30 years after the liberation, sought to formulate a contemporary anti-fascist policy. Although the two texts were disseminated at the time by the Union in their *Antifaschistische Arbeitshefte* and the latter text has been re-

---

<sup>5</sup> It is worth noting that West Germany’s communists did not sign the Basic Law at the time of its adoption lamenting the lack of a «real guarantee of democratic basic rights and liberties in economic and societal life» and the fact that its adoption settled the country’s division, however promising to defend its nonetheless existing democratic and social provisions even against the original signatories of the *Grundgesetz* (REIMANN 1968, p. 7).

<sup>6</sup> This group included *inter alia* the former social-democratic member of the German federal parliament (*Bundestag*) Arno Behrisch, the famous metalworker trade union leader Willi Bleicher, prominent publicist and critic of the West German economic and political rulers Bernt Engelmann, catholic priest and religious socialist Joseph Rossaint, communist philosopher Josef Schleiﬀstein and Abendroth himself.

published in excerpts recently (ABENDROTH 2019), their potential impulses with regard to constitutional anti-fascism are severely overlooked today and thus are to be saved from oblivion.

While ABENDROTH (1974, p. 16) lamented that the adoption of the Basic Law in 1949 meant the provisional end of Germany's state unity, he (*ibid.*, p. 17) nevertheless attributed to the Basic Law a positive normative achievement, namely the catalogue of legal and political rights enshrined therein. Even if historical developments widened the gap between the social reality of the Federal Republic and the words of its constitution, the formal legal validity of the catalogue of fundamental rights proved particularly significant for possible political mobilisation in his view. From an anti-fascist perspective, ABENDROTH (*ibid.*, p. 18) considered the permanent fundamental decision against fascism and militarism in Article 139, in combination with the eternal validity of Article 1 and the original version of Article 20 to be of special significance: Article 1 defines the inviolability of human dignity<sup>7</sup> and Article 20 defines the Federal Republic as a social and democratic constitutional state.<sup>8</sup> The aforementioned eternal validity was secured by Article 79 (3).<sup>9</sup>

For ABENDROTH (1975, p. 39), Article 139 remained valid without any ifs and buts - despite objections against its validity coming mostly

---

<sup>7</sup> Article 1 reads: «(1) Human dignity shall be inviolable. To respect and protect it shall be the duty of all state authority. (2) The German people therefore acknowledge inviolable and inalienable human rights as the basis of every community, of peace and of justice in the world. (3) The following basic rights shall bind the legislature, the executive and the judiciary as directly applicable law».

<sup>8</sup> The original version of Article 20 reads: «(1) The Federal Republic of Germany is a democratic and social federal state. (2) All state authority is derived from the people. It shall be exercised by the people through elections and other votes and through specific legislative, executive and judicial bodies. (3) The legislature shall be bound by the constitutional order, the executive and the judiciary by law and justice».

<sup>9</sup> Article 79 (3) reads: «Amendments to this Basic Law affecting the division of the Federation into Länder, their participation in principle in the legislative process, or the principles laid down in Articles 1 and 20 shall be inadmissible».

from the political right (*ibid.*, p. 49).<sup>10</sup> Its fundamental character is directed not only against the historical regime as it was in power in Germany between 1933 and 1945 and against the faded organisations that supported it. Abendroth regarded Article 139 as directed against every possible concrete form in which fascism might reappear. By adopting the Allies' edicts for the liberation of Germany from Nazism and militarism, the article transformed victors' justice, as a juridical expression of the ideas guiding the Anti-Hitler coalition, into German law (*ibid.*, p. 40). These ideas included the arrest of the political and economic leaders of the Nazi regime as well as the banning of Nazi organisations and institutions and called for the repeal of restrictions on freedom of thought (*ibid.*, p. 41). The realisation of these ideas was interrupted with the beginning of the Cold War and by the reintegration of former Nazi officials into the state apparatuses of the Federal Republic, as well as by the doctrine of totalitarianism (*ibid.*, p. 42). Article 139 is antithetical to this doctrine, which equates fascist and anti-fascist forces (*ibid.*, p. 50). Viewing the article as a superior norm in contradiction to the reality of the polity formally based on the Basic Law (*ibid.*, p. 45), ABENDROTH (*ibid.*, p. 43) interpreted the article as an important call to anti-fascist and democratic forces to defend the Basic Law. This should also apply to and include political groups such as the communists who at the time of the adoption of the constitution had harboured even more far-reaching ideas than those ultimately fixed in the Basic Law (*ibid.*, p. 46). Finally, any call to revise the Basic Law, under power relations less favourable to the forces of renewal and progress, would foster an intensification of authoritarian tendencies (*ibid.*, p. 44).

Furthermore, ABENDROTH (1974, p. 18) emphasised that the Basic Law potentially legitimised a fundamentally different setup of the economic order and societal formation, thus potentially opening the path, when taken by a popular majority, to a peaceful social transformation toward a post-capitalist society (*ibid.*, p. 21). And according to Abendroth (*ibid.*, p. 18), it was only in this transformation that the world of norms laid down in the Basic Law would be fulfilled and secured.

---

<sup>10</sup> Article 139 reads: «The legal provisions enacted for the “Liberation of the German People from National Socialism and Militarism” shall not be affected by the provisions of this Basic Law».

Thus, Abendroth emphasised the possibility of socialising the means of production according to Article 15.<sup>11</sup> He cited the definition of the social function of property that sets a limit to the power of disposal over private property in Article 14 (*ibid.*, p. 19).<sup>12</sup> This, too, is a historical lesson since the fascists' ascent to power had been flanked by influential sections of the economic rulers. Thus, the Basic Law contains an irrevocable minimum of social and democratic requirements that are worth defending and demand their realisation.

In the mid-1960s Wolfgang ABENDROTH (1966, p. 373) referred to Western European communists who had stated their conviction «that over-all planning within the framework of a parliamentary democratic constitution» could be a useful means for «constitutional governments to safeguard themselves against overthrow by authoritarian or fascistic dictatorship». With this, he not only pinned down the connection between constitutional consequences from historical lessons and the struggle against new perils to democracy. When formulating these words, he probably also had recently deceased Italian politician Palmiro Togliatti in mind as an example for this type of democratic communism.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Article 15 reads: «Land, natural resources and means of production may, for the purpose of nationalisation, be transferred to public ownership or other forms of public enterprise by a law that determines the nature and extent of compensation».

<sup>12</sup> Article 14 reads: «(1) Property and the right of inheritance shall be guaranteed. Their content and limits shall be defined by the laws. (2) Property entails obligations. Its use shall also serve the public good. (3) Expropriation shall only be permissible for the public good. It may only be ordered by or pursuant to a law that determines the nature and extent of compensation. Such compensation shall be determined by establishing an equitable balance between the public interest and the interests of those affected. In case of dispute concerning the amount of compensation, recourse may be had to the ordinary courts».

<sup>13</sup> His student Frank DEPPE (2006, p. 126) asserts that Abendroth had, amongst other aspects, the discussions in the process of drafting the Italian constitution in mind when conceptualising his own view on constitutional questions.

### 3. Palmiro Togliatti and societal transformations in line with the Italian Constitution

It is not surprising that ABENDROTH (1967c, p. 449) recommended Italian Marxist impulses to a West German left in need for inspiration theory-wise. Not only was post-war Italy site of impressive class struggles and home to the largest communist movement in the capitalist Western part of the global North. The forces of the left (combining communists and socialists alike and including Christian leftists as well), had emerged stronger than ever after the anti-fascist resistance and after they had reached their main goal of liberation in the spring of 1945. Moreover, they were able to leave their recognisable mark on the country's republican constitution. While Camilla Ravera guided the PCI during the years of fascism in the underground on the Italian peninsula, leading the communists in exile since Gramsci's incarceration in the mid-1920s was Palmiro Togliatti (1893-1964 – see AGOSTI 2008 for biographical details). Active within the Italian labour movement since the 1910s, Togliatti and Gramsci met each other at the University of Turin, where Togliatti pursued studies in law, while Gramsci studied philology. The two friends were inspired by the Russian Revolution of 1917 and played an important role in the formation of the PCI. After a long exile with stays in Moscow and republican Spain, Togliatti returned to Italy in 1944 on the eve of liberation and was instrumental in forging the political unity of the forces fighting Mussolini and Hitler within the National Liberation Committee.

It is important to note that unlike Abendroth, Togliatti was not merely an “interpreter” of the constitution but was personally involved in writing it, since he was a member of the constituent assembly, elected by popular vote, and served as minister of justice in the anti-fascist unity government that ruled Italy until communists and socialists were ousted from it under US-American pressure in 1947. However, «Togliatti's party had made an enduring imprint on the Republic, long outlasting its own direct involvement in government» (BRODER 2021, p. 218). While it is true that «[t]he greatest victory won by the working class and the people [...] is the present Constitution of the Republic» (TOGLIATTI 1956b, p. 189), «solemnly express[ing] the principles affirmed by the people in the Resistance and in the War of Liberation» (*ibid.*, p. 190), this is not to say

that the Italian constitution is solely the work of Marxists, which would belittle the contributions of Christian Democrats or Liberals. In TOGLIATTI'S (2022) view, the constitution also displays «many gaps and weak spots», resulting from the work of «conservative forces manag[ing] to introduce into the Constitution a number of points that retard progress towards fundamental changes». Nonetheless, when in 2009 then-prime minister Silvio Berlusconi, at the time head of the alliance of right-wing parties, called the constitution a «communist» and a «pro-Soviet document» (cited in THOMASSEN, FORLENZA 2016, p. 234), he revealed more about his own reactionary position than about the character of the constitution (cfr. CANFORA 2006, pp. 174-184) he tried to revile. While both documents, «thanks to agreement between parties of the left and Catholic parties», featured «[s]trong elements of social democracy» (*ibid.*, p. 176), the Italian constitution nevertheless reached further than the Basic Law.<sup>14</sup>

Long before the Italian constitution was adopted and while the war was still raging, Togliatti – explaining his party's policy in 1944 – projected a constituent assembly for a not-too-distant future. Speaking in the already liberated Naples, TOGLIATTI (1979a, pp. 58-59) not only outlined the course his party would pursue in the next decades but also designed the road of constitutional anti-fascism for his country:

«The aim that we are going to put forward to the Italian people will be that of creating, once the war is over, a democratic and progressive regime in Italy, and we shall call upon the workers, the peasants, the intellectuals, the younger generations to fight for this objective. We want Italy to be reconstructed, and reconstructed fast, in the interest of the people. [...] When, tomorrow, a national Constituent Assembly is convoked, we shall propose to the people that Italy should be made a democratic republic, with a Constitution that guarantees every Italian the whole range of freedoms: freedom of thought and speech; freedom of the press, the liberty to meet and associate freely; freedom of religion and worship; and the freedom for small and medium-sized concerns to develop without being crushed [...] by big monopoly capitalism. This means that we are by no

---

<sup>14</sup> ABENDROTH (1974, p. 16) points out that in West Germany many constitutions of the *Länder*, that is the federated states which together form the Federal Republic, were promulgated years before the Basic Law and in spirit and letter remain much bolder as regards socialisation, workers' co-determination and the possibility of a democratised economic order.

means proposing a regime based on the existence or the domination of one sole party. In a democratic Italy, and progressive Italy, there must and will be different parties that correspond to the currents reflecting different interests and ideas that exist among the population of Italy; we shall propose, however, that these parties, or at least those among them that are based on the people and have a democratic and national programme, should maintain their unity to confront any attempt at the rebirth of fascism. We do not want to outlaw from the nation either the democrats or the liberals, but the fascists. The democratic and progressive regime that we are proposing, and in whose construction we want to and shall collaborate in all forms, will have to be a strong regime which will defend itself with all weapons at its disposal against any attempt at the rebirth of fascism and reaction, against any attempt to suppress popular liberties and tread them underfoot. This new democracy will have to put any and every residue of fascism beyond the law, and will further have to take measures to eradicate the roots from which fascism sprang in the past, and from which it could be reborn in the future. For this reason, we shall propose that, after the war, the Constituent Assembly of Italy should decide upon a far-reaching agrarian reform, which will create a new situation in the countryside in favour of the small and medium peasant, destroying any relics of feudalism, giving the land and the means to cultivate it to the peasants who are today deprived of them, and which will not let the big landowner and the speculator oppress the agricultural workers and the rural strata, using their economic position to dominate political life and drive the country along a reactionary path. The [...] groups, who are responsible for the installation of the fascist regime in Italy and who are the direct authors of today's national catastrophe, will have to be hit hard and put in a position where they can do no harm».

And indeed, underscoring the success of this orientation, apart from the fundamental rights in Part I – Title I of the constitution, defining civil relations, we find corresponding constitutional commandments especially in Part I – Title III under the heading *Economic Rights and Duties*: Article 43 opens the way to socialisations.<sup>15</sup> In Article 41, a potentially

---

<sup>15</sup> Article 43 reads: «For the purposes of the common good, the law may establish that an enterprise or a category thereof be, through a pre-emptive decision or compulsory purchase authority with provision of compensation, reserved to the Government, a public agency, a workers' or users' association, provided that such enterprise operates in the field of essential public services, energy sources or monopolies and are of general public interest». The translations of the Italian

anti-monopolist economy and the possibilities of democratic planning are outlined.<sup>16</sup> If implemented, this would have certainly meant the end of the reign of those in charge of the economic commando heights, who had pledged allegiance to Mussolini during the two decades of fascist rule. While this, in its explicit wording certainly extends the range of ideas captured in the German constitution, we find a definition of the social function of property that is very similar to the one of the Basic Law in Article 42 of the Italian constitution.<sup>17</sup> Furthermore, taking a lesson from the fact that big landowners and agrarian capitalists had armed fascist squads in the early 1920s, the constitution aims at a profound land reform in article 44.<sup>18</sup> Workers' co-determination in enterprises is recognised in Article 46.<sup>19</sup> In Article 45, the constitution promotes

---

constitution quoted here follow the version provided by the SENATO DELLA REPUBBLICA (2007).

<sup>16</sup> Article 41 reads: «Private economic enterprise is free. It may not be carried out against the common good or in such a manner that could damage safety, liberty and human dignity. The law shall provide for appropriate programmes and controls so that public and private-sector economic activity may be oriented and co-ordinated for social purposes».

<sup>17</sup> Article 42 reads: «Property is public or private. Economic assets may belong to the State, to public bodies or to private persons. Private property is recognised and guaranteed by the law, which prescribes the ways it is acquired, enjoyed and its limitations so as to ensure its social function and make it accessible to all. In the cases provided for by the law and with provisions for compensation, private property may be expropriated for reasons of general interest. The law establishes the regulations and limits of legitimate and testamentary inheritance and the rights of the State in matters of inheritance».

<sup>18</sup> Article 44 reads: «For the purpose of ensuring the rational use of land and equitable social relationships, the law imposes obligations and constraints on private ownership of land; it sets limitations to the size of property according to the region and the agricultural area; encourages and imposes land reclamation, the conversion of latifundia and the reorganisation of farm units; and assists small and medium-sized properties. The law makes provisions for mountain areas».

<sup>19</sup> Article 46 reads: «For the economic and social betterment of workers and in harmony with the needs of production, the Republic recognises the rights of workers to collaborate in the management of enterprises, in the ways and within the limits established by law».

cooperatives.<sup>20</sup> Article 3 echoes Franklin Delano Roosevelt's political thought with regard to the expansion of the liberal motif in order to achieve freedom from fear and freedom from want (SON 2020, pp. 133-134).<sup>21</sup> It calls for the removal of «obstacles of an economic or social nature which constrain the freedom and equality of citizens». A «richer vision of freedom» (LOSURDO 1994, p. 173) is what is aimed for.<sup>22</sup>

It was articles such as these to which TOGLIATTI (1977, p. 285) could refer to when he, long after the adoption of the constitution and as head of the largest opposition party in republican Italy, spoke of the success «in inserting into the Italian constitution the principle of carrying through profound social reforms: the guarantee of the right to work, agrarian reform, the nationalisation of the most important capitalist monopolies, etc.». According to TOGLIATTI (1956a, p. 32), speaking in the mid-1950s, the constitution bore the (yet to be realised) possibility of «a democracy of a new kind, different not only from what existed in Italy before Fascism, but different also from the capitalist democracies of a traditional type».

In hindsight, TOGLIATTI (1961a, p. 32) contextualised the constitution and its fate in the immediate post-war situation within Italian history since unification in the 1860s, calling it «an example, worthy of a political science essay, of how democratic principles are not implemented»:

---

<sup>20</sup> Article 45 reads: «The Republic recognises the social function of co-operation of a mutually supportive, non-speculative nature. The law promotes and encourages cooperation through appropriate means and ensures its character and purposes through appropriate checks. The law safeguards and promotes the handicrafts».

<sup>21</sup> Article 3 reads: «All citizens have equal social dignity and are equal before the law, without distinction of sex, race, language, religion, political opinion, personal and social conditions. It is the duty of the Republic to remove those obstacles of an economic or social nature which constrain the freedom and equality of citizens, thereby impeding the full development of the human person and the effective participation of all workers in the political, economic and social organisation of the country».

<sup>22</sup> Viewed in this light, Togliatti's self-characterisation as «a rebel in search of freedom» put forward in a private letter to Nilde Iotti (cfr. CANFORA 1998, p. 53) gains its deeper meaning.

«[A]lmost a century after the achievement of national unity, a great democratic revolution has taken place in Italy [...]. This democratic revolution is the Resistance. It undermined fascism and swept away the last traces of it, it fought and won a hard war of liberation, it laid the foundations for a new State. In the programme and spirit of the Resistance, which is to a great extent reflected in the provisions of our Constitution, the traditional evils [of the former Italian State] were overcome [...] which even in its best periods had remained within the limits of a conservatism not always enlightened, of a very weak democracy, of parliamentarism as a form of government of an oligarchy of privileged people. This democratic revolution has been interrupted at the very moment when it had to set itself [...] the task of constructive work, [of] reform[ing] [...] the economic structures and [...] strengthening of a new political ruling class, closely linked with the working people's masses and with new strata of progressive intellectuals» (TOGLIATTI 1960a: 43).

This means that «[t]he democracy that exists today in our country is still limited [...], besides being continually undermined by the government itself» (TOGLIATTI 1956b, p. 192). Given that the «Constitution states that Italy rejects war as mean[s] to settle international differences»<sup>23</sup> (TOGLIATTI 1959, p. 66) – and that the anti-fascist imperatives of the *Grundgesetz* likewise relate to its peace pledge<sup>24</sup> (ABENDROTH 1975, p. 50) –, it needs to be recalled that «[f]oreign policy is closely linked to [domestic] policy» (TOGLIATTI 1959, p. 66). Striving for a truly democratic society necessitates enhancing democracy in international relations (cfr. LOSURDO 2015, p. 220) – on the other hand, limited or blocked democracies will be prone to hinder the implementation of said democratic principle on a world-wide scale.

Of special interest with regard to the dealing with the fascist past is the Italian constitution's appendix. It includes transitional and final

---

<sup>23</sup> Article 11 reads: «Italy rejects war as an instrument of aggression against the freedom of other peoples and as a means for the settlement of international disputes. Italy agrees, on conditions of equality with other States, to the limitations of sovereignty that may be necessary to a world order enduring peace and justice among the Nations. Italy promotes and encourages international organisations furthering such ends».

<sup>24</sup> Article 26 (1) reads: «Acts tending to and undertaken with intent to disturb the peaceful relations between nations, especially to prepare for a war of aggression, shall be unconstitutional. They shall be criminalised».

provisions, out of which Number XII outlaws the reorganisation of the fascist party.<sup>25</sup> In this light, after the successful prevention of the attempt to form a neo-fascist-supported Christian-democratic minority government on national level in summer 1960, TOGLIATTI (1960b, p. 14) could state that «the full implementation of the State system and reforms envisaged by the Constitution [...] means banning fascism from all spheres of political and civil life, from Parliament, local administrations, factories, schools and all official and officious propaganda channels». Despite the constitutional provisions, the climate of the Cold War made it possible for a neo-fascist party to be set up in Italy, establishing itself as a supposedly stable force and eventually even entering national government for the first time in the 1990s. This party, gathering intransigent fascists and seeking legitimacy as an assembly of professional anti-socialists, christened itself Italian Social Movement (MSI). Togliatti, however, rarely called the MSI by its self-selected name. Instead, he called it «the fascist party» (TOGLIATTI 1960c, p. 12), in clear reference to the aforementioned provision of the constitution and to the fact that in an Italy, where its constitution was effectively implemented, a party like the MSI would never have come to existence.<sup>26</sup> TOGLIATTI (2022) thought it «now well-nigh impossible to renew a fascist movement in the country along the lines of 1921-22» – however, bearing in mind that «unless the whole structure of the country is changed[,] the danger of fascism and reaction will remain ever present, and even imminent» (TOGLIATTI 1961b, pp. 81-82), it is important to acknowledge that «[r]eaction [...] is looking for other forms, is thinking of using the State apparatus in combination with terrorist and provocative groups to endanger our democratic gains and to hurl us backward» (TOGLIATTI 2022). Accordingly, TOGLIATTI (1962a, p. 19) was precise in naming the social problem that political democracies in antagonistic societies continue to face: «[O]ne must keep in mind that developed capitalism entails the existence of a strong and aggressive bourgeois class, such as that created at present by the expansion

---

<sup>25</sup> Provision Number XII reads: «It shall be forbidden to reorganise, under any form whatsoever, the dissolved Fascist party».

<sup>26</sup> While the MSI was actually founded before the adoption of the constitution, many other far-right (often more or less overtly neo-fascist) groups have established themselves after 1948 in spite of this provision.

of monopoly capital. This bourgeois class is not prepared to give up complacently any of the economic and political positions that it now holds», thus impeding the peaceful transformation not only Abendroth aimed for.

Connected to both Abendroth and Togliatti was Italian socialist and former resistance fighter Lelio Basso. Basso, famous for his involvement in the Russell Tribunal on US-American war crimes in Vietnam and a jurist like Abendroth and Togliatti, had also worked on the Italian constitution – and at times disagreed with Togliatti. However, BASSO (1964, p. 161) stated that the translation of contraposing “democrats” against “totalitarians” into the allegedly corresponding alternative of anti-communists vs. pro-communists is false. At the same time, he (1957, p. 25) stressed that Italy after the war was indeed threatened by the risk of «totalitarian evolution». But he did not find the root for this within the camp of the political left. Likening a possible outcome of such an evolution to the political system of Salazar’s Portugal, he identified the driving force behind this development in the fact that the «great concentration of economic power prompts those exercising it to seek a similar concentration of political power, to control and direct the whole of national life». The constitution, especially in the Togliattian interpretation, offers a tool kit against this menace.

#### *4. Conclusion and prospects*

One of the most important driving forces behind the important anti-totalitarian motion approved by the European Parliament in autumn 2019 was the parliamentary group of the European Conservatives and Reformists (ECR). Lauding itself, the group proclaimed that the other members of parliament had «unite[d] behind [their] condemnation of communist, Nazi and other totalitarian regimes» (EUROPEAN CONSERVATIVES AND REFORMISTS 2019). The ECR comprises politicians from a big-tent right and assembles exponents of political parties like the Polish formerly governing ultra-conservative party, neo-liberal Flemish separatists or the far-right Sweden Democrats. In the past, the right-wing populist Danish People’s Party as well as the pre-Brexit British Tories

were part of this group. While the group, with its think-tank New Direction founded under the patronage of Margret Thatcher and temporarily vice-presided over by Hans-Olaf Henkel – a former leader of the German Industrialists' Association, co-founder of the AfD and long-time critic of the *Grundgesetz* (ROß 1998, pp. 21-24) –, poses as conservative, it prominently features political parties with neo-fascist ties in its ranks, which sheds a different light on the anti-totalitarian equation of socialism and Nazism that has become canonical historiography of the European Union with support of the ECR. ABENDROTH (1975, p. 50) was certainly right when stating that anyone equating fascists and communists is «objectively an enemy of the Basic Law» – or of any democratic constitution, for that matter.

Two political parties belonging to the ECR in the European parliament have to be mentioned here in particular: the Spanish far-right Vox Party and the “post-fascist” Fratelli d'Italia, heading the camp of the political right which it forms together with the right-wing populist Lega and with Forza Italia. It seems to pose no contradiction for the ECR to ostensibly repudiate totalitarianism, thus equating Soviet-style socialism and Nazism on the one hand, while the Vox Party, on the other hand, fights every attempt to establish a democratic remembrance for the Francoist dictatorship. The Vox Party instigates nostalgia for the regime that ruled Spain until the mid-1970s, *inter alia* protesting against the exhumation of Franco's body from the monumental Valley of the Fallen (XIDIAS 2021, pp. 18-20). It is important to bear in mind that the establishment of the regime was inextricably linked to the Nazis' support for the nationalist side in the Spanish Civil War in the 1930s, while the Spanish Republic received, albeit limited and conditional, support by the Soviet Union and the international communist movement (HEMBERGER 2016). The Spanish member party of the ECR Group obviously has no interest in the alleged equidistance to “red” or “brown” totalitarianism. The self-proclaimed anti-totalitarian right is obviously able to differentiate between the opposing “totalitarianisms” it claims to unanimously abhor – and allows sympathy for its right-wing specimen. The allegedly Janus-faced (GREGOR 2000) totalitarianism in this view seems to display at least one friendly face. Compatible with the neo-liberal doctrine of totalitarianism

(OPITZ 1999b, pp. 553-554) is the option of a «fascism with a smile», that, however, is a «cosmetic façade» (GROSS 1980, p. 3).

This smiling face is personified by the ECR's leading figure. The ECR's official political party on the European level is headed by Giorgia Meloni. Meloni is also the chairperson of Fratelli d'Italia, founded in 2012 as political heir to the Alleanza Nazionale that was formed in the mid-1990s as an immediate successor to the neo-fascist party MSI. In spite of regular uproar levelled at philo-fascist remarks of Fratelli exponents, the party – now in charge of the government with Meloni as its prime minister – is still generally viewed «not as a fascist threat to the Italian party system» (GRIMM 2016, p. 131). While it is true that the Fratelli-led cabinet offers not a new edition of fascism but rather another iteration of bonapartist experiments in the shape of a quasi-Gaullist presidentialism or semi-presidential prime-ministerialism (MELONI 2023), it is equally true that Meloni and her allies provide historical revisionism we have been accustomed to by the far right for decades which now bears the stamp of official government policy (AZZARÀ 2022).

In this vein, MELONI (2018), before her ascent to power, hailed Giorgio Almirante, long-time MSI leader and former official of the last incarnation of Mussolini's regime in Salò, as a «great patriot» and as «father of the Italian right», deserving praise in the form of having streets and public places named after him all over the country. When Togliatti worked for a democratic rebirth of Italy during World War II, Almirante served fascist totalitarianism and *inter alia* signed an order which legitimised summary executions of captured partisans by fascist troops (ROSENBAUM 1975, p. 31). Until the end of his life Almirante knew very well which side he had chosen in history and what this amounted to with regard to the Italian constitution. Calling for the need to establish a «new republic», ALMIRANTE (2017), shortly before his death in the late 1980s, stressed that «Fascism must be handed over by the elderly faithful as a message of the future to the brave and clean young people». He found that fascist history from his point of view looked good in comparison with the Italian constitution whose content he (correctly) attributed to the heritage of the National Liberation Committee. Shortly after Almirante's remarks, Meloni herself would join this group of «brave and clean young people», entering the MSI youth section in the early 1990s. Consequently,

Almirante defined his movement as a «global alternative to the system» and as a «historical and moral antithesis» to the «heirs of the National Liberation Committee». In materials for political training he authored as early as the 1960s, Almirante (MOVIMENTO SOCIALE ITALIANO s.d.: 14) asserted «that the rule of law does not exist; and that the democratic constitution is merely the cloak thrown over the shoulders of a party-dominated Italy».

When Almirante's companion and former MSI leader Pino Rauti passed away in 2012, Giorgia Meloni's obituary was unequivocal. She spoke of Rauti, who in his youth had volunteered for Mussolini's last military bid in the Republic of Salò, as an «absolute point of reference for the Italian right». She expressed her condolences and her «closeness to the Rauti family» and asserted that Rauti had shown that politics is the «heritage of ideas open to dialectical and intellectual confrontation» (MELONI 2012). Indeed, in his lifetime, Rauti was ready for «confrontation», having been involved in the founding of the Ordine Nuovo group, an organisation which proved instrumental for the emergence of right-wing terrorism from the 1960s onwards (FERRARESI 1996, pp. 52-63). While Meloni claims the programmatic keyword “sovereignty” for her party (MELONI 2019), her reference point Rauti stated that «democracy is a disease of the soul» and that he neither «believe[d] in elections» nor thought «that Parliament represents the nation». Paying tribute to the founding myth of Rome as well as to an activist and violent approach, he demanded: «We must be wolves and make ourselves known as such». (cited in RAPOPORT, WEINBERG 2001, p. 34) Referring to «principle» and «ideological reasons», he neglected «the equality of men» and «universal suffrage» (cited in PIETRANGELI 1975, 00:57:46-00:57:57). RAUTI (1952, p. 12) also approvingly quoted Mussolini's qualification of the fascist political system as totalitarian and expressed his admiration for Nazism (ROSSI 2003, pp. 163-164).

In 2019, in order to commemorate the 30<sup>th</sup> anniversary of the fall of the Berlin Wall as a symbol for the end of “red” totalitarianism, the aforementioned ECR think-tank New Direction was responsible for a multimedia exhibition with the title «Goodbye damned wall» that has since been shown in several Italian cities and towns. It comes as no surprise that the exhibition was praised by high-rank Fratelli d'Italia politicians

like Giorgia Meloni or Isabella Rauti, with the latter paying special tribute to her late father: A whole section of the exhibition is dedicated to the anti-communism of Pino Rauti and the MSI (CAMPITELLI 2019). The totalitarian fascist wolf, whose teeth are rather gnashing than displaying a smile, thus is official part of the ECR's canon of "anti-totalitarian" conservatism.

One of the heads of the West German New Right during the Cold War, Caspar VON SCHRENCK-NOTZING (1965, p. 289) held the view that anti-totalitarianism can either be further developed into anti-communism or that it can regress into anti-fascism. While the anti-totalitarianism of canonical EU historiography is anti-socialist per se, no anti-fascist "regress" must be feared at all as long as Abendrothian or Togliattian constitutional anti-fascism is marginalized. In order to tackle the problem that capitalism is prone to certain involutions toward totalitarianism (VRANICKI 1985, p. 77), many lessons from Abendroth and Togliatti can be learned by those willing to do so. Both in Germany and Italy the fulfilment of constitutional anti-fascist and social imperatives is more out of reach than ever. Neither in Germany nor in Italy is this mainly the fault of the political left defamed as "totalitarian" or deemed "unconstitutional". It remains as true today as it was more than half a century ago that «[a]ntifascism and the Resistance were not only negative positions against tyranny, and valid only [...] when such tyranny has to be defeated through civil war. Antifascism and the Resistance have had definite positive contents and significance: the new democratic and peaceful regime, the social and political renewal of the Country through bold reforms of the political and economic structures envisaged by the Constitution and the struggle for the unity of popular democratic forces to prevent any return to tyrannical regimes and to ensure a peaceful advance towards a new society» (TOGLIATTI 1960b, pp. 12-13). In a similar manner, we can read in Stefan HEYM'S (1998, p. 124) novel *Schwarzenberg* the Blochian sentence: «All constitutions [...] were utopian, at least the democratic ones».<sup>27</sup>

Amidst the current devastating state of the political left on the European continent, it seems to dawn on certain sections of said left that the

---

<sup>27</sup> Cfr. LOSURDO (2024, p. 55) for a perspective on the sometimes thin line between utopianism and a concrete political project.

classical «idea of the anti-capitalist mass party of Togliattian matrix» has been unfairly vilified by alternative currents within the left. At the same time, the stratagems of these currents in the last quarter of a century have in turn proven to be not nearly half as successful as the political formation of yore that the subaltern classes had used to further their interests (cfr. FERRARI 2023) – a formation, obscured and maligned as “Stalinist” or “reformist” (or both at the same time).<sup>28</sup> It is time to put an end to the tendency of «intellectuals on the contemporary left [...] to extract the party from the aspirations and accomplishments it enabled» (DEAN 2019, p. 6). Even more so, the (irretrievable) historical experiences of «the most intelligent of parties» (SARTRE 1964) deserve, together with Abendroth’s constitutional lessons, to be unearthed again as heritage for a true renewal of the forces of social and democratic progress. The forces of regress have in turn understood very well; hence, a decade ago analysts of the J.P. MORGAN bank (2013, p. 13) demanded «meaningful political reform» in order to overcome the Italian constitution’s «shortcomings» they saw in «weak executives; [a] weak central state[...] relative to regions; constitutional protection of labor rights; [...] the right to protest if unwelcome changes are made to the political status quo» (*ibid.*, p. 12). As «weakness can become strength» (GRAMSCI 1977, p. 50), what the economic and political rulers view as a weakness might serve as a point of departure for the subaltern classes to gain new strength.

### Bibliographical references

- ABENDROTH, WOLFGANG, 1954  
*Demokratie als Institution und Aufgabe*, “Die Neue Gesellschaft”, vol. 1, 1, pp. 34–41.  
ID., 1964  
“Industrial Democracy”, in Dunner, Joseph (a cura di), *Dictionary of Political Science*, Philosophical Library, New York, p. 257.  
ID., 1966  
“Planning and the Classless Society”, in Fromm, Erich (a cura di), *Socialist Humanism. An International Symposium*, Doubleday, Garden City, pp. 358-376.

---

<sup>28</sup> Cfr. LOSURDO (2024, pp. 225-226) for a critique of this view. Cfr. ABENDROTH (1971, pp. 244-258 and 1979a) and TOGLIATTI (1979b and 1962b) for their respective, insightful takes on the problems of Stalinism and reformism.

Id., 1967a (1954)

“Zum Begriff des demokratischen und sozialen Rechtsstaates im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland”, in id., *Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie. Aufsätze zur politischen Soziologie*, Hermann Luchterhand, Neuwied / Berlin (Ovest), pp. 109-138.

Id., 1967b (1956)

“Das KPD-Verbotsurteil des Bundesverfassungsgerichts. Ein Beitrag zum Problem der richterlichen Interpretation von Rechtsgrundsätzen der Verfassung im demokratischen Staat”, in id., *Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie*, cit., pp. 139-174.

Id., 1967c (1962)

“Bilanz der sozialistischen Idee in der Bundesrepublik Deutschland”, in id., *Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie*, cit., pp. 429-462.

Id., 1967d

*The Resistible Ascent of German Reaction*, “International Socialist Journal”, vol. 4, 19, pp. 11-20.

Id., 1971

“Der theoretische Weltkommunismus”, in Hofmann, Werner, *Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin (Ovest)/New York (quarta ed.), pp. 223-274.

Id., 1974

“Das Grundgesetz – sein antifaschistischer und sozialer Auftrag”, in id., Behrisch, Arno, Düx, Heinz, Römer, Peter e Stuby, Gerhard, *Der antifaschistische Auftrag des Grundgesetzes. Eine Waffe der Demokraten. Texte eines Kolloquiums von Antifaschisten zum 25. Jahrestag der Verkündung des Grundgesetzes*, Röderberg, Frankfurt/Main, pp. 16-21.

Id., 1975

“Über die Bedeutung des Artikels 139 GG”, in id., Büscher, Jürgen, Düx, Heinz, Kutz, Willi, Opitz, Reinhard, Rossaint, Joseph, Schabrod, Karl e Stuby, Gerhard, *Antifaschistische Politik heute. Verteidigung der demokratischen Grundrechte – Erfüllung antifaschistischer Verfassungsaufträge*, Röderberg, Frankfurt/Main, pp. 39-51.

Id., 1976

*Das Grundgesetz. Eine Einführung in seine politischen Probleme*, Günther Neske, Pfuldingen (sesta ed.).

Id., 1978

*Einheitsfront für das Grundgesetz*, “Kürbiskern”, vol. 14, 2, pp. 72-87.

Id., 1979a

*Die Europa-Wahlen und das Problem der gegenwärtigen innenpolitischen und weltpolitischen Funktion der westdeutschen Sozialdemokratie*, “Blätter für deutsche und internationale Politik”, vol. 24, 4, pp. 403-417.

Id., 1979b

“Zur Einführung”, in Togliatti, Palmiro, *Die italienische kommunistische Partei*, Cooperative, Frankfurt/Main, pp. V-XIII.

ID., 2019 (1975)

*Grundlegend für das Grundgesetz*, “antifa. Magazin der VVN-BdA für antifaschistische Politik und Kultur”, maggio-giugno, pp. 13-14.

ABENDROTH, WOLFGANG — DIETRICH, BARBARA, 1969

“Chancen des Grundgesetzes”, in Hitzer, Friedrich e Opitz, Reinhard (a cura di), *Alternativen der Opposition*, Pahl-Rugenstein, Colonia, pp. 87-104.

AGOSTI, ALDO, 2008

*Palmiro Togliatti. A Biography*, I.B. Tauris, London / New York.

ALMIRANTE, GIORGIO, 2017 (1987)

*Le Colonne d'Ercole*, <https://web.archive.org/web/20180921000902/http://terza-via.org:80/2017/09/17/almirante-le-colonne-dercole-un-documento-straordinaria-attualita>.

AZZARÀ, STEFANO G., 2022

*Dov'è il fascismo oggi? Processi di concentrazione neoliberale del potere, stato d'eccezione e ricolonizzazione del mondo*, “Marxismo Oggi”, 21 settembre: <https://www.marxismo-oggi.it/saggi-e-contributi/saggi/545-dov-e-il-fascismo-oggi-processi-di-concentrazione-neoliberaledel-potere-stato-d-eccezione-e-ricolonizzazione-del-mondo>.

BASSO, LELIO, 1957

*The Italian Left*, “Universities & Left Review”, vol. 1, 2, pp. 23-26.

ID., 1964

*A New Socialist Party*, “International Socialist Journal”, vol. 1, 2, pp. 161-173.

BOFFA, GIUSEPPE, 1962

*Un gran vuoto in Germania: manca una forza socialista*, “L'Unità”, 28 novembre, p. 3.

BRODER, DAVID, 2021

*The Rebirth of Italian Communism, 1943-1944. Dissidents in German-Occupied Rome*, Palgrave Macmillan, Cham.

CAMPITELLI, STEFANIA, 2019

*Addio maledetto Muro. Si inaugura la mostra e si guarda all'Europa dei popoli*, <https://www.secoloditalia.it/2019/11/addio-maledetto-muro-si-inaugura-la-mostra-e-si-guarda-alleuropa-dei-popoli-video>.

CANFORA, LUCIANO, 1998

*Un ribelle in cerca di libertà. Profilo di Palmiro Togliatti*, Sellerio Editore, Palermo.

ID., 2006

*Democracy in Europe. A History of an Ideology*, Blackwell, Malden/Oxford/Victoria.

CIAMPINI, GABRIELE, 2018

“Democracy, Liberalism, and Moral Order in Wilhelm Röpke. A Comparison with James M. Buchanan”, in Commun, Patricia e Kolev, Stefan (a cura di), *Wilhelm Röpke (1899-1966). A Liberal Political Economist and Conservative Social Philosopher*, Springer, Cham, pp. 237-257.

DEAN, JODI, 2019

*Comrade. An Essay on Political Belonging*, Verso, London / New York.

DEPPE, FRANK, 2006

“Wolfgang Abendroths ‘Politische Wissenschaft’. Anspruch, Wirkung, Aktualität”, *Zeitschrift Marxistische Erneuerung*, vol. 17, 67, pp. 122-133.

ENGELS, FRIEDRICH, 2004 (1895)

„Engels to Richard Fischer“, in Marx, Karl e id., *Collected Works. Volume 50*, Lawrence & Wishart, London, pp. 457-459.

EUROPEAN CONSERVATIVES AND REFORMISTS, 2019

*MEPs unite behind ECR's condemnation of communist, Nazi and other totalitarian regimes*, <https://ecrgroup.eu/article/meps-unite-behind-ecrs-condemnation-of-communist-nazi-and-other-totalitaria>.

FEDERAL MINISTRY OF JUSTICE, 2020

*Basic Law for the Federal Republic of Germany*, [https://www.gesetze-im-internet.de/englisch\\_gg/englisch\\_gg.pdf](https://www.gesetze-im-internet.de/englisch_gg/englisch_gg.pdf).

FERRARESI, FRANCO, 1996

*Threats to Democracy. The Radical Right in Italy after the War*, Princeton University Press, Princeton.

FERRARI, FRANCO, 2023

*La crisi della Linke e i dilemmi della sinistra radicale*, <https://transform-italia.it/la-crisi-della-linke-e-i-dilemmi-della-sinistra-radicale>.

FORSTHOFF, ERNST, 1954

*Begriff und Wesen des sozialen Rechtsstaates*, in “Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer”, 12, pp. 8-36.

GRAMSCI, ANTONIO, 1977 (1918)

“The Russian Utopia”, in id., *Selections from Political Writings 1910-1920*, Lawrence & Wishart, London, pp. 48-55.

GREGOR, A. JAMES, 2000

*The Faces of Janus. Marxism and Fascism in the Twentieth Century*, Yale University Press, New Haven / London.

GRIMM, MARKUS, 2016

*Die problematische Neuerfindung der italienischen Rechten. Die Alleanza Nazionale und ihr Weg in die Mitte*, Springer VS, Wiesbaden.

GROSS, BERTRAM, 1980

*Friendly Fascism. The New Face of Power in America*, South End Press, Boston.

HEMBERGER, VALENTIN, 2016

“Einleitung zur kommentierten Neuauflage”, in Schäfer, Max (a cura di), *Spanien 1936 bis 1939. Erinnerungen von Interbrigadisten aus der BRD*, Neue Impulse, Essen, pp. 9-42.

HEYM, STEFAN, 1998 (1984)

*Schwarzenberg*, Goldmann, Monaco di Baviera

J.P. MORGAN, 2013

*The Euro area adjustment: about halfway there*, “Europe Economic Research”, 28 maggio.

KISOUDIS, DIMITRIOS, 2017

*Was nun? Vom Sozialstaat zum Ordnungsstaat*, Manuscriptum, Waltrop / Berlin.

LOSURDO, DOMENICO, 1994

*La Seconda Repubblica. Liberismo, federalismo, postfascismo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Id., 2004

*Towards a Critique of the Category of Totalitarianism*, “Historical Materialism”, vol. 12, 2, pp. 25-55.

Id., 2015

*Non-Violence. A History Beyond the Myth*, Lexington Books, Lanham / Boulder / New York / London.

Id., 2016

*Class Struggle. A Political and Philosophical History*, Palgrave Macmillan, New York.

Id., 2024

*Der Kommunismus. Geschichte, Erbe und Zukunft*, PapyRossa, Colonia.

MELONI, GIORGIA, 2012

*Rauti: Con suo esempio ha dimostrato che la politica è cultura e patrimonio di idee*, <https://www.giorgiameloni.it/2012/11/02/rauti-con-suo-esempio-ha-dimostrato-che-la-politica-e-cultura-e-patrimonio-di-idee>.

Id., 2018

*Onorata di aver partecipato a Sutri all'intitolazione di una strada al padre della destra italiana*, <https://www.giorgiameloni.it/2018/10/01/onorata-di-aver-partecipato-a-sutri-allintitolazione-di-una-strada-al-padre-della-destra-italiana>.

ID., 2019

*We are the core of a wider movement to unite all Italian conservatives*, “The Conservative”, 1, pp. 18-19.

ID., 2023

*President Meloni's address to the Summit for Democracy 2023*, <https://www.governo.it/en/articolo/president-meloni-s-address-summit-democracy-2023/22227>.

MOVIMENTO SOCIALE ITALIANO, s.d. (~ 1964)

*Primo corso Propagandisti del M.S.I.*, Società Editrice Fiamma, Roma.

OPITZ, REINHARD, 1974

*Über die Entstehung und Verhinderung von Faschismus*, “Das Argument”, vol. 16, 87, pp. 543-603.

ID., 1999a (1974)

“Welche Einflüsse haben das Grundgesetz geprägt?”, in id., *Liberalismus – Faschismus – Integration. Band II*, BdWi, Marburg, pp. 341-359.

ID., 1999b (1980)

“Zur Funktion der Faschismus-Sozialismus-Gleichsetzung in der Strategie der CSU”, in id., *Liberalismus – Faschismus – Integration*, cit., pp. 552-558.

PETER, LOTHAR, 2019

*Marx on Campus. A Short History of the Marburg School*, Brill, Leiden.

PIETRANGELI, PAOLO, 1975

*Bianco e Nero*, Unitelefilm, Roma.

RAPOPORT, DAVID C. — WEINBERG, LEONARD, 2001

“Elections and Violence”, in id., *The Democratic Experience and Political Violence*, Frank Cass, London / Portland, pp. 15-50.

RAUTI, PINO, 1952

*La democrazia. Ecco il nemico*, Asso di Bastoni, Roma.

REIMANN, MAX, 1968

*Die Kommunisten und der Kampf um Demokratie und Sozialismus in der Bundesrepublik*, „Marxistische Blätter“, vol. 6, 2, pp. 1-11.

ROSENBAUM, PETRA, 1975

*Neofaschismus in Italien*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. /Colonia.

ROß, JAN, 1998

*Die neuen Staatsfeinde. Was für eine Republik wollen Schröder, Henkel, Westerwelle und Co.? Eine Streitschrift gegen den Vulgärliberalismus*, Alexander Fest, Berlin.

ROSSI, GIANNI SCIPIONE, 2003

*La destra e gli ebrei. Una storia italiana*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli.

SARTRE, JEAN-PAUL, 1964

*Il mio amico Togliatti*, "L'Unità", 30 agosto, p. 7.

SCHMINCK, CHRISTOPH ULRICH, 1973

*Zur Zerstörung der Rechtsorthodoxie in Italien*, "Kritische Justiz", vol. 6, 1, pp. 20-51.

SENATO DELLA REPUBBLICA, 2007

*Constitution of the Italian Republic*, [https://www.senato.it/documenti/repository/istituzione/costituzione\\_inglese](https://www.senato.it/documenti/repository/istituzione/costituzione_inglese).

SON, KYONG-MIN, 2020

*The Eclipse of the Demos. The Cold War and the Crisis of Democracy*, University of Kansas Press, Lawrence.

TALMON, JACOB L., 1919

*The Origins of Totalitarian Democracy*, Mercury Books, London.

THOMASSEN, BJØRN — FORLENZA, ROSARIO, 2016

*Catholic Modernity and the Italian Constitution*, "History Workshop Journal", vol. 81, 1, pp. 231-251.

TOGLIATTI, PALMIRO, 1956a

"The Struggle for an Italian Way to Socialism", in id., *Towards A Socialist Democracy*, Foreign Section of the Central Committee of the Italian Communist Party, Roma, pp. 1-51.

Id., 1956b

"Report to the Congress", in Partito Comunista Italiano (a cura di), *The Eighth Congress of the Italian Communist Party*, Foreign Section of the Central Committee of the Italian Communist Party, Roma, pp. 152-223.

Id., 1959

*The relaxation of tension is the best premise for the progress of the masses*, "Foreign Bulletin of the Italian Communist Party", 12, pp. 63-70.

Id., 1960a

*For a democratic renewal of Italian society. To advance towards socialism*, "Foreign Bulletin of the Italian Communist Party", 1, pp. 9-79.

Id., 1960b

*The vote to the Communist Party is decisive to overthrow the Christian Democratic regime*, "Foreign Bulletin of the Italian Communist Party", 9, pp. 5-39.

Id., 1960c

*Text of Comrade Palmiro Togliatti's interview on the television*, "Foreign Bulletin of the Italian Communist Party", 10, pp. 10-21.

ID., 1961a

*On socialism and democracy*, “Foreign Bulletin of the Italian Communist Party”, 4, pp. 25-43.

ID., 1961b

*Let us give our youth movement a democratic and socialist perspective*, “Foreign Bulletin of the Italian Communist Party”, 5-6, pp. 77-91.

ID., 1962a

*Democracy and socialism*, “Foreign Bulletin of the Italian Communist Party”, 7-8, pp. 16-20.

ID., 1962b

*Comunismo e riformismo*, “Rinascita”, vol. 19, 13, pp. 1-2.

ID., 1976 (1934/35)

*Lectures on Fascism*, International Publishers, New York.

ID., 1977 (1956)

*Parliament and the Struggle for Socialism*, “Marxism Today”, vol. 21, 9, pp. 284-287.

ID., 1979a (1944)

“The Communist Policy of National Unity”, in id., *On Gramsci and Other Writings*, Lawrence & Wishart, London, pp. 29-65.

ID., 1979b (1956)

“Interview with *Nuovi Argomenti*”, in id., *On Gramsci and Other Writings*, cit., pp. 115-142.

ID., 2022 (1948)

*The Struggle of the Communists and the Italian People for Peace and Democracy*, <https://www.marxists.org/archive/togliatti/1948/struggle-italy.htm>.

VON SCHRENCK-NOTZING, CASPAR, 1965

*Charakterwäsche. Die amerikanische Besatzung in Deutschland und ihre Folgen*, See-wald, Stuttgart.

VRANICKI, PREDRAG, 1985

*Marxismus und Sozialismus*, Suhrkamp, Frankfurt/Main.

XIDIAS, JASON, 2021

*From Franco to Vox. Historical Memory and the Far Right in Spain*, Centre for Analysis of the Radical Right, London.

## **Democrazia, dominazione politica ed emancipazione sociale**

Luis Felipe Miguel (*Universidade de Brasília*)

Gabriel Eduardo Vitullo (*Universidade Federal do Rio Grande do Norte*)

*The reduction of democracy to a simple set of institutions has been instrumental in its reconciliation with capitalist society, allowing the masking of domination relations, although it opened loopholes for the expression of interests of the dominated. On the left, the denunciation of the limitations of representative democracy gradually gave way to an uncritical acceptance of its institutionality. Therefore, at present, when even the most limited electoral democracy becomes uncomfortable for the ruling class (the so-called «de-democratization»), the left seems constrained to be its guardian. In order for democracy to recover its position as the vector of a transformative project, it is necessary to seek a different path, deepening the critique of the limits of liberal representative democracy and reaffirming an expanded concept of democracy that goes beyond a political sphere disassociated from the lived world.*

*Democracy; Liberal Representative Democracy; Left; De-democratization; Social Domination.*

È curioso, sebbene forse non atipico, il destino del concetto di democrazia. Emerso nell'antica Grecia, designava un regime visto con disprezzo, o almeno con diffidenza, da quasi tutti i grandi pensatori politici. Oggi è un'etichetta largamente utilizzata sia dalla sinistra che dalla destra, con un uso condiviso nell'universo dei valori politici. In realtà, in tal modo il significato della democrazia è divenuto sempre più indefinito e ambiguo, così che ognuno di coloro che partecipano a questa controversia la ridefinisce nel modo che più gli conviene.

Nonostante le molte divergenze interpretative, sembrano emergere due possibili concordanze. La prima – anche connessa al significato etimologico della parola – è che il governo democratico ha bisogno del consenso dei governati. Tuttavia, le caratteristiche di questo consenso – fino a che punto debba essere chiarito, se debba essere sempre espresso o possa essere anche tacito, con quale frequenza debba essere rinnovato, in che misura limiti la discrezionalità dei governanti, quali ambiti copra – sono tutt'altro che unanimemente riconosciute. La seconda concordanza,

radicata anch'essa nell'etimologia, risiede nel fatto che la democrazia è una forma di governo, cioè un insieme di procedure relative all'accesso e all'esercizio del potere politico.

Tuttavia, come cerchiamo di dimostrare in questo testo, c'è una contraddizione intrinseca in entrambi gli elementi. Nelle società complesse, segmentate e diseguali come quelle contemporanee, circoscrivere la democrazia a una forma di governo, che inciderebbe solo su ciò che normalmente si intende per politica, porta necessariamente a una riduzione della capacità di influenza effettiva delle maggioranze sullo Stato e sulle sue politiche. Si raggiunge un punto in cui il consenso popolare diventa meramente rituale.

Nella prima parte del testo indichiamo che la riduzione della democrazia a un insieme d'istituzioni, il più possibile svincolate dalle sfere del mondo vissuto e della riproduzione della vita, è stata funzionale alla sua compatibilità con la società capitalistica, segnata dai fenomeni di sfruttamento, alienazione e feticismo. Il regime democratico così instaurato svolge una funzione essenziale di occultamento dei rapporti di dominio prevalenti nella società, sebbene apra anche spazi per l'espressione degli interessi dei dominati, generi incertezza sull'esercizio del potere e possa talvolta, paradossalmente, causare instabilità nella riproduzione del dominio sociale.

Nel paragrafo successivo si segnala come, nel corso del XX secolo, la sinistra politica sia passata da una posizione di denuncia del carattere limitato della democrazia rappresentativa a un'accettazione sempre più acritica della sua istituzionalità. Sebbene questo cambiamento sia dovuto, almeno in parte, all'autocritica delle tendenze autoritarie presenti nelle tradizioni della stessa sinistra, una conseguenza è stata la riduzione della sua capacità di proporsi come alternativa globale all'ordine capitalista.

Di conseguenza, come si dice nella terza sezione, in questo momento in cui la democrazia, anche limitata, diventa scomoda per la classe dirigente (il processo globale designato come «de-democratizzazione»), la sinistra sembra obbligata a farsi custode del vecchio ordine. Nella conclusione sosteniamo che sia necessario cercare un percorso alternativo, approfondendo la critica ai limiti della democrazia rappresentativa liberale e riaffermando una concezione allargata della democrazia come forma sociale che non si limiti a una sfera politica separata dal mondo reale.

## 1. *Democrazia e dominazione*

I regimi che attualmente – anche in ambito accademico – vengono considerati come democratici sono caratterizzati dalla presenza sia delle istituzioni rappresentative di tipo elettorale sia dei cosiddetti “diritti e libertà liberali”. Tuttavia, nella maggior parte della storia del pensiero politico, né le elezioni né il liberalismo sono stati associati alla democrazia. Dall’antichità al XIX secolo, la democrazia è stata concepita come prescindente, ove possibile, dalla rappresentanza. E nei casi in cui ciò fosse inevitabile, questa sarebbe stata promossa non tramite elezione – meccanismo aristocratico – ma per sorteggio. Per quanto riguarda il liberalismo politico, esso costituisce anzitutto una dottrina della restrizione dell’esercizio del potere statale, minacciato dall’avanzata delle richieste di democratizzazione (BOBBIO 2006). Secondo BERNARD MANIN (2010), in questo senso, le grandi rivoluzioni liberali hanno cercato d’implementare le istituzioni rappresentative non come un modo per avvicinarsi alla democrazia ma proprio per prevenirla.

È stato un lungo percorso. Finché, muovendo da questa iniziale estraneità, si è giunti al modello della democrazia rappresentativa liberale, oggi accolto come cosa naturale. Non si tratta qui di discutere gli imperativi materiali che giustificano la necessità di una rappresentanza politica negli Stati contemporanei, oppure il significato dei diritti liberali per la vita sociale, ma di capire come questa conciliazione abbia influito sul significato della democrazia. In particolare, la partecipazione dei cittadini al processo decisionale diventa un “diritto politico” da esercitare attraverso i rappresentanti, interpretato principalmente in termini di libertà negativa<sup>1</sup> e compatibile, quindi, con la passività della maggioranza.

Di conseguenza, la democrazia è stata svuotata del suo carattere di classe. Nell’antica Grecia, come indicava ARISTOTELE (1955, pp. 144-145), la democrazia poteva essere intesa come il governo *dei poveri*: era il governo della maggioranza perché i ricchi costituivano sempre una minoranza. I regimi democratici contemporanei, al contrario, stabiliscono

---

<sup>1</sup> Un’analisi del concetto di libertà negativa, tanto cara alla tradizione liberale, e delle sue implicazioni andrebbe oltre gli obiettivi di questo contributo. Per un buon approccio critico a questo concetto e alla dicotomia tra i due tipi di libertà che esso presuppone, si veda HOLMES — SUNSTEIN (1999).

la cittadinanza come uno standard convenzionale di uguaglianza che renderebbe irrilevanti le differenze di posizione sociale e annullerebbe gli status di dominatore e dominato – una «uguaglianza che si addice alla sfera pubblica è necessariamente un'uguaglianza di ineguali che devono essere resi "uguali" in certi aspetti e per specifici fini» (ARENDT 1989, p. 158). Operai e capi, donne e uomini, neri e bianchi, entrano nella sfera politica spogliati delle loro caratteristiche, come cittadini comparabili le cui preferenze saranno aggregate attraverso il meccanismo elettorale.

È chiaro che l'isolamento della democrazia rispetto alla vita vissuta è una condizione necessaria affinché si realizzi questa disconnessione tra il cittadino, portatore di diritti politici, e la situazione sociale del soggetto. È necessaria, soprattutto, per il raccordo tra democrazia politica e società capitalistica. Il capitalismo, come ha sottolineato Ellen Meiksins Wood, ha giocato un ruolo determinante nella separazione tra politica ed economia, che da un certo momento sono state considerate come sfere essenzialmente diverse. Lo sfruttamento della forza lavoro è stato privatizzato, mentre la coercizione su di essa è stata, in larga misura, statalizzata (WOOD 2016). Tracciando in questo modo una linea di demarcazione tra pubblico e privato, un'ampia serie di questioni relative al dominio sociale viene rimossa dal campo della politica. Lo stesso, *mutatis mutandis*, può essere detto della sfera domestica (PATEMAN 1997). Nella misura in cui, naturalizzate, organizzano tutta la nostra esperienza nel mondo sociale e anche i codici giuridici che lo governano, tali divisioni tendono a essere inglobate nelle pratiche e perfino nelle istanze di trasformazione sociale dei gruppi dominati<sup>2</sup>.

Con questo, viene universalizzato l'accesso alla cittadinanza, il che rappresenta un progresso indiscutibile rispetto all'esperimento democratico dell'antica Grecia ma al prezzo di vedere notevolmente ridotta la gamma di questioni alla sua portata. Allo stesso tempo, intendere l'uguaglianza politica come una convenzione giuridica evita che per l'azione nella sfera politica la disparità nell'accesso alle risorse, siano esse materiali (a partire dal tempo libero), simboliche o informative, venga percepita come un ostacolo alla realizzazione della democrazia. La vita quotidiana si sviluppa sotto stimoli completamente diversi da quelli richiesti per la

---

<sup>2</sup> Per uno studio su come la legalità borghese inquadra le rivendicazioni degli operai, si veda EDELMAN (1978).

partecipazione politica democratica. Negli affari, nelle scuole e nelle famiglie, l'obbedienza è premiata e l'indipendenza punita; la linea di demarcazione tra chi decide e chi obbedisce è intoccabile (PATEMAN 1970).

La «situazione di eteronomia radicale di gran parte del *demos*» (BORON 2000, p. 106) e la distanza tra la loro vita quotidiana e i processi decisionali rendono irragionevole aspettarsi che i cittadini comuni si sentano motivati a occupare il piccolo spazio di partecipazione che l'ordinamento rappresentativo concede loro. L'apatia politica e la passività non sono quindi anomalie ma risultati attesi e persino incoraggiati. Una cospicua parte di politologi assume senza mezzi termini questa visione, ritenendo che lo scarso coinvolgimento delle maggioranze nella vita pubblica sia garanzia di stabilità politica e di ordine sociale. Si tratta di una percezione presente non solo in autori conservatori riconosciuti, come Berelson, Milbrath, Almond, Lipset o Sartori, ma anche in Norberto Bobbio, per il quale «il prezzo che si deve pagare per l'impegno di pochi è spesso l'indifferenza di molti. Nulla rischia di uccidere la democrazia più che l'eccesso di democrazia» (BOBBIO 1984, p. 22)<sup>3</sup>.

In questo modo il sistema coniuga un formalismo democratico, in cui tutti sono inclusi alla pari, con un'operazione che si basa di fatto sul censimento (BOURDIEU 2001): la capacità d'influenza effettiva è direttamente collegata al controllo di scarse risorse materiali e simboliche. L'argomento secondo cui la stabilità del regime democratico dipende dalla sua bassa intensità, espresso da tanti politologi, ha come complemento occulto la considerazione che questa bassa intensità democratica è fondamentale affinché la riproduzione delle disuguaglianze sociali non venga minacciata. La stabilità richiederebbe che la democrazia rinneghi se stessa come progetto radicalmente egualitario<sup>4</sup>.

Il regime sociopolitico così instaurato svolge un ruolo essenziale di occultamento e perpetuazione dei rapporti di dominio prevalenti nella società. Il passaggio dalla distribuzione del potere, promessa originaria della democrazia, al trasferimento della capacità decisionale attraverso la

---

<sup>3</sup> Per uno sviluppo del punto, si veda VITULLO — SCAVO 2014.

<sup>4</sup> L'ex ministro brasiliano Luiz Carlos Bresser-Pereira ha espresso in un'intervista che il capitalismo «non governa senza uomini d'affari. Essi hanno il diritto di veto» (VILLAMÉA 2014, p. 49), ma non ne ha tratto la logica conseguenza: è, quindi, un ostacolo alla realizzazione della democrazia.

delega, ne consente la monopolizzazione effettiva da parte di un piccolo gruppo socialmente omogeneo. L'isolamento della politica dalla vita quotidiana fa sì che i diritti di cittadinanza abbiano un impatto molto limitato e mediato nei tentativi di mettere in discussione o ridurre la riproduzione dello sfruttamento, del dominio e dell'oppressione. Tuttavia, l'uguaglianza politica formale porta a considerare la gestione della vita sociale come il risultato di una volontà collettiva e, quindi, come responsabilità di tutti. Inoltre, il delimitare uno spazio specifico e separato di competizione politica finisce per concentrare le energie dei gruppi che si battono per la trasformazione sociale su queste istituzioni.

La democrazia elettorale, per la sua mera esistenza, priva di legittimità altre forme di azione politica più dirette, intense e spesso più efficaci (HIRSCHMAN 1983)<sup>5</sup>. Ma il voto alle elezioni non è solo il risultato di un processo in cui le disuguaglianze sociali incidono fortemente. Espresso da un elettore spogliato delle proprie caratteristiche, che viene sussunto nell'astratta categoria di cittadino, lontano dal pubblico scrutinio, nella solitudine della cabina elettorale, il voto costituisce anche, per sua natura, un meccanismo che favorisce l'espressione d'interessi slegati dalle identità collettive (OFFE — WIESENTHAL 1984)<sup>6</sup>.

La cittadinanza democratica, dunque, espande i diritti, ma, nello stesso movimento, circoscrive le possibilità di azione entro il quadro istituzionale che essa garantisce. Sono le «tecnologie della cittadinanza», nell'espressione di BARBARA CRUIKSHANK (1999). Qui si evidenzia il paradosso della democrazia liberale: i tratti inclusivi che la caratterizzano oggi – suffragio universale, diritti di seconda e terza generazione, ecc. –

---

<sup>5</sup> Tale delegittimazione trova una forte eco nelle correnti dominanti delle scienze politiche, che di solito associano l'attività politica solo a ciò che accade negli spazi istituzionali e lasciano da parte qualsiasi azione che si compia al di fuori di questi limiti. In vari modi, questa critica è stata presentata dal pensiero marxista e dal pensiero femminista (vedi MIGUEL 2018 e VITULLO 2021a).

<sup>6</sup> Una buona critica al carattere “privato” che normalmente assume la partecipazione dei cittadini all'atto di votare si può trovare in autori dissimili come Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt e, più vicino nel tempo, Benjamin Barber, per il quale oggi l'atto di votare è «come usare un bagno pubblico: aspettiamo in fila per chiuderci in un piccolo scompartimento, dove possiamo liberarci del nostro fardello in solitudine e riservatezza, premere un pulsante e, subito, cedere il posto al successivo della fila e tornare a casa in silenzio» (BARBER 1984, p. 188).

sono stati conquiste dei movimenti di emancipazione, a cominciare dal movimento operaio. Quando i regimi liberali sono emersi in Europa, il voto era negato ai non proprietari per timore che usassero la loro forza numerica per prendere il potere e promuovere una redistribuzione radicale della ricchezza. Come accadeva per le donne, il diritto all'uguaglianza politica era negato per paura che potesse minare la gerarchia tra i sessi nella sfera domestica. La volontà di *evitare la democrazia* è stata chiaramente espressa nel discorso liberale in difesa dell'esclusione della maggioranza dal diritto di voto<sup>7</sup>. Anche alla fine dell'Ottocento, l'universalizzazione dell'accesso al voto era vista, da punti di vista diversi ma sia dalla sinistra che dalla destra, come il preludio del socialismo.

Pur con riluttanza, la democrazia rappresentativa è stata fatta propria dalle classi dirigenti per perseguire determinati obiettivi. Il processo elettorale permette di misurare gli animi dei dominati e calibrare meglio le necessarie concessioni o gli assetti discorsivi che permettano il mantenimento della "pace sociale". E, soprattutto, è considerato come la perfetta dimostrazione che lo Stato non si allineerebbe a nessuno degli interessi sociali in conflitto; configurerebbe un organismo neutro o, addirittura, l'incarnazione della totalità davanti alle parti. Lo Stato rappresentativo sarebbe «il principale blocco ideologico del capitalismo occidentale, la cui stessa esistenza priva la classe operaia dell'idea del socialismo come un diverso tipo di Stato» (ANDERSON 2017, 64; corsivo soppresso).

Affinché tali potenzialità della democrazia rappresentativa si manifestino, è essenziale che ci sia una classe dirigente *disposta a fare concessioni*. La democrazia rappresentativa costituisce, infatti, una vittoria per i dominati, i cui interessi acquistano la possibilità di esprimersi nell'arena politica e, una volta espressi, non possono essere semplicemente ignorati. Se il liberalismo antecedente alla democrazia – le «oligarchie competitive», nella terminologia di DAHL (1990) – permetteva una soluzione pacifica delle controversie di potere, con l'universalizzazione dei diritti di cittadinanza, sintetizzati – e incapsulati – nel diritto di voto, nella loro lotta per il potere le minoranze necessitano di includere tra le proprie strategie la capacità di articolarsi con alcuni interessi delle maggioranze e/o prestare loro attenzione con una certa credibilità in ambiti

---

<sup>7</sup> Su questo argomento vale la pena consultare LOSURDO 1993.

decisionali, anche se questo può spesso essere visto come qualcosa che non va molto oltre una semplice messa in scena.

Anche quando si sia d'accordo con la tesi che il potenziale sovversivo del suffragio universale sia stato neutralizzato dall'adozione diffusa di un modello bonapartista, come sottolinea LOSURDO (1993), è importante considerare che la neutralizzazione non è mai stata completa. Nonostante tutta la disparità nel controllo delle risorse e nella capacità d'influenzare le decisioni politiche prima, durante e dopo i processi elettorali; nonostante il debole incentivo alla qualificazione politica dei cittadini e la scarsa capacità espressiva del voto; nonostante la struttura del campo politico, poco aperto alla partecipazione popolare, che spinge le maggioranze nella direzione di una passività quasi assoluta; nonostante tutto ciò, la democrazia richiede che gli interessi dei diversi gruppi siano presi in considerazione in una certa misura da coloro che detengono il potere. Cosa che arriva, in alcune occasioni, e per quanto minima possa essere la considerazione degli interessi delle classi subalterne, a disorganizzare il gioco dei dominanti. Pertanto, si può concludere che, per quanto insufficiente possa essere, la democrazia elettorale non è e non potrà mai essere vista come assolutamente irrilevante.

## *2. La sinistra e il suo adattamento alla democrazia liberale*

Per gran parte del XX secolo, la sinistra, nelle sue correnti più ideologiche, ha messo in discussione con veemenza il carattere limitato e mistificante della democrazia rappresentativa liberale. Era comune nelle file dei partiti comunisti, ad esempio, impugnare la democrazia occidentale per la sua funzionalità agli interessi della borghesia e per l'occultamento degli antagonismi di classe che avrebbe favorito. Prevalva così una forte critica al processo di addomesticamento delle classi e dei movimenti popolari promosso dalla democrazia "borghese", intesa questa, allo stesso tempo, come un'ideologia e come un assetto istituzionale al servizio dello Stato capitalista. «[D]i fatto, la repubblica democratica, l'Assemblea costituente, il suffragio universale, ecc. sono la dittatura della borghesia», affermava LENIN (1999)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Approfondimenti più sfumati sulle possibilità e sui limiti della democrazia

Tale interpretazione sarebbe però mutata, in maniera sostanziale, negli ultimi decenni di quel secolo e, con ancor più enfasi, nel periodo successivo alla caduta del muro di Berlino e al crollo delle esperienze collettivistiche burocratiche dell'Est Europa. La critica alla burocratizzazione e all'autoritarismo sovietico assume, soprattutto dopo la morte di Stalin, la forma di una critica all'assenza di procedure democratiche simili a quelle del mondo occidentale. Anche molti settori della sinistra, che hanno resistito a interpretare la vittoria dell'Occidente nella Guerra Fredda come una vittoria dell'“economia di mercato”, l'hanno considerata un segnale per l'universalizzazione del modello democratico rappresentativo liberale.

La corrente politica che più chiaramente ha affrontato questo cambiamento, già a partire dagli anni '70, è stata l'eurocomunismo. Questa corrente ha coinvolto soprattutto i partiti comunisti di Spagna, Italia e Francia, e che ha annoverato tra i suoi principali leader personaggi storici della politica europea come Santiago Carrillo, Enrico Berlinguer, Pietro Ingrao e Georges Marchais<sup>9</sup>. Per gli eurocomunisti era indispensabile una forte autocritica e una revisione del rapporto che la sinistra aveva instaurato con la democrazia. In particolare, hanno difeso la rivalutazione della democrazia liberale e delle sue principali istituzioni, nel tentativo di articolare una sorta di terza via che prendesse le distanze sia dal comunismo stalinista sia dalla socialdemocrazia erede della Seconda Internazionale.

Un esempio significativo di questa svolta è presente in un celebre discorso di Enrico Berlinguer, a Mosca, nel 1977, in occasione del sessantesimo anniversario della Rivoluzione d'Ottobre. Fu quando il massimo dirigente del Partito Comunista Italiano, davanti a 5.000 delegati del Partito Comunista dell'Unione Sovietica, e con disappunto dei suoi ospiti, difese la tesi secondo cui «la democrazia oggi non è solo il terreno sul

---

rappresentativa appaiono nelle analisi di altri marxisti rivoluzionari della prima metà del XX secolo, come ROSA LUXEMBURG (2017) o ARTHUR ROSENBERG (1973).

<sup>9</sup> Il Partito Comunista Francese è stato il precursore della svolta eurocomunista con il Manifesto di Champigny nel 1968, e Marchais è stato uno dei protagonisti dell'incontro di Madrid del 1977, che ha sistematizzato le linee generali del movimento. Poco dopo, tuttavia, i comunisti francesi si sono riallineati con l'ortodossia sovietica.

qual l'avversario di classe è costretto a retrocedere, ma è anche il valore storicamente universale sul quale fondare un'originale società socialista. Ecco perché la nostra lotta unitaria [...] è finalizzata alla creazione di una nuova società – socialista – che garantisca tutte le credenze personali e collettive, civili e religiose, il carattere non ideologico dello Stato, possibilità di esistenza di partiti diversi, pluralismo della vita sociale, culturale e ideale» (SILIANI — CRESSATI 2016).

In America Latina, e più precisamente in Brasile, questo dibattito è stato promosso da Carlos Nelson Coutinho, con il suo saggio del 1979 *La democrazia come valore universale*, nel duplice contesto della lotta contro la dittatura nel paese e del moltiplicarsi delle critiche al regime sovietico nella sinistra occidentale<sup>10</sup>. Gli appelli a ridiscutere il rapporto tra socialismo e democrazia hanno allora guadagnato spazio. Basandosi sulla tesi di Berlinguer, Coutinho ha cercato di offrire argomenti capaci di aiutare a convincere le tendenze ancora esitanti della sinistra ad accettare l'importanza strategica della democrazia nella costruzione della società socialista. Coutinho discuteva con quei settori per i quali la democrazia non andava al di là di una questione strumentale, meramente tattica, e che così stabilivano erroneamente un'identificazione meccanica tra democrazia politica e dominio borghese che in passato li portava spesso a scegliere la «via prussiana» come scorciatoia per il passaggio al socialismo. Tra questi argomenti, quello che ha cercato di rivelare che la connessione tra socialismo e democrazia, «con lo svolgersi richiesto dall'evoluzione storica, è parte integrante dell'eredità categoriale del marxismo» (COUTINHO 1980, p. 21) ha acquisito un peso speciale.

«È vero che molte libertà democratiche nella loro forma moderna (il principio della sovranità popolare, il riconoscimento giuridico del pluralismo, ecc.) si ritrovano nelle rivoluzioni borghesi, o più precisamente, nei grandi movimenti popolari che si sono conclusi (più o meno involontariamente) per aprire lo spazio politico necessario per il consolidamento e la riproduzione dell'economia capitalista, le *condizioni storiche della sua genesi*; ma è altrettanto vero che per il materialismo storico non c'è identità meccanica tra *genesì e validità*» (COUTINHO

---

<sup>10</sup> Per una sintesi dell'evoluzione del dibattito sulla democrazia nella sinistra brasiliana, v. MIGUEL 2019.

1980, p. 22)<sup>11</sup>.

Per il fatto che non c'è identità meccanica tra genesi e validità, per Coutinho la democrazia – o la democratizzazione, secondo la modifica lessicale che avrebbe operato anni dopo – può e deve essere intesa come un valore universale. Ecco perché i principi democratici devono essere adottati dalle classi lavoratrici nel processo di costruzione e affermazione di una nuova società. Secondo Coutinho, «si tratta di eliminare il dominio borghese sullo Stato per consentire a questi istituti politici democratici di raggiungere la piena fioritura e, in tal modo, servire pienamente la liberazione dell'umanità operaia» (COUTINHO 1980, p. 25), in un processo ascendente di socializzazione della politica che passerebbe attraverso l'articolazione tra democrazia rappresentativa e democrazia diretta.

Molte furono le critiche che Coutinho ricevette subito dopo la pubblicazione del saggio, e con cui si diede inizio a un ricco dibattito che durò molti anni. Per diversi autori la predilezione di Coutinho per la democrazia “borghese” era legata al suo rifiuto della rivoluzione: si trattava di una nuova offensiva del riformismo. Secondo ADELMO GENRO (1979), la vera democrazia non è un valore universale, ma piuttosto un valore «democratico e popolare» la cui realizzazione è possibile solo in uno Stato con un diverso carattere di classe. Per MÁRCIO NAVES (1981), Coutinho confonde il valore strumentale della democrazia borghese, come istituzionalità in cui la lotta di classe si svolge in condizioni migliori per i dominati, con il suo valore intrinseco. Un'argomentazione più sofisticata è stata elaborata da DÉCIO SAES, influenzato dal lavoro di Poulantzas (2013): Coutinho avrebbe torto a leggere le istituzioni democratiche separatamente dal conflitto sociale concreto. La forma dello Stato condensa, in ogni momento, il rapporto di forze tra le classi e quindi la democrazia non è «borghese» o «universale», ma frutto di lotte. L'importante starebbe nel capire quale classe è favorita dalle istituzioni

---

<sup>11</sup> Questa presente nel libro è una versione leggermente modificata rispetto all'articolo originale (COUTINHO 1979). Sarebbe interessante osservare come l'autore introduce piccoli cambiamenti nella modulazione della sua argomentazione, in risposta alle polemiche suscitate dal suo articolo, ma esula dagli scopi di questo lavoro. Abbiamo scelto di fare riferimento alla versione del 1980 perché è il testo rivisto dall'autore stesso, “definitivo”, ma coinvolto nel dibattito politico dell'epoca.

democratiche in ogni specifica situazione storica (SAES 1998)<sup>12</sup>. All'interno dello stesso Partito Comunista Brasiliano, di cui all'epoca era membro Coutinho, la sua tesi fu accolta male, non tanto per la sua prospettiva teorica sottostante quanto per la sua ovvia critica all'Unione Sovietica.

Forse non nel dibattito immediato, ma negli anni che seguirono, la posizione di Coutinho non solo divenne dominante a sinistra, ma si radicalizzò anche la scissione tra forma istituzionale e dominio di classe. Sebbene si sollevassero critiche per lo spazio limitato previsto per la partecipazione popolare o per l'effettiva esclusione politica di gran parte della popolazione, gli istituti della democrazia liberale furono accettati come indiscutibili. Per un influente intellettuale, all'epoca leader del PT, nonostante le sue varianti liberali e socialiste, la democrazia deve essere assunta come un valore «per tutti, uno spazio inalienabile per la realizzazione della dignità umana» (WEFFORT 1984, p. 61). Questa nuova comprensione ha avuto un profondo impatto sull'azione dei movimenti popolari nel periodo di ridemocratizzazione e li ha diretti a cercare spazi per approfondire la democrazia all'interno dell'architettura dello Stato rappresentativo liberale (vedi DAGNINO 2000)<sup>13</sup>.

C'è però un elemento che, anche dopo la svolta «democratica» operata dalla sinistra, permane e che può ben spiegare le enormi difficoltà che ha avuto e ha tuttora quando si tratta di rapportarsi al fenomeno democratico, sia esso nella sua fase di sottovalutazione o di netto rifiuto della questione democratica, sia nella fase attuale, manifestamente acritica. Si tratta dell'incapacità di distinguere tra democrazia come progetto

---

<sup>12</sup> Un intervento abbastanza posteriore nel dibattito, che critica a fondo la posizione di Coutinho alla luce della teoria marxista più ortodossa, si trova in MORAES 2001.

<sup>13</sup> Il processo è stato esteso e accentuato nel tempo, ed è arrivato finì ai giorni nostri. Sono frequenti gli appelli, nelle file della sinistra contemporanea, a costruire una democrazia radicale come semplice aggiunta o sovrapposizione dei classici istituti di democrazia rappresentativa liberale e di nuove forme istituzionali, di carattere partecipativo. Strumenti come bilanci partecipativi, consigli e conferenze costituiscono, nel contesto brasiliano, chiari sviluppi che illustrano questa tendenza. Una sorta di “biglietto d'imbarco” o presupposto apparentemente indispensabile per poter compiere – ovviamente con vari gradi di entusiasmo – il viaggio che porterebbe alla “riscoperta” e al “riadattamento” della sinistra alla democrazia.

popolare e liberalismo come progetto borghese. Anteriormente, le correnti maggioritarie di sinistra le rifiutavano entrambe e assumevano come vera la sinonimia tra democrazia e liberalismo. Oggi, tali correnti abbracciano con uguale entusiasmo democrazia e liberalismo, e persistono nella loro incapacità di differenziare l'una dall'altra, assumendole entrambe, ancora, come espressioni equivalenti o, almeno, perfettamente assimilabili. Con ciò perdono la possibilità di comprendere il processo storico attraverso il quale la borghesia si è appropriata della democrazia e l'ha adattata a sé stessa, mentre le classi popolari hanno lottato per espandere e risignificare i diritti solitamente associati alla tradizione liberale.

Nella loro tardiva riconciliazione con i valori democratici, settori importanti del campo della sinistra – tra cui potrebbe essere annoverato lo stesso Coutinho – sembrano, colpevolmente, volersi riscattare dal «peccato» di un tempo<sup>14</sup>. Questo li porta ad aderire a una piattaforma ideologica che mescola progetti e tradizioni che, per i rivoluzionari del XVIII e XIX secolo, facevano riferimento a storie e traiettorie molto diverse. Come osserva Chantal Mouffe, l'impensata equivalenza tra le due componenti della democrazia liberale ha portato il fenomeno democratico a essere «identificato quasi esclusivamente con il *Rechtsstaat* [Stato di diritto] e la difesa dei diritti umani, tralasciando l'elemento della sovranità popolare, considerato obsoleto» (MOUFFE 2005, pp. 3-4). Pur credendo che sia necessario preservare entrambe le componenti, Mouffe sostiene che non è possibile negare che mantengano una tensione permanente tra loro. L'espressione «democrazia liberale» comporta quindi un paradosso ineludibile e l'ipertrofia dell'elemento liberale si realizza solo con il sofferocamento dell'elemento democratico, nella misura in cui l'esacerbazione dei diritti individuali impedisce il fiorire dell'autonomia collettiva.

La cecità di fronte a questa contraddizione, che oggi colpisce anche molti pensatori di sinistra, ostacola la ricerca della riappropriazione radicale della democrazia, che dovrebbe fare riferimento alle origini del progetto democratico della modernità: un progetto che nasce autonomamente dalla base sociale, diverso dal progetto liberale difeso dalla borghesia; un progetto antifeudale e modernizzante orientato da altri valori,

---

<sup>14</sup> Per maggiori dettagli sull'argomento, si consiglia di leggere FLISFISCH 1983, LECHNER 1985 e BARROS 1986.

diversi e, in molti casi, addirittura antagonisti rispetto ai valori che guidarono il liberalismo finalmente vittorioso.

Tornando al dibattito acceso da Coutinho, dovrebbe notarsi che nessuno dei suoi critici sopra citati mette in discussione nel suo lavoro la mancanza di qualsiasi riferimento o tentativo di salvare la democrazia moderna come frutto o prodotto della lotta plebea e popolare. Ad esempio, il paragrafo della *Democrazia come valore universale* sopra citato ha suscitato diverse polemiche incentrate sui rapporti errati che Coutinho instaurerebbe tra genesi e validità, ma nessuno di quei critici si è dedicato a esaminare la rapida e debole caratterizzazione che l'autore fa della origine della democrazia nella modernità, che, pur con obiezioni, finisce per essere da lui identificata con l'emergere delle rivoluzioni borghesi. La mancanza di considerazione per la storia della nascita della democrazia moderna, strettamente legata alle lotte popolari, potrebbe essere uno dei principali motivi che spiega l'accettazione, anche se implicita, della presunta origine borghese della democrazia contemporanea che persiste tra le fila della sinistra. In quest'ottica è possibile mettere in discussione l'uso dell'espressione «democrazia borghese», che attribuisce graziosamente alla borghesia la paternità del progetto democratico. Come avverte ANTONI DOMÈNECH (2009, p. 99), già citato sopra, uno dei più grandi errori della sinistra del XX secolo è stato proprio quello di attribuire all'espressione «democrazia borghese» il significato di «forma di Stato o di governo introdotta dai borghesi», ovvero «una “sovrastuttura” politica che necessariamente accompagna lo sviluppo della vita economica capitalista». L'infelice ripetizione dell'espressione «democrazia borghese» finisce per cancellare lo stretto legame tra democrazia, aspirazioni all'emancipazione umana e lotta popolare.

Avvertimenti timidi, come quelli espressi da Coutinho nel passaggio sopra citato, quando si riferisce ai movimenti popolari come motori volontari o involontari delle rivoluzioni borghesi, non sono affatto sufficienti. Ebbene, anche con riserve, Coutinho – al pari di tanti altri marxisti, tra cui lo stesso Berlinguer, suo grande ispiratore – sembra accettare l'idea che, in definitiva, le rivoluzioni borghesi avrebbero costituito il terreno fondamentale su cui si sarebbe sviluppata la democrazia moderna.

Ma se non fosse stato davvero così? Proseguendo il percorso aperto da FLORENCE GAUTHIER (2014), si dovrebbe almeno considerare la

possibilità d'intravedere, nel processo rivoluzionario francese, due progetti antagonisti e simultanei per superare il feudalesimo e la successiva costruzione della modernità: da un lato, il progetto liberale guidato dalla borghesia; dall'altro, il progetto di democrazia popolare o comunitaria, sostenuto da Robespierre, dai giacobini e dai *sanculotti*. In questa prospettiva, contrariamente a quanto sostiene la maggior parte della storiografia, tra cui molti autori marxisti, i giacobini non sarebbero l'ala sinistra del movimento rivoluzionario borghese, ma i portatori di un progetto alternativo, autonomo, ispirato all'ideale della realizzazione della sovranità popolare e dal "diritto all'esistenza", incarnato dagli operai urbani e dai contadini. Sotto l'egida della "rivoluzione borghese", molti hanno finito per includere entrambi i progetti come membri di un'unica piattaforma.

Il risultato è di sottovalutare il ruolo guida delle classi popolari nella costruzione dei regimi democratici nel mondo moderno. Il fatto che questi siano stati successivamente addomesticati o espropriati dalla borghesia non può indurre a credere che la democrazia sia una conquista borghese. Al contrario: la borghesia ha lottato duramente per riuscire a inquadrare la democrazia, svuotarla di senso e, da quel momento, considerarla come propria, nel suo formato rappresentativo-liberale.

La borghesia ebbe il ruolo di rendere la democrazia compatibile con la riproduzione dei diversi rapporti di dominio sociale. Accettare questo adattamento, prendendo l'immaginario borghese e liberale come punto di partenza della democrazia, opera *contro* il processo di accumulazione teorica e politica incentrata sulla costruzione di un progetto che vuole essere autenticamente radicale e popolare. In questo senso, il vecchio slogan "espropriare gli espropriatori" dovrebbe significare non solo il recupero dei mezzi di produzione, ma anche la lotta per sradicare e strappare dalle loro mani la democrazia come frutto, realizzazione e creazione popolare.

E non si tratta di lottare per una «democrazia senza aggettivi», come proclamano ENRIQUE KRAUZE (1986) e tanti altri esponenti delle scienze politiche dominanti, in nome di un'ipotetica «purezza concettuale». Una volta conquistata l'egemonia nella definizione del significato attuale di un termine conteso, è facile militare a favore della non aggettivazione. Il problema non è l'uso di aggettivi quando ci si riferisce alla democrazia. La sfida è scegliere gli aggettivi corretti che rendano giustizia alle radici

storiche del progetto democratico, invece di regalarlo alla classe sociale che da sempre vi si oppone.

In tal senso, varrebbe la pena esplorare la linea di ricerca di JONATHAN ISRAEL (2001) sull'Illuminismo, in cui egli traccia un contrasto significativo tra due progetti distinti che hanno dominato il fervido dibattito della storia della modernità e dell'Illuminismo: quello che egli definisce «illuminismo moderato» e quello incarnato da ciò che chiama «illuminismo radicale». Una dicotomia che, ai fini delle nostre riflessioni, potrebbe tradursi in un'evidente contrapposizione tra pensiero liberale, da un lato, e pensiero democratico, dall'altro.

### 3. *Democrazia liberale in crisi e i suoi più fedeli guardiani*

Fu nel mezzo di questo turbolento processo, di opposizione tra diversi progetti sociali, che la democrazia si affermò in Occidente e, attraverso la sua influenza, nel resto del mondo, come l'unica forma legittima di dominio politico. In particolare, dopo la sconfitta del nazifascismo, ottenuta proprio in nome della democrazia, non c'era speranza di ottenere legittimità per un'altra forma di esercizio dell'autorità politica. La pressione della classe operaia, che si era già mostrata in crescita nei primi decenni del XX secolo, rese necessarie le misure per garantire la pacificazione del conflitto sociale – e il processo elettorale, come abbiamo già analizzato, contribuì sia a misurare l'intensità di tale pressione sia a promuovere gli adattamenti necessari. Il dinamismo presentato dalle economie capitaliste nel dopoguerra, fino allo *shock petrolifero* e al crollo del sistema di Bretton Woods negli anni '70, ha garantito la presenza di un "resto" che ha permesso di conciliare la continuità dell'accumulazione con l'ottenimento della pace sociale. Grazie alla disuguaglianza nelle ragioni di scambio, la pace nei paesi centrali si otteneva anche mantenendo le privazioni nelle periferie, in cui la democrazia era sempre un lusso da scartare quando necessario. Inoltre, la presenza della minaccia sovietica accresceva il potere di negoziazione dei lavoratori e rendeva ancora più imperativa la necessità di garantire la stabilità dei paesi centrali occidentali.

Nonostante che, a partire da SCHUMPETER (2001), sia stato compiuto uno sforzo colossale per liberare la democrazia da ogni sospetto o

barlume di sovranità popolare, trasformandola in un semplice rito legittimante di dominio, resta un fatto che essa ha spesso imposto politiche a vantaggio dei più poveri e ha corretto, anche se in modo molto parziale, le disuguaglianze generate dal libero funzionamento dei mercati. Fin dall'inizio, non sono state poche le voci che si sono levate per avvertire che l'accordo sarebbe finito per diventare disfunzionale per il capitale. Hayek, già negli anni '40, pose le basi di tale argomentazione legata a un'interpretazione estremamente restrittiva del concetto di libertà, ricondotto al funzionamento del mercato, e stabilì l'equazione fondamentale: più mercato uguale a più libertà. Dato che la democrazia, spazio di decisione collettiva, è l'opposto del mercato, in cui gli agenti cercano di realizzare i propri interessi senza un coordinamento esplicito, è chiaro che si arriva a un'altra equivalenza: meno democrazia uguale a più libertà. Dagli economisti della scuola austriaca e della *Mont Pèlerin Society* a Robert Nozick e oltre, ciò che il pensiero ultraliberale ha fatto e continua a fare è riaffermare quelle idee<sup>15</sup>.

Ma la narrazione più elaborata nasce con Samuel Huntington e il suo famoso contributo al *Rapporto alla Commissione Trilaterale* sulla «crisi della democrazia», a metà degli anni '70. Quello che Huntington ci presenta costituisce un resoconto della crescente incompatibilità tra democrazia politica ed economia capitalista, con molti punti di contatto con le

---

<sup>15</sup> Occorre segnalare quanto dice Hayek sul suffragio universale o sulla Dichiarazione Universale dei Diritti Umani. Secondo l'economista austriaco, l'universalità del voto non dovrebbe essere una necessità. Altre limitazioni potrebbero anche essere stabilite, oltre a quelle esistenti, tra cui il ripristino delle restrizioni al censimento (HAYEK 1960, p. 105) o l'innalzamento dell'età per votare a 40 anni (HAYEK 1973). Riguardo alla seconda questione, Hayek afferma che «questo documento è [...] un tentativo di fondere i diritti corrispondenti alla tradizione liberale dell'Occidente con la concezione, totalmente diversa, derivata dalla rivoluzione marxista russa» (HAYEK 2006, pp. 305-6). «Parlare di diritti quando sono in gioco solo le aspirazioni [...] svisciva il termine "diritto", il cui vero significato è molto importante da preservare se si vuole mantenere una società libera» (ivi, p. 308). Insomma, «i vecchi diritti civili e i nuovi diritti sociali ed economici non possono essere raggiunti contemporaneamente, sono invece di fatto incompatibili; i nuovi diritti non possono essere imposti dalla legge senza, al tempo stesso, distruggere l'ordine liberale cui tendono i vecchi diritti civili» (ivi, p. 305).

elaborazioni che si sono svolte a sinistra, contemporaneamente, sulla crisi fiscale e sulla crisi di legittimità del *Welfare State* (vedi, tra gli altri, OFFE 1984; HABERMAS 1975; O'CONNOR 1977). In modo semplificato, è possibile sostenere che la differenza principale sta nel fatto che, per Huntington, il problema si trovava nella democrazia, la quale dovrebbe essere limitata, mentre per gli autori marxisti o coloro che orbitavano attorno al marxismo il problema era il capitalismo, che doveva essere superato.

Secondo HUNTINGTON (1975), la democrazia porta all'«ingovernabilità» attraverso due meccanismi convergenti. In primo luogo, promuove un valore di uguaglianza che contrasta con la riproduzione delle gerarchie sociali: ognuno crede di avere diritto a tutto ciò che gli altri hanno, sia in termini di risorse materiali che di autonomia. Parlando dagli Stati Uniti dei primi anni '70, Huntington è particolarmente colpito dal fatto che la popolazione nera non accetti più la sua posizione subordinata rispetto ai bianchi, arrivando ad affermare espressamente che l'ottenimento dei diritti civili da parte dei neri del sud ha rappresentato un colpo gigantesco alla governabilità del sistema politico americano.

Questa è la stessa sorpresa e disagio che si esprime, oggi, nelle dichiarazioni dei leader politici latinoamericani che vengono (o sono venuti) a comandare il processo di restaurazione neoliberale/conservatore, quando si riferiscono all'«inflazione delle rivendicazioni» promossa dai governi «populisti» che li hanno preceduti. Ne sono un esempio le dichiarazioni dell'allora presidente Mauricio Macri e dei suoi ministri, per i quali la popolazione argentina si era erroneamente abituata a «consumare oltre i propri mezzi». Secondo il presidente della Banca Centrale dei primi mesi dell'amministrazione macrista, i kirchneristi «[facevano] credere a un impiegato medio che il suo stipendio medio potesse essere utilizzato per comprare telefoni cellulari, televisori al plasma, automobili, motociclette e viaggiare all'estero. Questa era un'illusione. Non era normale» (LA NACIÓN 2016). Nel Brasile del colpo di Stato del 2016 è diventata molto presente anche la questione dei «diritti eccessivi» (i diritti del lavoro e altri). Per il presidente dell'estrema destra Jair Bolsonaro, in una frase pronunciata anche durante la campagna elettorale, «è meglio avere meno diritti e lavoro che tutti i diritti e nessun lavoro» (ANDRADE 2018). A sua volta, per Luiz Roberto Barroso, ministro della Suprema Corte Federale di quel paese, c'è una «protezione esagerata» per i lavoratori (COURA

2017). Mentre l'esercito assicura ufficialmente che in Brasile c'è «esorbitante preoccupazione per i diritti» (FELIZARDO 2018). E gli esempi potrebbero essere facilmente moltiplicati.

Il secondo meccanismo consiste in richieste in eccesso. La ripetizione della competizione elettorale insegna alla gente che i politici in cerca di voto hanno interesse a soddisfare le richieste che vengono loro presentate. Ogni volta che una domanda viene soddisfatta, essa genera, grazie ad un effetto imitazione, nuove pretese da parte di altri gruppi e ancor più pretese da parte del gruppo stesso. Di conseguenza, lo Stato è costretto ad ampliare il suo intervento nei meccanismi di mercato, minando il dinamismo dell'economia capitalista. Mantenendo la competizione elettorale e senza un attaccamento alle gerarchie sociali stabilite che reprime l'anelito egualitario delle masse, la crisi sarebbe inevitabile<sup>16</sup>.

La diagnosi di Huntington si rivelò molto influente e (ri)sollevò la bandiera della limitazione della democrazia come priorità nei circoli conservatori<sup>17</sup>. Sempre più spesso le risposte alla crisi finanziaria del *Welfare State* venivano presentate come indiscutibili e inevitabili e passavano attraverso lo smantellamento dei sistemi di sicurezza offerti alla classe operaia. L'ondata neoliberale, il cui più grande simbolo è stato Margaret Thatcher, ha lavorato muovendo da questo quadro. “Efficienza” e “competitività” troneggiano come valori supremi e giustificherebbero la deregolamentazione dei rapporti economici e la mancanza di tutela dei salariati, obiettivi che già anticipavano diverse fasi di de-democratizzazione. L'estensione della sovranità del mercato implica la riduzione dello spazio possibile della validità della democrazia, che è lo spazio delle decisioni collettive. La Thatcher ha enunciato la sua dottrina in una breve frase, poi condensata dall'acronimo TINA: *there is no alternative*, non ci sono

---

<sup>16</sup> In pratica, però, questa pressione popolare finisce per essere neutralizzata da meccanismi di pseudo-concorrenza che portano l'elettorato, generalmente insoddisfatto della risposta data alle loro richieste da un certo governo, nella prossima causa a scegliere altre opzioni che dovranno anche vanificarlo, e così via, finché non si materializza la profezia autoavverantesi dell'espansione dell'apatia e del disinteresse (obiettivo, come abbiamo visto, previsto e incoraggiato da Schumpeter, Huntington e seguaci).

<sup>17</sup> Per ulteriori dettagli sulla crociata antidemocratica condotta dalla Commissione Trilaterale e da altre istituzioni simili, si veda VITULLO 2021b.

alternative. In altre parole, il dibattito pubblico e lo sforzo di costruzione della volontà collettiva, tipici della democrazia, sarebbero inutili.

Allo stesso tempo, la svolta neoliberale mette a dura prova la validità dei diritti e delle garanzie, nella misura in cui rifiuta l'interpretazione allargata che questi hanno acquisito nel corso della storia e aderisce a una visione piuttosto avara di ciò che tali diritti e garanzie costituiscono e su quali spazi influiscono. L'insieme delle salvaguardie che viene presentato come il grande contributo del liberalismo all'ordine politico e sociale deve essere protetto *contro* gli sforzi delle classi dirigenti per minimizzarlo.

L'enunciazione del diritto è del tutto svincolata dall'accesso alle condizioni materiali per esercitarlo. Con il ritirarsi della politica, il diritto opera solo nella vita privata e nel mercato. In particolare, si afferma l'idea che i diritti individuali debbano essere garantiti, in primo luogo, contro l'esercizio collettivo degli stessi diritti. Le libertà di associazione e manifestazione collettiva sono sempre viste con diffidenza, come potenziali minacce ai diritti individuali e come turbative ai sacrosanti contratti tra privati<sup>18</sup>. Ad esempio, una manifestazione lede il diritto di movimento del cittadino che voleva utilizzare le strade pubbliche e uno sciopero viola i contratti di lavoro privati stabiliti da ciascun lavoratore con il datore di lavoro. Lo Stato, insomma, deve essere minimo, ma non al punto da non avere i mezzi di coercizione per tentare di imporre alla realtà la finzione liberale di una società d'individui.

La svolta thatcheriana fu facilitata dalla sconfitta del cosiddetto socialismo reale nella Guerra Fredda (che si spiega con molti fattori, tra cui, soprattutto, la stagnazione dell'economia sovietica e il successo della corsa agli armamenti intrapresa dagli Stati Uniti, i quali hanno risolto molti dei propri problemi economici spingendo il rivale ancora più a fondo). Con il rovesciamento dell'Unione Sovietica e lo Stato sociale della socialdemocrazia europea in crisi terminale, le dichiarazioni della

---

<sup>18</sup> Ciò costituisce un denominatore comune con i liberali dell'Ottocento, che hanno sempre osservato con grande sospetto i diritti di associazione e manifestazione delle classi lavoratrici. Paradigmatica, in tal senso, è la famosa Legge Le Chapelier del 1791, che vietava la formazione di sindacati in Francia e fu revocata solo sette decenni dopo, nel 1864, consentendo finalmente la libera associazione dei lavoratori.

Thatcher hanno acquisito l'apparenza di principi inconfutabili. Non ci sono alternative. Lo stato è inefficiente. Solo il mercato e l'iniziativa individuale salvano. Da qui il crescente e insistente incoraggiamento all'«imprenditorialità», all'«occupabilità», all'«auto-aiuto» e al diventare «imprenditori di se stessi». In società sempre più guidate dall'«uberizzazione» e attraversate dalla divisione tra «vincitori» e «perdenti», questi ultimi dovrebbero solo assumersi, ciascuno individualmente e all'interno del proprio piccolo mondo, la responsabilità delle proprie miserie e dei propri fallimenti (vedi ANTUNES 2018). O, in alternativa, aspirare al sostegno spirituale della «teologia della prosperità» oppure ancora, in caso di fortuna, aspirare a ricevere, goccia a goccia, il modestissimo aiuto materiale che eventualmente viene offerto dagli enti statali o, meglio, per filantropia aziendale e del «terzo settore»<sup>19</sup>.

Un altro fattore risiede nella «globalizzazione», un concetto complesso e controverso. A partire dalla fine del secolo scorso, l'economia mondiale ha subito una serie di trasformazioni, in parte trainate dalle nuove tecnologie dell'informazione, che hanno, come uno dei loro effetti, l'espansione della mobilità del capitale, ciò che rafforza la propria posizione nei confronti dei governi nazionali (CHESNAIS 1994). Non è che gli Stati-nazione siano diventati irrilevanti, semplici sopravvivenze del passato – «Stati-zombi», come descritti da KENICHI OHMAE (1995) – perché, se così fosse, le multinazionali non investirebbero così tanto denaro ed energia al fine di mantenere, a capo di questi Stati, gruppi allineati ai loro interessi<sup>20</sup>. Ma, di fatto, c'è un'alterazione nella correlazione delle

---

<sup>19</sup> C'è una pubblicazione che riassume, come poche altre, già nel titolo stesso, il fenomeno di cui stiamo parlando qui: la rivista brasiliana “Você SA”, dell'editore Abril.

<sup>20</sup> Non è un caso che la questione del finanziamento delle campagne elettorali sia così attuale nelle democrazie contemporanee. Il processo di «plutocratizzazione» di questi regimi socio-politici trova, nel finanziamento delle imprese, una fonte privilegiata di investimento e condizionamento delle direzioni che i governi eletti potranno prendere. Trasformato in *condizione sine qua non* per la partecipazione al gioco politico elettorale, il finanziamento dalle imprese può essere utilizzato anche per squalificare dirigenti politici divenuti scomodi per i detentori del potere economico, attraverso denunce selettive di corruzione e «denaro sporco». Nello specifico, questo è ciò che è successo negli ultimi anni con la persecuzione subita da Rafael Correa (ex presidente

forze che, al di là di ciò che significa in sé, dà credibilità al discorso secondo il quale l'opzione non è tra sfruttamento e meno sfruttamento, ma solo tra sfruttamento ed emarginazione<sup>21</sup>.

La de-democratizzazione che stiamo vivendo non è, quindi, una coincidenza, una fatalità, una turbolenza del momento. È un *progetto*. È il progetto delle classi dirigenti nell'attuale fase storica, che trova, come abbiamo già evidenziato, chiari antecedenti nella diagnosi e nelle ricette della Commissione Trilaterale negli anni '70, e ancor prima in altri autori. Una de-democratizzazione che mira ad annullare il grado di imprevedibilità che la democrazia, anche limitata, ha storicamente introdotto nella riproduzione del dominio.

I fattori che hanno sostenuto il connubio conflittuale tra democrazia e capitalismo sono indeboliti. Il consenso a favore della democrazia è stato minato. Da un lato, per i risultati sempre più scarsi dovuti allo smantellamento dei sistemi di previdenza sociale e, dall'altro, per la radicalizzazione del discorso di destra, che attacca apertamente il valore dell'uguaglianza e dei diritti, allo stesso tempo che stimola la xenofobia, il razzismo, il familismo e il moralismo retrogrado, in una strategia che mantiene molti punti di contatto con quella del fascismo tra le due guerre.

L'economia capitalista è entrata in una lunga fase di declino, senza la fine del tunnel in vista: la strategia di creare bolle successive con l'obiettivo di «ingannare» la crisi sembra aver raggiunto il suo limite. I governi agiscono sistematicamente per salvare gli speculatori a spese dei cittadini comuni. Il surplus che ha permesso la coesistenza di accumulazione e legittimazione sta scomparendo, in parte a causa della crisi, in parte perché la combinazione della sconfitta dell'Unione Sovietica, della

---

dell'Ecuador), Cristina Kirchner (ex presidente dell'Argentina) e Luiz Inácio Lula da Silva (di nuovo presidente del Brasile dopo essere stato in prigione), per citare tre dei casi più evidenti, ma rappresentativi di un elenco molto più lungo.

<sup>21</sup> VIRGÍNIA FONTES (2010) evidenzia la sostituzione, nel linguaggio pubblico, del concetto di sfruttamento mediante la categoria di esclusione. Ciò costituisce, senza dubbio, una grande sconfitta politica, perché fa sì che la lotta non si concentri più sulla fine dello sfruttamento, bensì sul conseguimento dell'inclusione (come se fosse empiricamente possibile concepire uno spazio esterno, estraneo alla logica del capitale, abitato da persone che devono essere "inclide").

globalizzazione e della diffusione della visione neoliberale del mondo ha accresciuto la voracità delle classi proprietarie. Come ha osservato una volta CLAUS OFFE (1997), esiste un livello minimo di remunerazione del capitale, al di sotto del quale è messo a rischio il funzionamento dell'economia, ma tale livello non costituisce un dato oggettivo, è il risultato della valutazione soggettiva di capitalisti sulle circostanze in cui si trovano. Negli ultimi decenni, questo livello è cresciuto incredibilmente, come rivela la forte concentrazione della ricchezza globale (PIKETTY 2018), e ha ulteriormente ristretto il margine che consente le concessioni ai dominati.

Tutto ciò ha ridotto la capacità di pressione di chi vive alla base della piramide sociale. Allo stesso tempo, i mutamenti dello scenario ideologico hanno danneggiato le condizioni della loro azione collettiva, soprattutto a causa della diminuzione della solidarietà interna nella classe operaia e del sorgere di percezioni sempre più individualistiche come quelle sopra descritte. Nei paesi centrali era comune vedere questo processo come una conseguenza dell'integrazione dei lavoratori nella società dei consumi, ma questo avviene anche nei paesi periferici, come quelli dell'America Latina, dove tale integrazione è molto bassa e il consumismo è limitato al livello dei desideri o aspirazioni insoddisfatti piuttosto che alla loro stessa materializzazione. Crediamo che esista un rapporto intimo, di riscontro, tra questo movimento e il sorgere del discorso più duro della destra di cui abbiamo parlato sopra. D'altra parte, l'emergere di nuovi attivismi assai loquaci coinvolti nella lotta contro altri assi di dominazione sociale come il genere, la razza o la sessualità non ha ancora potuto – sebbene alimenti la speranza di resistenza – produrre un'articolata controffensiva contro le battute d'arresto della democrazia e ha anche funzionato come un fantasma per la produzione di quel panico morale che costituisce il carburante del radicalismo reazionario.

Infine, la sinistra e il campo progressista sembrano incapaci di uscire dalla posizione difensiva e di presentare proposte efficaci che contemplino un progetto più compiuto di democrazia radicale, autenticamente popolare; un progetto che riesca a infrangere e superare gli angusti limiti imposti dalla democrazia rappresentativa liberale, sempre più addomesticata, ridotta e “de-democratizzata”. L'Unione Sovietica non era un modello molto seducente ma era la prova vivente che sì, c'erano alternative. Oggi, di fronte all'offensiva delle correnti più conservatrici, disposte a

liquidare con un colpo di penna anche le più tenui promesse di uguaglianza e di autonomia collettiva che l'assetto democratico manteneva, la sinistra è costretta a difendere un ordine che essa stessa ha sempre inteso come limitato e distorto. Sembra che l'unica cosa rimasta da offrire sia l'illusione di un'improbabile ricostruzione di ciò che un tempo esisteva – e nel nostro caso, nel capitalismo periferico, nemmeno quello, ma solo ciò che a volte abbiamo imitato in modo molto precario e abbiamo sognato di avere. È una proposta improbabile perché le condizioni sono cambiate e non vi è alcun segnale di una loro ricomposizione; il che rende più difficile anche il timido ruolo che la sinistra, nei suoi aspetti maggioritari, intende oggi ricoprire: quello di fedele gestore e custode di ciò che resta, nell'odierno mondo, della democrazia rappresentativa liberale.

### *Conclusion*

L'orizzonte di una democrazia più vicina al suo senso popolare ed emancipativo non presuppone alcuna formula predefinita. Le trasformazioni sono necessarie in molti settori della società. Senza la democratizzazione dei vari spazi della vita quotidiana, come le scuole, le imprese e le famiglie, difficilmente emergerebbero i cittadini attivi e informati di cui la pratica della democrazia ha bisogno (PATEMAN 1970). L'educazione politica richiede che le persone intervengano nei processi decisionali locali, al fine di sviluppare le competenze necessarie per la partecipazione al dibattito e per l'efficace supervisione dell'operato dei governanti. Se la democrazia si limita a sporadiche convocazioni alle urne, sarà sempre limitata. Essa deve essere istituita come *pratica sociale di portata generale*, cioè i suoi principi fondamentali – uguaglianza tra tutte e tutti e decisioni prese da coloro che ne saranno condizionati – devono servire come punto di partenza in tutte le relazioni umane<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Parliamo di un punto di partenza per sottolineare che siamo consapevoli delle situazioni in cui non è possibile applicare semplicemente le procedure democratiche convenzionali, come quando ci sono gravi lacune di competenza specifica (decisioni su questioni tecniche) o potenziale cognitivo (il rapporto tra adulti e bambini). Anche in questi casi va ricercata la massima ragionevole approssimazione alle regole democratiche.

Stando così le cose, i diversi meccanismi di sfruttamento, dominazione e oppressione presenti nella società non possono essere percepiti come semplici ostacoli esterni alla realizzazione della democrazia: ne sono di per sé la negazione. In breve, torniamo alla constatazione di MARX (2007) che l'emancipazione politica non esaurisce l'emancipazione umana. L'uguaglianza politica esiste pienamente solo se costituisce un aspetto dell'uguaglianza sociale. Se è condannata a convivere con asimmetrie strutturali, tende a perdere il suo potenziale d'azione. Per questo motivo, la democrazia non può essere pensata solo o principalmente come un modello istituzionale, ma deve comprendere anche una dinamica di confronto permanente delle dominazioni – la democrazia costituisce «un movimento per estendere l'uguaglianza dell'uomo pubblico ad altri ambiti della vita comune» (RANCIÈRE 2007, p. 69).

Ma queste osservazioni non devono portare al disprezzo delle forme dell'istituzionalità politica, alla condanna dell'istanza comunemente definita come politica alla irrilevanza, o alla vana speranza nell'organizzazione della società come federazione spontanea (e spontaneamente regolata) di collettivi autonomi localizzati. Va ribadito che la democrazia come forma sociale passa, in campo politico, anche attraverso la creazione di nuovi meccanismi istituzionali capaci di promuovere e non soffocare la partecipazione popolare. Per questo è necessario superare le ricette facili, orientate a una democrazia vaga e indeterminata senza mediazioni. Ripensare la rappresentanza non significa semplicemente rinunciarvi, scommettere ingenuamente sul miraggio di una democrazia diretta. Al contrario: si tratta di ricercare una riappropriazione dei meccanismi di rappresentanza, imprescindibili in ogni società complessa, abbinandoli a nuove proposte istituzionali che facciano della rappresentanza non più un sinonimo di deresponsabilizzazione, ma di espressione e articolazione di interessi di cittadini attivi e informati.

Sono trasformazioni che in questo senso richiederebbero innovazioni politiche di grande rilievo, come l'introduzione di dispositivi di responsabilità e resoconto meno diffusi ma più espliciti, che consentano in modo efficace, ai rappresentati di esercitare il controllo sui rappresentanti e di realizzare ciò che le scienze politiche, con loro sua consueta vocazione anglofila, chiamano di solito *accountability*. Questa nuova ingegneria istituzionale dovrebbe mirare al superamento di quella che

O'DONNELL (1991), curiosamente, ha chiamato «democrazia delegativa», in cui l'elettore trasferisce all'eletto tutta la propria capacità di azione politica. Diciamo curiosamente perché, se ci atteniamo alla storia dell'espressione "delega", questa, in realtà, si riferiva a un rapporto rappresentante/rappresentato molto più intenso e stretto del legame difeso dalla rappresentanza nella sua accezione contemporanea. Un "delegato", nella tradizione rivoluzionaria dei XVIII e XIX secolo, rispondeva a un mandato imperativo, la cui inosservanza comportava la possibilità molto concreta della revoca e dell'immediata sostituzione con un nuovo rappresentante. Anche qui un progetto radicalmente democratico presupporrebbe il recupero di aspetti del mandato imperativo e il suo adeguamento ai nuovi tempi, con un uso più creativo delle potenzialità offerte dalle nuove tecnologie e con sistemi basati su nuovi dispositivi autorizzativi, di conferma e di revoca, nonché nuovi canali di dialogo tra rappresentanti e rappresentati.

Una ridefinizione della rappresentanza, quindi, non può consistere solo nella necessaria revisione delle norme elettorali. È fondamentale ripensare i legami tra rappresentanti e rappresentati durante l'esercizio dei mandati, in un processo continuo di educazione politica e di stimoli e spazi costanti per una maggiore partecipazione e controllo. Vigilanza, vale la pena notare, intesa non come mera esigenza di responsabilità personale nei confronti dell'eletto, né come vigilanza parrocchiale sul suo operato o come prevenzione di possibili irregolarità<sup>23</sup>, ma come processo collettivo di dialogo tra gli elettori, che così formano le proprie preferenze, e i titolari di mandato (vedi MIGUEL 2014).

Si tratta quindi di creare un contesto istituzionale complesso in cui molteplici dimensioni favoriscano l'espansione di una qualificata partecipazione politica. Vale la pena notare gli avvertimenti lanciati decenni fa da pensatori e attivisti come JO FREEMAN (2019) o JANE MANSBRIDGE (1983). Partendo dalle ricche esperienze di politicizzazione e mobilitazione prodotte da vari gruppi negli Stati Uniti negli anni '60 e '70, che

---

<sup>23</sup> Il restringimento dello spazio da decisione politica ha contribuito a diffondere l'idea che la *accountability* si limiti al controllo dell'uso delle risorse pubbliche. Tuttavia, una visione democratica del legame rappresentativo deve ovviamente andare ben oltre. Per un'interpretazione dei limiti e delle implicazioni dell'approccio "onestista", si consiglia di consultare VITULLO 2012.

hanno messo in guardia contro i pericoli dell' «assenza di strutture» e dal rischio che il culto dell'informalità e della spontaneità finisca per nascondere il dominio di una minoranza auto-istituita, basata su regole informali e non esplicite. In altre parole: come evitare il pericolo d'incorrere in nuove tirannie su piccola scala? Si tratta di una questione che non sempre è stata affrontata dalla sinistra con la necessaria attenzione. Senza feticizzare le procedure decisionali formali, è sempre bene ricordare che questi procedimenti hanno una rilevanza significativa e devono essere prese in considerazione. L'enfasi esagerata sulla spontaneità, sull'apertura e libero arbitrio dei partecipanti e sulla mancanza di strutture formali può finire per stimolare nuovi elitarismi e favorire i membri di gruppi privilegiati – uomini e non donne, professionisti invece che lavoratori manuali, istruiti contro meno istruiti, bianchi invece che neri o indigeni. Esattamente il contrario di quanto si cerca di combattere nei processi volti alla radicalizzazione democratica.

Cosa fare con le persone che non vogliono partecipare, per esempio? O cosa fare con chi partecipa molto sporadicamente? Michael Walzer, in un interessante saggio intitolato *Un giorno nella vita di un cittadino socialista*, avverte che la partecipazione può esercitare una pressione terribile sul tempo limitato delle persone. Per l'autore, «dietro il cacciatore, pastore e critico sognato da Marx c'è un personaggio potente: il cittadino impegnato che assiste alle sue interminabili riunioni» (WALZER 1971, p. 230). In dialogo con le riflessioni che Oscar Wilde aveva svolto sull'argomento, Walzer sottolinea:

«Le esigenze dell'esercizio della condizione di cittadino non sono in armonia con la libertà del cacciatore, del pastore, ecc. [...]. L'autogoverno è una questione molto impegnativa e che richiede tempo [...]. Quando, allora, ci sarà il tempo per la creatività personale o per la libera associazione di amici? All'interno di uno stile di vita in cui le riunioni occupano così tanto spazio, quando ci sarà il tempo per conversazioni intime e private?» (ivi, p. 231).

La sinistra aspirava a una forma di partecipazione eccessivamente ambiziosa, generalizzata e permanente; una cosa che può essere molto opprimente per tutti coloro che non fanno della partecipazione uno stile di vita e che può negare spesso la sfera privata e il pieno fiorire dell'individualità. L'autogoverno presupporrebbe processi di libera scelta e non

dovrebbe, quindi, essere il risultato di un'imposizione sociale. Da qui la necessità del pluralismo per quanto riguarda il coinvolgimento – o meno – nelle questioni collettive e l'intensità con cui queste dovrebbero essere affrontate da ciascuno. Più che stabilire l'obbligo della partecipazione permanente di tutti, l'obiettivo deve essere quello di renderlo sempre possibile a chi lo desidera. E, soprattutto, dissociare la predisposizione a partecipare – come ha sottolineato ANNE PHILLIPS (1995, p. 32) – da specifiche caratteristiche sociali; smantellare cioè i meccanismi che oggi favoriscono il coinvolgimento nella politica dei gruppi privilegiati e spingono i subordinati a muoversi «volontariamente» verso la passività.

Naturalmente, non si tratta qui di aderire alla famosa tesi di BENJAMIN CONSTANT (1997) che è diventata un luogo comune nelle scienze politiche, secondo la quale la vera libertà si trova nella dedizione agli interessi privati, per cui l'esercizio dei diritti politici dovrebbe essere poco frequente e poco impegnativo. Tutt'altro: il nocciolo della questione, ancora, sta nella necessità di trovare meccanismi di responsabilizzazione; meccanismi che inibiscono il rischio di cadere nelle mani di militanti sacrificali – o élites auto-selezionate, nello stile difeso da Hannah Arendt – i quali, sacrificandosi così tanto per la causa, finiscono per ritenere che i non partecipanti perdono il diritto a essere parte del processo decisionale o, persino, il diritto di criticare o esprimere la loro opinione.

ROUSSEAU (1964, p. 406) ha sostenuto che la democrazia sarebbe adatta a «un popolo di dèi», poiché «un governo così perfetto non è adatto agli uomini». Preoccupato per l'eterno riemergere del conflitto tra interessi privati e collettivi, riteneva – contrariamente alla visione più ottimista espressa da Marx in alcuni scritti – che questo conflitto non sarebbe mai stato completamente superato. Non si tratta però di cercare un ordine divino, e nemmeno di scoprire una perfetta riconciliazione di tutti con tutti, bensì di trovare una società in cui il prezzo da pagare per l'autonomia individuale non sia lo schiacciamento dell'autonomia collettiva e in cui si trovino modi di soluzione dei conflitti che siano basati sull'uguaglianza e allo stesso tempo la preservino nel risultato. La democratizzazione della vita quotidiana e la costruzione di un'istituzionalità creativa aperta alla partecipazione costituiscono, come abbiamo voluto dimostrare, momenti imprescindibili di questo sforzo. Non come

soluzione predeterminata ma come indicazione di percorsi da esplorare nell’immaginario politico emancipativo.

### Riferimenti bibliografici

ANDERSON, PERRY, (1976) 2017

*The antinomies of Antonio Gramsci (with a new preface)*, Verso, London.

ANDRADE, HANNRIKSON DE 2018

*Contra desemprego, Bolsonaro propõe leis que “beírem informalidade”*, “UOL-Notícias”, 21 maggio, disponibile in [www.noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/05/21/bolsonaro-quer-leis-trabalhistas-que-beirem-a-informalidade.htm](http://www.noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/05/21/bolsonaro-quer-leis-trabalhistas-que-beirem-a-informalidade.htm).

ANTUNES, RICARDO, 2018

*O privilégio da servidão: o novo proletariado de serviços na era digital*, Boitempo, São Paulo.

ARENDT, HANNAH, (1958) 1989

*La condizione umana*, Bompiani, Milano.

ARISTOTELE, 1955

*Politica e Costituzione di Atene*, Unione Tipografico / Editrice Torinese, Torino.

BARBER, BENJAMIN, 1984

*Strong democracy: participatory politics for a new age*, University of California Press, Berkeley.

BARROS, ROBERT, 1986

*The Left and Democracy: Recent Debates in Latin America*, “Telos”, 68, pp. 49-70.

BOBBIO, NORBERTO, 1984

*Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino.

BOBBIO, NORBERTO, (1985) 2006

*Liberalismo e democrazia*, Simonelli Editore, Milano.

BORON, ATILIO A., 2000

*Tras el búho de Minerva: mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*, FCE, Buenos Aires.

BOURDIEU, PIERRE, (1979) 2001

*La distinzione: critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna.

CHESNAIS, FRANÇOIS, 1994

*La mondialisation du capital*, Syros, Paris.

CONSTANT, BENJAMIN, (1819) 1997

“De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes”, in Constant, Benjamin, *Écrits politiques*, Gallimard, Paris, pp. 591-619.

COURA, KALLEO, 2017

*Excesso de proteção muitas vezes desprotege*, “Jota”, 4/8, disponível in [www.jota.info/tributos-e-empresas/trabalho/excesso-de-protacao-muitas-vezes-desprotege-04082017](http://www.jota.info/tributos-e-empresas/trabalho/excesso-de-protacao-muitas-vezes-desprotege-04082017).

COUTINHO, CARLOS NELSON, 1979

*La democracia como valor universal*, “Encontros com a Civilização Brasileira”, 9, pp. 33-47.

Id., 1980

*A democracia como valor universal: notas sobre a questão democrática no Brasil*, Livraria Editora Ciências Humanas, São Paulo.

CRUIKSHANK, BARBARA, 1999

*The Will to Empower: Democratic Citizens and Other Subjects*, Cornell University Press, Itaca.

DAGNINO, EVELINA, (1998) 2000

“Cultura, cidadania e democracia: a transformação dos discursos e práticas na esquerda latino-americana”, in Alvarez, Sonia E. – Dagnino, Evelina – Escobar, Arturo (a cura di), *Cultura e política nos movimentos sociais latinoamericanos: novas leituras*, Editora UFMG, Belo Horizonte, pp. 61-102.

DAHL, ROBERT A., (1971) 1990

*Poliarchia: partecipazione e opposizione nei sistemi politici*, Franco Angeli, Milano.

DOMÈNECH, ANTONI, 2009

“*Democracia burguesa*”: nota sobre la génesis de un oxímoron y la necedad del regalo, “Viento Sur”, 100, pp. 95-100.

EDELMAN, BERNARD, 1978

*La légalisation de la classe ouvrière*, Christian Bougois, Paris.

FELIZARDO, NAYARA, 2018

*Exército diz que existe “uma compreensão excessiva com direitos” no Brasil*, “The Intercept Brazil”, 1 marzo, disponível in [www.theintercept.com/2018/03/01/exercito-direitos-brasil/](http://www.theintercept.com/2018/03/01/exercito-direitos-brasil/).

FLISFISCH, ÁNGEL, 1983

*El surgimiento de una nueva ideología democrática en América Latina*, “Crítica y Utopía”, 9, pp. 11-29.

FONTES, VIRGINIA, 2010

*O Brasil e o capital-imperialismo: teoria e história*, EPSJV /Editora UFRJ, Rio de Janeiro.

FREEMAN, JO, (1970) 2019

*La tirannia dell'assenza di struttura*, disponibile in [www.attivismo.info/la-tirannia-della-senza-di-struttura/](http://www.attivismo.info/la-tirannia-della-senza-di-struttura/).

GAUTHIER, FLORENCE, 1996

*Critique du concept de “révolution bourgeoise” appliqué aux Révolutions des droits de l'homme et du citoyen du XVIIIe siècle*, “Révolution française.net”, disponibile in <https://revolution-francaise.net/2006/05/13/38-critique-revolution-bourgeois>.

GENRO, ADELMO, 1979

*A democracia come valor operário e popular*, “Encontros com a Civilização Brasileira”, 17, pp. 95-102.

HABERMAS, JÜRGEN, (1973) 1975

*La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Bari.

HAYEK, FRIEDRICH, 1960

*La Costituzione della Libertà*, The University of Chicago Press, Chicago.

Id., 1973

*Libertà economica e governo rappresentativo*, Institute of Economic Affairs, London.

Id., (1976) 2006

*Diritto, legislazione e libertà: una nuova formulazione dei principi liberali di giustizia ed economia politica*, Unión Editorial, Madrid.

HIRSCHMAN, ALBERT O., (1982) 1983

*Felicità privata e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna.

HOLMES, STEPHEN – SUNSTEIN, CASS, 1999

*The cost of rights: why liberty depends on taxes*, WW Norton, New York.

HUNTINGTON, SAMUEL P., 1975

“The United States”, in Crozier, Michel J.; Huntington, Samuel P.; Watanuki, Joji, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, New York, pp. 59-118.

ISRAEL, JONATHAN, 2001

*Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford.

KRAUZE, ENRIQUE, 1986

*Por una democracia sin adjetivos*, Editorial Joaquín Mortiz Planeta, México DF.

LA NACIÓN, 2016

*González Fraga: “Le hicieron creer al empleado medio que podía comprarse plasmas y viajar al exterior”*, 27 maggio, disponibile in [www.lanacion.com.ar/1903034-gonzalez-fraga-le-made-believe-the-middle-employee-que-could-buy-plasma-and-travel-outside](http://www.lanacion.com.ar/1903034-gonzalez-fraga-le-made-believe-the-middle-employee-que-could-buy-plasma-and-travel-outside).

LECHNER, NORBERT, 1985

*De la revolución a la democracia: el debate intelectual en América del Sur*, “Opciones”, 6, pp. 29-45.

LENIN, VLADIMIR I., (1918) 1999

*Democrazia e dittatura*, disponibile in [www.marxists.org/italiano/lenin/1918/12/23.htm](http://www.marxists.org/italiano/lenin/1918/12/23.htm).

LOSURDO, DOMENICO, 1993

*Democrazia o Bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino.

LUXEMBURG, ROSA, (1918) 2017

*La rivoluzione russa*, BFS Edizioni, Pisa.

MANIN, BERNARD, (1995) 2010

*I principi del governo rappresentativo*, Mulino, Bologna.

MANSBRIDGE, JANE, 1983

*Beyond adversary democracy*, The University of Chicago Press, Chicago.

MARX, KARL, (1844) 2007

*Sulla questione ebraica*, Bompiani, Milano.

MIGUEL, LUIS FELIPE, 2014

*Democracia e representação: territórios em disputa*, Editora UNESP, São Paulo.

Id., 2018

*Dominação e resistência: desafios para uma política emancipatória*, Boitempo, São Paulo.

Id., 2019

“Democracy and the Left in contemporary Brazil”, in Puzone, Vladimir – Miguel, Luis Felipe (a cura di), *The Brazilian Left in the 21st Century: Conflict and Conciliation in Peripheral Capitalism*, Palgrave-Macmillan, London, 91-109.

MORAES, JOÃO QUARTIM DE, 2001

*Contra a canonização da democracia*, Crítica Marxista, 12, pp. 9-40.

MOUFFE, CHANTAL, (2000) 2005

*The Democratic Paradox*, Verso, London.

NAVES, MÁRCIO, 1981

*Contribuição ao debate sobre a democracia*, “Temas de Ciências Humanas”, 10, pp. 111-128.

O’CONNOR, JAMES, (1973) 1977

*La crisi fiscale dello Stato*, Einaudi, Torino.

O’DONNELL, GUILLERMO, 1991

*Democracia delegativa*, “Novos Estudos CEBRAP”, 31-3, pp. 25-40.

OFFE, CLAUS, (1972) 1984

“Dominação de classe e sistema político: sobre a seletividade das instituições políticas”, in Offe, Claus, *Problemas estruturais do Estado capitalista*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, pp. 140-177.

Id., (1984) 1997

“De quelques contradictions de l’État-providence moderne”, in Sintomer, Yves – Le Saout, Didier (a cura di), *Les démocraties modernes à l’épreuve*, L’Harmattan, Paris, pp. 80-97.

OFFE, CLAUS — WIESENTHAL, HELMUT (1980) 1984

“Duas lógicas da ação coletiva: anotações teóricas sobre classe social e forma organizacional”, in C. Offe, *Problemas estruturais do Estado capitalista*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, pp. 56-118.

OHMAE, KENICHI, 1975

*The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*, The Free Press, New York.

PATEMAN, CAROLE, 1970

*Participation and democratic theory*, Cambridge University Press, Cambridge.

Id., (1988) 1997

*Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma.

PHILLIPS, ANNE, 1995

*The politics of presence*, Oxford University Press, Oxford.

PIKETTY, THOMAS, (2013) 2018

*Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano.

POULANTZAS, NICOS, (1978) 2013

*L’État, le pouvoir, le socialisme*, Les Prairies Ordinaires, Paris.

RANCIÈRE, JACQUES, (2005) 2007

*L’odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli.

ROSENBERG, ARTHUR, (1938) 1973

*Democracia e socialismo: storia politica degli ultimi centocinquanta anni (1789-1937)*, De Donato, Bari.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, (1762) 1964

“Du contract social”, in Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres complètes, volume III*, Gallimard, Paris, pp. 457-619.

SAES, DÉCIO, (1981) 1998

“A democracia burguesa e a luta proletária”, in Saes, Décio, *Estado e democracia: ensaios teóricos*, IFCH / Unicamp, Campinas, pp. 145-172.

SCHUMPETER, JOSEPH, (1942) 2001

*Capitalismo, socialismo e democrazia*, ETAS, Milano.

SILIANI, SIMONE – CRESSATI, SUSANNA, 2016

*Berlínquer: vita trascorsa, vita vivente*, Maschietto, Firenze.

VILLAMÉA, LUIZA, 2014

*Pelo fim do ódio e da intolerância. Entrevista a Luiz Carlos Bresser-Pereira*, Revista Brasileiros, 88, pp. 48-53.

VITULLO, GABRIEL E., 2012

“O honestismo e o triunfo da pequena política”, in Vitullo, Gabriel E. (a cura di), *A ideologia do “Terceiro Setor”: ensaios críticos*, EDUFRRN, Natal, pp. 193-222.

ID., 2021a

“O lugar do conflito na teoria democrática contemporânea”, in Miguel, Luis Felipe – Vitullo, Gabriel E., *Democracia como emancipação: olhares contra-hegemônicos*, Zouk, Porto Alegre, pp. 39-60.

ID., 2021b

“Da ‘sobrecarga de demandas’ às ‘democracias iliberais’: a 45 anos do Relatório da Comissão Trilateral”, in Miguel, Luis Felipe – Vitullo, Gabriel E., *Democracia como emancipação: olhares contra-hegemônicos*, Zouk, Porto Alegre, pp. 145-165.

VITULLO, GABRIEL E. — SCAVO, DAVIDE, 2014

*O liberalismo e a definição bobbiana de democracia: elementos para uma análise crítica*, “Revista Brasileira de Ciência Política”, 13, pp. 89-105.

WALZER, MICHAEL, (1970) 1971

*Obligations Essays on Disobedience, War, and Citizenship*, Simon and Schuster, New York.

WEFFORT, FRANCISCO, 1984

*Por que democracia?* Brasiliense, São Paulo.

WOOD, ELLEN MEIKSINS, (1995) 2016

*Democracy against capitalism: renewing historical materialism*, Verso, London.

**Note**

## Werner Rügemer e i capitalisti del XXI Secolo

Andreas Wehr (Marx-Engels-Zentrums Berlin, “Junge Welt”)

Se solo 18 dei 999 delegati votanti al congresso della CDU del 7/8 dicembre 2018 avessero deciso diversamente, a essere eletta capo di quel partito non sarebbe stata Annegret Kramp-Karrenbauer ma Friedrich Merz, presidente del consiglio di sorveglianza della divisione tedesca dell'attore finanziario statunitense BlackRock. Quasi nessun altro evento illustra con maggior chiarezza come sia cambiata la forma organizzativa del capitalismo tedesco. La cosiddetta “Deutschland-AG” è il passato. Era una rete di banche e società monopolistiche con al centro la Deutsche Bank ma il suo potere è ormai storia: adesso è in gran parte di proprietà della stessa BlackRock.

### 1. *BlackRock & Co*

Nuove organizzazioni internazionali di capitale, in gran parte anonime, dominano la scena mondiale. BlackRock è la più nota. In Germania è il «maggior azionista singolo di Bayer e Siemens. È il secondo maggior azionista di SAP e Deutsche Bank»<sup>1</sup> e «nella classifica dei maggiori azionisti di Daimler, BlackRock è al terzo posto con una quota del 5%»<sup>2</sup>.

Nel libro *I capitalisti del XXI secolo* Werner Rügemer<sup>3</sup> descrive gli attori finanziari attivi a livello globale, la cui ascesa ha portato all'emergere di un «nuovo capitalismo» (12). L'autore inizia classificando le varie classi e gruppi:

«1. i più potenti tra loro sono le organizzazioni di capitale di tipo BlackRock. 2. Il secondo gruppo è costituito dagli investitori di *private equity* (“locust”), dagli *hedge fund* e dal *venture capital*. 3. Le banche d'investimento d'élite, le banche private e le grandi banche tradizionali

---

<sup>1</sup> FAZ 2018b.

<sup>2</sup> FAZ 2018a.

<sup>3</sup> RÜGEMER 2021.

svolgono ruoli diversi. 4. I cinque Cavalieri dell'Apocalisse di Internet: Google, Apple, Microsoft, Facebook, Amazon (...) sono promossi e manipolati da questi attori finanziari. 5. Infine, la generazione più giovane, le aziende dell'economia digitale delle piattaforme in rapida ascesa, tipo Uber, Deliveroo, Parship/Elitepartner, Upwork, Flixbus» (12).

Cominciamo dai grandi organizzatori di capitale, BlackRock e Co. Sono il luogo in cui

«si raccoglie il capitale della classe capitalista transnazionale. (...) La maggior parte proviene da coloro che hanno già molto capitale e vogliono utilizzarlo ancora più rapidamente utilizzando nuovi metodi. È per questo che eredi, clan aziendali, imprenditori, consigli di amministrazione e di sorveglianza di aziende e banche, amministratori delegati, fondazioni aziendali, miliardari e milionari di tutto il mondo affidano i loro capitali liquidi a BlackRock. (...) A partire da 50 milioni, meglio ancora da 100, siete dentro. Anche le banche tradizionali, le compagnie di assicurazione, le banche centrali, i dipartimenti finanziari delle aziende e i fondi pensione affidano a BlackRock i loro capitali».

Il fatto che tra questi ci siano anche i fondi pensione ha spinto il capo e cofondatore di BlackRock, Larry Fink a dipingere la società come «fiduciaria dei risparmi di molti milioni di persone in tutto il mondo»: «Si tratta di lavoratori e impiegati, ma anche di imprenditori e pensionati»<sup>4</sup>. Ma la realtà è meno idilliaca: «Nel 2012, BlackRock era già uno dei principali azionisti di 282 delle 300 maggiori società occidentali» (55). Oggi è «comproprietario di 17.309 società, banche e altre organizzazioni di capitale in tutto il mondo» (55). In Germania, sono soprattutto le 30 società del DAX a detenere una partecipazione. Tra queste ci sono tutti i grandi nomi: Deutsche Post, Munich Re, Allianz, Bayer, BASF, Bayer, Siemens, Deutsche Telekom, Lufthansa, Daimler, BMW, Volkswagen e altre. L'entità delle partecipazioni varia tra l'8,3 e l'1,49%.

---

<sup>4</sup> FAZ 2018b.

Con un patrimonio di 10 trilioni di dollari, BlackRock è la più grande di queste nuove organizzazioni di capitali e anche la più antica, essendo stata fondata a New York nel 1988. Ora ce ne sono molte altre. Il libro elenca le venti più importanti, comprese quelle dai nomi fantasiosi come State Street, Wellington, Fidelity e Prudential. Le nove più grandi hanno sede operativa negli Stati Uniti; solo cinque, tra cui tre francesi, non provengono da lì. Anche i fondi sovrani operano dai Paesi ricchi di petrolio come Kuwait, Qatar, Emirati Arabi Uniti, Arabia Saudita e Norvegia secondo il principio di BlackRock. Si tratta quindi di un modello di business che ora viene utilizzato anche dalle banche tradizionali.

Considerando le quote relativamente piccole detenute da BlackRock & Co nelle società, ci si chiede in cosa consista effettivamente il loro straordinario potere. Secondo Rügemer, esso deriva dal fatto che hanno a disposizione un intero arsenale di strumenti con cui orientare le aziende:

«BlackRock & Co conosce tutte le aziende importanti, compresa la concorrenza nello stesso settore. (...) BlackRock & Co sono comproprietari delle agenzie di rating che determinano le condizioni di credito di aziende e Stati. Allo stesso tempo, le aziende dipendono dai servizi forniti da,, BlackRock & Co (analisi del rischio, gestione finanziaria). BlackRock & Co influenzano la valutazione delle azioni delle società e quindi esercitano pressioni sui membri dei consigli di amministrazione e di sorveglianza, le cui prestazioni sono misurate in termini di valore delle azioni (...). Infine, le tre maggiori organizzazioni di capitale – BlackRock, Vanguard, State Street, le Big Three – coordinano il loro comportamento di voto nelle assemblee degli azionisti e le loro altre misure».

Le nuove organizzazioni di capitale possono anche esercitare un'influenza duratura sulle decisioni degli Stati e delle organizzazioni internazionali: «Ad esempio, BlackRock ha fornito consulenza alla BCE sul suo programma di acquisto di obbligazioni societarie e governative. Per conto della Commissione europea, BlackRock ha organizzato lo stress test per le 39 maggiori banche dell'UE, molte delle quali sono co-

proprietarie di BlackRock. BlackRock ha preparato le analisi di rischio per i salvataggi bancari in Irlanda, Grecia, Regno Unito e Cipro» (61). Il potere di BlackRock & Co. deriva proprio dalla combinazione di queste possibilità di influenza.

### *Private Equity (PE): gli “utilizzatori”*

A differenza di BlackRock & Co., il modello di business delle società di *private equity* (PE) è alimentato principalmente dai patrimoni di una classe inferiore di persone ricche: «Non si tratta di clienti *ultra high net worth* ma solo di clienti *high net worth*, cioè senza *ultra*. In media, non portano 50-100 milioni di dollari o di euro per un deposito, ma forse 5-50 milioni» (63). Uno dei maggiori PE è Blackstone, dove Larry Fink ha imparato il mestiere prima di fondare BlackRock. I PE sono le “cavallette” di cui parlava Franz Müntefering: «Non sono le grandi società azionarie a essere acquistate, ma le lucrose imprese medie e familiari. (...) Questi investitori non sono interessati a sventrare o ristrutturare le aziende in difficoltà, ma a scegliere le gemme per trasformare, per così dire, l’argento in oro» (63).

«Dopo l’acquisto, inizia il “ciclo di utilizzo”. Dovrebbe durare al massimo sette anni: In primo luogo, i profitti vengono realizzati tagliando i posti di lavoro, riducendo i salari, tagliando i benefit al di sopra della scala salariale standard, lavorando di più a parità di salario, aumentando l’uso di lavoratori temporanei ed esternalizzando. In secondo luogo, è possibile vendere parti dell’azienda, come gli immobili. In terzo luogo, si lavora anche sull’“ottimizzazione fiscale”, ad esempio creando una holding in un paradiso finanziario a cui trasferire la proprietà legale e fiscale» (65).

L’autore presenta esempi di come procedono le società di *private equity*. Quasi nessuna azienda di medie dimensioni è al sicuro da loro. L’elenco delle vittime in Germania va dalla steakhouse Maredo, al produttore di rubinetteria Grohe, alla società di servizi autostradali Tank & Rast, a DURA Automotive Systems, al produttore di turbine MTU, alla

filiale Siemens Nixdorf, al sistema di riciclaggio duale dei rifiuti, alla filiale Bosch Telenorma e WMF fino alla Gesellschaft für Konsumforschung, un tempo co-fondata da Ludwig Erhard. Il settore sanitario è un'area di business particolarmente redditizia. Qui, ad esempio, la PE olandese Waterland sta acquistando una clinica di riabilitazione dopo l'altra e le sta fondendo nella società Median. Tuttavia, l'elenco delle società compilato dall'autore contiene «solo una piccola selezione delle circa 10.000 transazioni avvenute in Germania dalla fine degli anni '90» (100).

Una volta terminato il loro lavoro, le locuste si lasciano dietro aziende sventrate: gravate da ingenti prestiti da parte di PE, beni – come gli immobili – svenduti, lavoratori che si trovano ad affrontare orari di lavoro prolungati e salari ridotti, e lavoro temporaneo e a tempo parziale che ha preso piede. I comitati aziendali, se ancora esistono, sono stati logorati.

### *Fondi speculativi: i "saccheggiatori"*

Un altro gruppo delle nuove organizzazioni di capitale sono gli *hedge fund*: come BlackRock e Blackstone, «lavorano anche con il capitale di clienti facoltosi, fondazioni e prestiti bancari aggiuntivi. Tuttavia, sono specializzati in interventi molto selettivi in singole società e in speculazioni individuali mirate e limitate nel tempo su azioni, obbligazioni societarie e governative, materie prime e cambi» (118). Il gestore di *hedge fund* George Soros è diventato noto al grande pubblico. I «morditori di polpacci», come vengono chiamati dalla stampa economica, «acquistano rapidamente pacchetti azionari nascosti in società che stanno per essere scorporate o fuse, fanno pendere la bilancia e poi vengono pagati dai grandi operatori». Questo è ciò che l'*hedge fund* Elliot sta facendo attualmente con ThyssenKrupp. Elliot si sta anche avventurando in colossi come eBay. Dopo aver acquisito un blocco di azioni del rivenditore internet, Elliot ha immediatamente invitato Ebay ad apportare «importanti cambiamenti strategici». L'azienda «aveva perso opportunità e quote di mercato a favore di Amazon, erano urgentemente necessari dei cambiamenti»<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> FAZ 2019.

Werner Rügemer cita numerosi esempi di come l'approccio spietato delle organizzazioni del nuovo capitale interferisca con la vita delle persone coinvolte. Ad esempio, presso la catena di bistecche Maredo, dove il personale è stato intimidito e demoralizzato dagli «eserciti privati civili dell'investitore» (87), dagli studi legali e di sicurezza e dai consigli di fabbrica. Nella sua descrizione, l'autore si rifà all'esperienza maturata in "Aktion gegen Arbeitsunrecht", di cui è cofondatore. Ne emerge un resoconto della lotta di classe nella sua forma più pura.

### *Il «capitalismo a guida comunista» come contro-modello*

Tuttavia, anche l'acquisizione di aziende o la partecipazione ad esse può avere un aspetto diverso. Lo dimostra la sezione sul «capitalismo a guida comunista» in Cina:

«Da quando e dopo la crisi economica e finanziaria occidentale del 2007, la Cina ha acquistato sempre più spesso aziende e partecipazioni in aziende degli Stati capitalisti centrali, degli Stati Uniti e dell'UE. (...) L'obiettivo delle acquisizioni non è quello di sfruttare le attività esistenti e ottenere un profitto rapido ed elevato, come nel caso degli investitori finanziari statunitensi. Piuttosto, l'economia cinese e le imprese cinesi devono essere modernizzate e integrate» (296).

L'acquisto del più grande produttore tedesco di robot Kuka da parte della società cinese Midea ha suscitato particolare scalpore:

«A differenza di Blackstone & Co, gli acquirenti cinesi non stanno gravando le medie imprese acquistate con i prestiti di acquisto. I cinesi mantengono in carica il management esistente, forniscono garanzie a lungo termine per i posti di lavoro e aprono un grande mercato in Cina. (...) Persino la Fondazione Bertelsmann, che è critica nei confronti della Cina, riconosce gli investitori cinesi: essi "portano capitali freschi nel Paese, creano e mantengono posti di lavoro... (significano) impegno a lungo termine per la sede, garanzie di occupazione e un migliore accesso al mercato cinese"» (300).

### *Un “nuovo capitalismo”?*

Ci si chiede se le grandi organizzazioni di capitale dell'Occidente rappresentino l'avvento di un “nuovo capitalismo”. L'autore lo suppone. Ma la risposta non può essere così univoca. È vero che il mero impiego dei beni produttivi esistenti sta diventando sempre più importante a discapito delle innovazioni creative e delle strategie aziendali a lungo termine. Tuttavia, sono solo queste innovazioni a creare nuovi prodotti e a garantire il successo sui mercati.

In ogni caso, questo tipo di sviluppo non è nuovo. Lenin aveva già descritto l'avanzata dell'“usuraio” o del “rentier”<sup>6</sup>. E le nuove organizzazioni del capitale non rappresentano forse un ripristino della posizione centrale di potere della proprietà privata nel processo di produzione capitalistico? Sono i super-ricchi e i ricchi che, con l'aiuto di queste nuove forme societarie, si appropriano del capitale produttivo su larga scala. Le organizzazioni agiscono per loro conto, sono fiduciarie volontarie dei loro interessi. Se i dirigenti delle aziende interessate non riescono a generare i profitti attesi, vengono spietatamente esautorati. La vera forza motrice dei proprietari privati è chiaramente visibile ed è sempre la stessa: l'avidità.

Per molto tempo i socialdemocratici e i sindacati hanno sperato che il nudo dominio della proprietà privata fosse stato superato. Nel programma di Bad Godesberg della SPD del 1959 si leggeva: «Nell'economia su larga scala, il potere di disporre è passato prevalentemente ai manager, che a loro volta sono al servizio di poteri anonimi. Ciò significa che la proprietà privata dei mezzi di produzione ha perso in gran parte il suo potere di disposizione»<sup>7</sup>. Si trattava però di un'illusione. Oggi la questione della proprietà è tornata all'ordine del giorno.

Il libro di Werner Rügemer non intende aggiungere un'ulteriore versione alle già numerose teorie sul capitalismo contemporaneo. Il suo intento è descrivere la pratica economica quotidiana nelle democrazie capitalistiche occidentali e ha raccolto a tal fine una notevole quantità di informazioni. Le sue fonti sono gli annunci delle aziende, i bilanci delle

---

<sup>6</sup> LENIN 1964, p. 280 sgg.

<sup>7</sup> SPD 1960, p. 20.

imprese, gli articoli della stampa quotidiana ed economica e, non da ultimo, le conversazioni con gli stessi attori delle organizzazioni di capitale. Il risultato è un panorama del capitalismo contemporaneo di cui la sinistra deve prendere atto, se le interessa definire una pratica capace di cambiare la società.

### Riferimenti bibliografici

RÜGEMER, WERNER, 2021

*Capitalisti del XXI Secolo. I Nuovi Operatori Finanziari*, Lit Edizioni/Castelvecchi, Roma.

FAZ, 2018a

Grande, più grande, Blackrock, “Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 01/01.

ID., 2018b

*Il boss di Blackrock Larry Fink passa all’offensiva per Merz*, “Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 21/11.

ID., 2019

*Il fondo speculativo Elliot prende di mira Ebay*, “Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 23/01.

LENIN, 1964

*L’imperialismo fase suprema del capitalismo*, in *Werke*, Bd. 22, Dietz, Berlin.

SPD, 1960

*Protokoll der Verhandlungen des Außerordentlichen Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands vom 13.-15. November 1959 in Bad Godesberg*, Vorstand der SPD, Bonn.

## Karl Marx e “il regno della libertà”

Maria Antonia Rancadore (Università di Palermo)

Ad inizio del XXI secolo o, se si preferisce, del terzo millennio, il nome di Karl Marx sembra essere scomparso dagli indici dei manuali e delle pubblicazioni dedicate al materialismo storico. Dopo avere occupato, da vivo, la scena della cultura europea nel corso dell'Ottocento, la sua produzione nel corso del Novecento ha generato fiumi di inchiostro tra addetti ai lavori e non, tra giovani e meno giovani, tra intellettuali di professione e semplici curiosi di eventi culturali. Ma dagli ultimi anni del XX secolo il suo nome non risuona più come nei grandi dibattiti che hanno infuocato soprattutto il movimento giovanile del Sessantotto.

Nel corso della seconda metà del Novecento l'opera del filosofo di Treviri ha finito con il costituire una moda, incentrata sulle opere del periodo giovanile apparse postume. Ben poco si è tenuto conto della stretta relazione tra queste opere e quelle del periodo della maturità, ossia tra la fase dell'antropologia e la fase dell'economia. Inoltre non si è tenuto conto in termini adeguati, oltre che dell'interpretazione sotto la forma del materialismo storico e dialettico, della rilettura da parte dei neokantiani con particolare riferimento alla caduta tendenziale del saggio di profitto<sup>1</sup>.

Nello specifico, siamo rimasti legati ad un giovane Marx che chiuderebbe la prima fase della sua produzione nel 1848 con la pubblicazione del *Manifesto del partito comunista*. Abbiamo quindi trascurato la fase del giovanissimo Marx, che elabora il concetto di “autocoscienza” (Selbstbewusstsein), da correlare alla parola chiave “autocoscienza umana” (menschliches Selbstbewusstsein), così come si legge nella sua tesi di laurea sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, conseguita nel 1841 a distanza nell'Università di Jena. Prendendo in analisi il testo della tesi di laurea, il riferimento al giovanissimo Marx<sup>2</sup> risulta inevitabile, soprattutto se si tiene conto dell'attenzione

---

<sup>1</sup> Cfr. DI GIOVANNI 1984 (in particolare il capitolo primo, *Una teoria della crisi*, pp. 15-27; e il capitolo secondo, *La caducità del saggio di profitto*, pp. 29-45).

<sup>2</sup> Cfr. GENNA 2014.

prestata all'antico filosofo di Samo, vissuto tra il IV e il III secolo a.C., considerato «il più grande santo e martire del calendario filosofico»<sup>3</sup>.

Il contenuto della tesi di laurea suggerisce di rimarcare che il concetto di materialismo storico, anche se costituisce la parte centrale del pensiero di Marx, in effetti è riscontrabile in termini espliciti solo nella prima parte dell'*Ideologia tedesca* (stesa nel 1845-46) e nella *Prefazione* (stesa nel 1859) a *Per la critica dell'economia politica*. In Engels risulta più esplicito e più elaborato, così come si legge nel testo del 1880 su *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*. Però, se teniamo presente l'intera produzione di Marx, possiamo rilevare che il materialismo storico<sup>4</sup> va riscontrato, oltre che nelle opere del giovanissimo e del giovane Marx, nelle opere della maturità, caratterizzate dalla fondazione dell'economia politica.

Se ci si pone da questo angolo visuale, dobbiamo superare un altro luogo comune, secondo il quale il pensiero del Marx antropologo e sociologo sia diverso dal pensiero del Marx maturo dedito all'economia politica. A parer nostro, il pensiero di Marx subisce diverse evoluzioni, alla cui base rimane il materialismo storico, assunto come rovesciamento dell'idealismo. Ma il fatto strano consiste nel dovere rilevare che l'opera di Marx, nel corso degli ultimi decenni, è stata trascurata sino al punto di cadere in oblio. Perciò, non può apparire strano che nel 1980, a Parigi, sia apparso un libro di Henri Lefebvre dal titolo accattivante e problematico *Une pensée devenue monde...* : sì con i tre punti di sospensione e il sottotitolo *Il faut-il abandonner Marx?*, che sembra una inevitabile deduzione logica e storica della premessa insita nel titolo, nel quale l'autore sottolinea che il pensiero di Marx si è mondanizzato. Di fatto il sociologo francese ha interpretato il mondo moderno come spazio, posto a confronto con la teoria di Marx sul duplice versante storico e geografico.

Il volume dato alle stampe in Francia nel 1980, *Une pensée devenue monde... Il faut-il abandonner Marx ?*, in Italia è stato pubblicato dagli Editori Riuniti nel 1983 con il titolo *Abbandonare Marx?* Nella versione italiana inspiegabilmente non compare il titolo della versione originaria francese, ove l'autore aveva codificato il pensiero di Marx nel suo processo di mondanizzazione, che lo ha quasi condannato all'oblio. L'anno

---

<sup>3</sup> MARX 1980d, p. 25.

<sup>4</sup> Cfr. HABERMAS 1979; inoltre, 1975.

di pubblicazione in Italia del libro di Lefebvre non è da trascurare; il 1983 risulta essere l'anno del centenario della morte di Marx. In Italia, prendendo spunto da tale ricorrenza, gli stessi Editori Riuniti hanno dato corpo ad un volume collettaneo dal titolo *Marx, un secolo*, con contributi di quindici studiosi italiani e stranieri. Il progetto degli Editori Riuniti in effetti è stato concepito in una fase di crisi delle ideologie, che si sarebbe consumata pressoché definitivamente con la caduta del muro di Berlino avvenuta nel 1989.

Essendo giunti ad un quarto di secolo XXI, potremmo chiederci se oggi il nome di Karl Marx può evocare i fantasmi del passato: della rivoluzione parigina del 1848, della comune del 1871 e della rivoluzione d'ottobre del 1917. A questo interrogativo, indiretto o diretto che sia, riteniamo che si possa rispondere di no, essendo prevalente l'esigenza di leggere la produzione di Marx, così come faremmo con gli altri autori della storia del pensiero, con a capo l'età contemporanea. Perciò occorre provare a segnare un segmento cronologico e tematico, apparentemente ovvio, per ciò che attiene alla vita e alle opere del nostro autore. Karl Marx nacque a Treviri nel 1818 e morì a Londra nel 1883. In quest'arco temporale di 65 anni possiamo considerare alcuni segmenti particolari. In primo luogo quello che dal 1835 (anno di conseguimento del diploma liceale a Treviri) conduce al 1835-36 (anno di iscrizione alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Bonn); in secondo luogo al 1836-37 (anno di trasferimento alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Berlino).

Le cronache sulla biografia del giovanissimo Karl testimoniano che il padre Heinrich fu costretto a trasferire il figlio all'Università di Berlino, onde fargli proseguire e completare gli studi giuridici lontano da quella di Bonn, dove Karl si era distinto in termini negativi anche in ordine a comportamenti goliardici discutibili sino al punto di prendere parte ad un duello. A Berlino il giovanissimo Karl rimase dal 1836 al 1842, con esiti negativi in ordine alla laurea in Giurisprudenza mai conseguita.

Nella capitale prussiana Karl Marx frequentò regolarmente i semestri invernali ed estivi degli anni 1836-37 e 1837-38. Dal 1838-39 in poi la sua frequenza divenne irregolare e saltuaria, poiché lo studente di Giurisprudenza iniziò a dedicarsi allo studio della Filosofia antica e della Filologia classica, sino al conseguimento della laurea in Filosofia nel 1841, poco

sopra menzionata, a distanza presso l'Università di Jena con una tesi sulla *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*. Caduta in oblio per oltre un secolo, la tesi di laurea fu pubblicata postuma nel 1927 nella raccolta delle opere complete di Marx ed Engels, ossia nella cosiddetta MEGA (*Marx-Engels Gesamtausgabe*), completata a Mosca dopo l'avvento del nazismo in Germania. A questo proposito è doveroso ricordare l'opera di David Borisovič Rjazanov, primo direttore dal 1920 dell'Istituto Marx-Engels di Mosca, che dal 1924 diede corpo alla pubblicazione della MEGA (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*), originariamente programmata in 36 volumi.

La tesi di laurea sull'atomismo di Democrito ed Epicuro fu preceduta da sette *Quaderni preparatori* stesi negli anni 1839 e 1840, oltre che dalle *Note alla tesi*. In *Appendice della Dissertazione dottorale*, si trova la *Critica della polemica di Plutarco contro la teologia di Epicuro*, a conferma delle competenze acquisite dal giovanissimo Marx in materia di filosofia antica rivolta allo studio dell'atomismo di Democrito e di più di quello di Epicuro. La giustificazione di questo interesse per la filosofia antica e per la filologia classica da parte del giovanissimo Marx si può riscontrare nelle frequentazioni, in quegli anni, dei Liberi e dei Giovani hegeliani, con a capo Bruno Bauer.

Nel contesto culturale della città di Berlino, determinatosi dopo la morte di Hegel, il giovanissimo Karl scoprì l'opera di Diogene Laerzio sulle *Vite dei filosofi*, ampiamente trattata nella monografia di Pierre Gassendi dal titolo *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri*<sup>5</sup>. Perciò il Marx giovanissimo, al quale prestare la dovuta attenzione, risulta essere soprattutto quello degli anni intercorsi tra la fine del 1838 e l'inizio del 1841. In tal modo si potrebbe dedurre che lo studente dell'Università di Berlino preferì abbandonare gli studi giuridici per conseguire una laurea in Filosofia a distanza. In effetti lo studio dedicato alla filosofia della natura di Democrito e di Epicuro (e quindi di Lucrezio) testimonia un impegno articolato e approfondito, svolto nel rispetto di un meticoloso metodo di ricerca che nulla ha da invidiare ai filologi di professione.

Dopo il conseguimento della laurea nel 1841, il giovanissimo Marx rimase a Berlino un altro anno. Nel 1842, all'età di 25 anni, iniziò a

---

<sup>5</sup> Cfr. GASSENDI 1649a. Inoltre 1647; 1649b.

collaborare con la «Rivista renana» («Rheinische Zeitung») fondata il primo gennaio del 1842 da Arnold Ruge. Nel mese di ottobre del 1842, Marx si trasferì da Bonn a Colonia, onde dedicarsi a tempo pieno alla pubblicazione della «Rivista renana», divenendone direttore. La rivista fu soppressa il 31 marzo del 1843 dal governo prussiano a seguito delle posizioni radicali e fortemente critiche assunte sul piano sociale oltre che politico. Il 1842 era stato un anno oltremodo delicato per il nostro autore; nel mese di gennaio dovette rientrare a Treviri a seguito di una grave malattia che aveva colpito il suocero Johann Ludwig von Westphalen, morto nel mese di marzo dello stesso anno 1842. Perciò, alcuni mesi dopo la soppressione della «Rheinische Zeitung», Karl decise di sposare la fidanzata Jenny von Westphalen il 19 giugno dello stesso anno 1843.

Nello stesso anno 1843, Arnold Ruge aveva invitato Karl Marx a trasferirsi a Parigi, onde fondare una nuova rivista, denominata «Annali franco-tedeschi» («Deutsch-französische Jahrbücher»), con l'obiettivo di affidargli la direzione con uno stipendio di 500 talleri. Da qui la decisione di sposare la fidanzata Jenny il 19 giugno del 1843 a Bad Kreuznach (nella chiesetta luterana dedicata a San Paolo). In estate Karl si trasferì a Parigi con la moglie Jenny, con la prospettiva di un buon lavoro come direttore degli «Annali franco-tedeschi», promossi da Arnold Ruge con la collaborazione di Heinrich Heine, Moses Hess, Georg Herwegh e Friedrich Engels. Degli «Annali franco-tedeschi» però uscì un solo numero nel mese di febbraio del 1844, a causa delle divergenze ideologiche sorte tra Ruge e Marx. Questi vi pubblicò, oltre che l'articolo *Sulla questione ebraica*, l'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, opera stesa nel 1843.

A Parigi Marx ebbe l'occasione di scoprire e frequentare i rappresentanti del socialismo francese (Louis Blanc, Pierre-Joseph Proudhon), l'anarchico Michail Bakunin e il già citato poeta Heinrich Heine. Nella capitale francese il nostro autore avviò una nuova fase, successiva a quella dell'attività di giornalista. Iniziò a far proprie le idee del socialismo, entrando a far parte la Lega dei Giusti; perciò nell'estate del 1845 fu espulso dalla Francia su richiesta del governo prussiano; costretto a riparare in Belgio, fissò la sua dimora a Bruxelles. A Parigi, tra il mese di aprile e il mese di agosto del 1844, aveva steso i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (apparsi postumi nel 1932). A Bruxelles proseguì a scrivere e a

pubblicare le cosiddette opere giovanili: *La sacra famiglia* (data alle stampe nel febbraio del 1845 con Engels) le *Tesi su Feuerbach* (concepito nell'aprile del 1845, ma apparse postume nel 1886 sulle pagine della rivista «L'epoca nuova» («Die neue Zeit»), riprese da Engels che le inserì in appendice alla sua opera su *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca* data alle stampe nel 1888.

A seguire non va trascurata *L'ideologia tedesca* (stesa tra il mese di novembre del 1845 ed il mese di agosto del 1846), pubblicata integralmente solo nel 1932 a cura di Vladimir Viktorovič Adoratskij, subentrato nel 1931 a David Borisovič Rjazanov nella carica di direttore della MEGA. Inoltre la *Miseria della filosofia* (stesa tra le fine del 1846 e l'inizio del mese di aprile del 1847). Per quest'ultima opera, occorre sottolineare che, apparsa in lingua francese nel 1847, vide la luce a Parigi e a Bruxelles con l'obiettivo dichiarato già nel titolo. Infatti la *Misère de la philosophie* risulta concepita come *Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon* (così come si legge nel sottotitolo). Proudhon nel 1846 aveva dato alle stampe il *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la Misère*, sostenendo che la filosofia, sulle orme delle reazioni all'idealismo, doveva riflettere sulla miseria dell'umanità. In effetti, nel 1840 Proudhon aveva già pubblicato *Qu'est ce que la propriété?*, mentre nel 1866 avrebbe pubblicato la *Théorie de la propriété*, sostenendo in buona sostanza che “la proprietà è un furto”.

Il 21 febbraio del 1848, a Londra, fu dato alle stampe il *Manifesto del partito comunista* (concepito nel corso del 1847 su incarico della Lega dei Giusti divenuta Lega comunista); portava la firma sia di Marx che di Engels. Dopo l'apparizione del *Manifesto del partito comunista* nel febbraio del 1848 (seppure a Londra) e lo scoppio della rivoluzione francese nello stesso mese di febbraio del 1848, con epicentro Parigi, Marx fu espulso dal Belgio (nel mese di marzo del 1848). Perciò, nel mese di aprile del 1848, decise di rientrare in Germania dando vita il primo giugno dello stesso anno 1848 alla «Nuova rivista renana» («Neue rheinische Zeitung») a Colonia, consolidando i rapporti con Engels. La «Nuova rivista renana» fu soppressa il 19 maggio del 1849, per cui Marx tornò in Francia con la famiglia. Il Governo francese intimò a Marx di lasciare Parigi e di trasferirsi nella piccola città bretone di Vannes. A quel punto Marx

preferì lasciare la Francia e trasferirsi in Inghilterra, ove rimase dal 1849 al 1883.

Ai trentaquattro anni di permanenza a Londra (dal 1849 al 1883) bisogna prestare la dovuta attenzione, per ciò che attiene alla sua produzione della maturità. In primo luogo occorre menzionare i tre libri de *Il capitale*, la cui stesura impegnò Karl Marx per buona parte del suo lungo soggiorno a Londra. Scorrendo l'indice dei tre libri della sua opera principale, riscontriamo che *Il capitale*, concepito come *Critica dell'economia politica*, fu pubblicato in tre libri, di cui solo il primo fu dato alle stampe dall'autore mentre era ancora in vita. Infatti risale all'11 settembre del 1867 la pubblicazione del primo libro dell'opera, specificamente incentrato su *Il processo di produzione del capitale*, per i tipi dell'editore Otto Meissner di Hamburg.

Il secondo libro, rivolto a *Il processo di circolazione del capitale*, fu pubblicato postumo da Engels nel 1885, ancora per i tipi dell'editore Otto Meissner di Hamburg. Il terzo libro, su *Il processo complessivo della produzione capitalistica*, venne dato alle stampe ancora da Engels nel 1894, per i tipi dello stesso editore Otto Meissner di Hamburg. Il cosiddetto quarto libro, che porta il titolo di *Teorie sul plusvalore*, pur risalendo al periodo compreso tra il mese di gennaio del 1862 e il mese di luglio del 1863, fu pubblicato postumo da Kautsky negli anni 1905-1910 in tre volumi, dietro incarico ricevuto dagli eredi di Marx.

I quattro libri dell'opera principale di Marx, concepiti e stesi durante gli anni trascorsi in Inghilterra, confermano il progetto risalente ai *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* del 1857-58; stesi tra il mese di agosto del 1857 ed il mese di maggio del 1858, i sette manoscritti dei *Grundrisse* videro la luce solo nel 1903 e nel 1939-41. Dopo i *Grundrisse*, bisogna ricordare *Per la critica dell'economia politica*; stesa tra l'agosto del 1857 e il giugno del 1858, fu data alle stampe dallo stesso Marx nel 1859. Nel 1857 aveva scritto l'*Introduzione* (apparsa postuma nel 1903).

Ancora prima di dare corpo ai *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* e a *Per la critica dell'economia politica*, occorre ricordare il saggio su *Lavoro salariato e capitale*, frutto di una serie di articoli dati alle stampe tra il 5 e l'11 aprile del 1849 nella «Nuova rivista Renana». In questi articoli, pubblicati prima della soppressione della

rivista avvenuta il 19 maggio del 1849 da parte delle autorità prussiane, Marx espone il concetto di forza-lavoro e di plusvalore in relazione agli eventi storici del tempo.

Il testo su *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* comprende una serie di articoli pubblicati nel 1850 pure nella «Nuova rivista Renana»; questi articoli furono collazionati e ripubblicati nel 1895 da Engels (con aggiunte dello stesso curatore). Nel 1852 compare *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* in relazione al colpo di stato compiuto appunto da Luigi Bonaparte, presidente della repubblica francese, fattosi incoronare imperatore con il nome di Luigi Napoleone III.

Riepilogando, dopo avere steso, negli anni 1857 e 1858, i primi testi di carattere prettamente economico (sia i *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* che *Per la critica dell'economia politica*), poco sopra menzionati, Marx si dedicò alla stesura delle *Teorie sul plusvalore* negli anni tra il 1862 e il 1863. Nel 1865 scrisse il saggio su *Salario, prezzo e profitto*; pubblicato postumo in lingua inglese nel 1898 per iniziativa della figlia Eleanor, in *Salario, prezzo e profitto* vengono espone tematiche che risultano rielaborate nella sua opera principale. Tale saggio prese spunto dalla costituzione della Prima Internazionale avvenuta nel 1864 a Londra.

Proseguendo nell'esame delle opere di Marx, dal saggio su *Salario, prezzo e profitto* del 1865 si transita al 1867, anno di pubblicazione del primo libro de *Il capitale*. Dal 1867 (anno di pubblicazione del primo libro della sua opera principale) al 1883 (anno della morte) decorrono sedici anni, durante i quali Karl Marx proseguì nei suoi studi di economia politica per dare corpo soprattutto agli altri due libri de *Il capitale*. Tuttavia, tra il primo libro de *Il capitale* e gli altri due, non si debbono trascurare altri saggi di carattere storico e politico concepiti a Londra. *La guerra civile in Francia* fu stesa a Londra intorno al 13 giugno del 1871 in occasione dell'esperienza della Comune di Parigi, determinatasi dal 18 marzo al 28 maggio del 1871 nella capitale francese, dopo la sconfitta del secondo impero avvenuta ad opera della Germania, a seguito della sconfitta subita dai Francesi a Sedan il primo settembre del 1870. *La guerra civile in Francia* (*The Civil War in France*) fu stesa in inglese come *Address of the General Council of the International Working-Men's Association*, appunto come opuscolo per il Consiglio Generale

dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori, meglio conosciuta come Prima Internazionale fondata nel 1864.

Tra il mese di aprile ed il mese di maggio del 1875, Marx scrisse la *Critica del programma di Gotha*, in occasione del congresso dell'Associazione Generale degli Operai Tedeschi e del Partito Socialdemocratico dei Lavoratori, unificatisi in Partito Socialdemocratico di Germania. Vi si affermarono i principi di suffragio universale e di libertà di associazione nel contesto peculiare della polemica con il gruppo riformista che era prevalso al congresso. La posizione di Marx fu però nitida senza rinunciare alla strategia del massimalismo rivoluzionario, laddove egli sostiene le ragioni della dittatura del proletariato. Perciò fu pubblicata postuma da Engels nella rivista «Die neue Zeit» nel 1890-91 (nel numero 18) con una propria introduzione. Nel 1875, Marx ha già pubblicato il primo libro de *Il capitale* da sette anni (nel 1867); si potrebbe quindi obiettare che il contenuto della *Critica del programma di Gotha* risulta superfluo. Di fatto Marx, dopo avere esposto i principi della concezione materialistica della storia, durante i molti anni trascorsi a Londra, volle dimostrare, nei termini scientifici dell'economia politica, che il sistema di produzione capitalistico sarebbe entrato in crisi a seguito della caduta del saggio di profitto. Perciò risulta centrale tenere presenti alcuni concetti fondamentali nel contesto dell'economia politica elaborata da Marx a Londra. Le parole chiave sono le seguenti: merce e plusvalore; beni d'uso e beni di consumo; circolazione del sistema di produzione (vendita e compra); capitale costante (mezzi di produzione) e capitale variabile (forza-lavoro); saggio di profitto e legge tendenziale della caduta del saggio di profitto; crisi del sistema di produzione capitalistico.

A questo punto della nostra analisi, va sottolineato che, nel corso dei molti anni trascorsi a Londra<sup>6</sup> (appunto trentaquattro anni dal 1849 al 1883), Marx mutò le sue abitudini di vita; smise di peregrinare da una città all'altra dell'Europa<sup>7</sup>; fissò la sua dimora nella capitale inglese, ove poté frequentare assiduamente il British Museum<sup>8</sup>. Durante il lungo soggiorno londinese visse tra stenti e difficoltà materiali, aggravate da quelle morali e psicologiche determinate dalla perdita delle persone a lui care

---

<sup>6</sup> Cfr. BRIGGS 2018.

<sup>7</sup> Cfr. WHEEN 1999.

<sup>8</sup> Cfr. ELSTER 1986.

(la moglie Jenny morta nel 1881 e la figlia primogenita Sophie nel 1883). Da Londra si mosse solo nel 1882, per recarsi in Algeria per motivi di salute; pur essendosi occupato in età giovanile della situazione dell'Algeria e del colonialismo francese, in età matura soggiornò in quel Paese sperando, ma inutilmente, di curare la propria bronchite.

In buona sostanza il destino<sup>9</sup> di Marx si sarebbe compiuto a Londra, ove trascorse una vita sedentaria elaborando una teoria rivoluzionaria, coltivata con la breve e utopica esperienza della Comune di Parigi (dal 18 marzo al 28 maggio del 1871), ma posta in atto nel 1917 nella Russia feudale, rispetto alla quale non a caso Antonio Gramsci ebbe modo di sostenere che la rivoluzione d'Ottobre, in effetti, fu una rivoluzione «contro *Il capitale* di Carlo Marx»<sup>10</sup>. Sicché sarebbe interessante, o quanto meno suggestivo, riflettere sulla storia della Russia che transita dallo zarismo feudale e medievale all'esperienza del leninismo, troppo spesso confuso con lo stalinismo. Lenin morì nel 1924, consentendo a Stalin di instaurare dal 1924 al 1953 il regime autoritario e totalitario senza l'uguale. Destinato all'incomprensione durante gli anni della sua vita, subito dopo la sua morte Marx è stato sottoposto a varie chiavi di lettura, così come si può dedurre già con la "Bernstein Debate" del 1896. Tuttavia, ancora una volta, occorre sottolineare che, al di là delle varie interpretazioni determinatesi nel corso del tempo, il tema centrale rimane quello di studiare Marx come autore della storia del pensiero.

Andando oltre i toni entusiastici degli scritti giovanili, negli scritti del periodo della maturità si deve rimarcare il riconoscimento del metodo dialettico, anche se applicato alla storia. Non è un caso che Marx, nel *Poscritto alla seconda edizione* de *Il capitale*, richiamandosi agli scritti giovanili prodotti una trentina di anni prima, non esiti a riconoscere la funzione positiva della dialettica hegeliana, trasferita dal piano della logica a quello della storia. Perciò, sulla funzione positiva della dialettica, sottolinea che: «l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini»<sup>11</sup>. In buona sostanza, Marx presenta due caratteri: per un verso risulta l'ideologo che ha preconizzato il cambiamento radicale del mondo, per un altro verso l'autore che negli

---

<sup>9</sup> Cfr. SEIGEL 1978.

<sup>10</sup> Cfr. GRAMSCI 1958.

<sup>11</sup> MARX 1980a, p. 44.

anni della maturità si è dedicato agli studi di economia politica sulla scia degli stessi autori tradizionali come Adam Smith, autore de *La ricchezza delle nazioni* nel 1776, David Ricardo, autore dei *Principi di economia politica e dell'imposta* nel 1817 e John Stuart Mill, autore dei *Principi di economia politica* nel 1848.

John Stuart Mill pubblicò il saggio *On liberty* nel 1859; ma il concetto di libertà cui inneggiava il filosofo inglese non coincise con il concetto di libertà elaborato da Marx sia negli scritti giovanili (si pensi ai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*) che nei tre libri de *Il capitale*. A questo proposito non possiamo trascurare l'assunto del terzo libro de *Il capitale*, ove Marx preconizza la realizzazione de "il regno della libertà". Scorrendo l'indice del terzo libro, troviamo il capitolo quarantottesimo dedicato a *La formula trinitaria*, costituita dal "capitale-profitto", dalla "terrarrendita fondiaria" e dal "lavoro-salario", con la quale il nostro autore ritiene di potere spiegare come si determina il processo di produzione capitalistico. L'obiettivo rimane il cambiamento radicale della società civile, sottoposta ad ogni forma di alienazione economica e allo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo. «Di fatto – scrive Marx – il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria»<sup>12</sup>. Questo brano è stato ripreso da Jean-Paul Sartre, per il quale in termini decisamente radicali «non appena esisterà *per tutti* un margine di libertà reale oltre la produzione della vita, il marxismo avrà fatto il suo tempo, una filosofia della libertà ne prenderà il posto»<sup>13</sup>. L'asserzione del filosofo francese, riscontrabile nella sua opera del 1960, nella *Critica della ragione dialettica*, denota che non si può segnare una frattura insanabile tra le opere del periodo giovanile e del periodo della maturità. Giacché, anche nelle opere della maturità, Marx sosterebbe una forma peculiare di materialismo storico sotto forma di umanismo, anche sul piano dell'economia politica, di cui tanto ai quattro libri de *Il capitale* quanto alle due opere stese nel corso degli anni intorno al 1850; in questo caso il riferimento è ai *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* e a *Per la critica dell'economia politica*.

---

<sup>12</sup> MARX 1980c, p. 933.

<sup>13</sup> SARTRE 1963, p. 34.

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* risuona la concezione materialistica della storia, assunta nelle vesti del comunismo inteso come sinonimo di naturalismo e di umanismo, laddove il regno della libertà, esposto nel terzo libro de *Il capitale*, viene indicato come meta finale della storia umana. Il processo di trasformazione, che dalla società borghese conduce alla società comunista, presuppone la soppressione della proprietà privata e del sistema di produzione capitalistico; quindi «l'effettiva soppressione di ogni alienazione, e con ciò la conversione dell'uomo dalla religione, dalla famiglia, dallo Stato etc., alla sua esistenza *umana*, cioè sociale»<sup>14</sup>. Tale affermazione suggerisce di rileggere la sesta *Tesi su Feuerbach*, dove Marx afferma che l'essenza dell'uomo «nella sua realtà è l'insieme dei rapporti sociali»<sup>15</sup>. Tra la stesura dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (avvenuta appunto nel 1844) e delle *Tesi su Feuerbach* (avvenuta nel 1845) intercorre un solo anno; se ricordiamo l'anno (1844) di pubblicazione sulle pagine degli «Annali franco-tedeschi» dell'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, troviamo conferma dell'impegno da parte del giovane Marx sul versante dei problemi sociali. Il suo intendimento, nell'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (risalente agli anni 1841-43), è di cogliere le cose alla radice del problema posto; per cui scrive che «essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice», posto che «la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso»<sup>16</sup>.

Abbiamo già osservato che, se intendiamo il materialismo storico come forma peculiare di umanismo, questa visione generale della realtà la possiamo riscontrare anche nelle opere della maturità, così come leggiamo nel primo libro de *Il capitale*. Il primo paragrafo (*Processo lavorativo*) del quinto capitolo (*Processo lavorativo e processo di valorizzazione*) della terza sezione (*La produzione del plusvalore assoluto*) del primo libro (*Il processo di produzione del capitale*) de *Il capitale* costituisce una testimonianza significativa. Vi si trova la celebre distinzione tra l'ape e l'architetto, con la quale il teorico dell'economia politica sostiene che il processo di alienazione subito dall'uomo si determina sul duplice ambito materiale e spirituale. L'ape realizza la sua celletta, ove

---

<sup>14</sup> MARX 1976b, p. 324.

<sup>15</sup> MARX 1972, p. 4.

<sup>16</sup> MARX 1976a, p. 197.

deposita il miele, alla perfezione ma istintivamente; l'uomo, anche il peggiore degli architetti, quando progetta la sua casa, seppure malamente, fa comunque uso delle sue doti intellettuali. Perciò – sostiene Marx – «ciò che distingue da principio il peggiore architetto dall'ape migliore è il fatto che egli ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera»<sup>17</sup>.

Se ci soffermiamo su tale assunto, possiamo seguire Louis Althusser, che nel corso degli anni intorno al 1960 ha definito l'umanismo di Marx come "umanismo reale", poiché la concezione materialistica della storia, elaborata soprattutto nel periodo giovanile, «ha per contenuto non un oggetto astratto, speculativo, ma un oggetto reale»<sup>18</sup>. Il filosofo francese implica il riferimento ai marxisti dell'Europa orientale che, sempre nel corso degli anni intorno al 1960, si sono dissociati dal socialismo reale dell'URSS. Tra i tanti o, se si preferisce, tra i pochi, occorre menzionare il nome di Adam Schaff; espulso dal Comitato centrale del Partito comunista polacco per la sua eterodossia, Schaff si è distinto per una serie di opere, tra cui soprattutto *Il marxismo e la persona umana*. Nel testo su *La filosofia dell'uomo*, il marxista polacco riconosce il debito storico e teorico nei confronti dell'esistenzialismo (soprattutto quello di Sartre) da parte del marxismo, asserendo: «Nel quadro della tradizione marxista non si tratta, quindi, di una abilitazione a filosofare sul tema dell'individuo, ma della ragione per cui tali problemi furono trascurati nel corso dello sviluppo del marxismo»<sup>19</sup>. A questo proposito non bisogna dimenticare che il processo di destalinizzazione, avviato nel 1956 con lo svolgimento del XX congresso del Partito comunista dell'URSS, non ebbe i risvolti che, almeno sul piano formale, intendeva raggiungere.

Superata la fase del disgelo tra gli uomini di cultura dell'Europa orientale e dell'Europa occidentale, si è giunti alla crisi delle ideologie e, molto probabilmente, alla crisi della filosofia. Perciò l'invito a leggere Marx non presuppone che si continui a professare una fede incondizionata nella teoria del massimalismo, bensì la prospettiva di non trascurare le componenti della storia del pensiero.

---

<sup>17</sup> MARX 1980b, p. 212.

<sup>18</sup> ALTHUSSER 1967, p. 217.

<sup>19</sup> SCHAFF 1963, p. 63.

### Riferimenti bibliografici

ALTHUSSER, LOUIS, 1967

*Per Marx*, trad. it. di F. Madonna e *Nota introduttiva* di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma.

BRIGGS, ASA, 2018

*Marx a Londra. La vita quotidiana negli anni dell'esilio*, PGRECO EDIZIONI, Milano.

DI GIOVANNI, PIERO, 1984

*Le due vie del marxismo*, Palumbo, Palermo.

ELSTER, JON, 1986

*An Introduction to Karl Marx*, University Press, Cambridge.

GASSENDI, PIERRE, 1647

*De vita et moribus Epicuri libri octo*, Apud Guillelmum Barbier, Lugduni.

Id., 1649a

*Animadversiones in Decimum Librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri*, Apud Guillelmum Barbier, Lugduni.

Id., 1649b

*Philosophiae Epicuri syntagma*, Apud Guillelmum Barbier, Lugduni.

GENNA, CATERINA, 2014

*La filosofia dell'autocoscienza nel giovanissimo Marx*, "Il Protagora", sesta serie, n. 21, XLI, pp. 27-40.

GRAMSCI, ANTONIO, 1958

*La rivoluzione contro il "Capitale"*, in *Scritti giovanili. 1914-1918*, Einaudi, Torino, pp. 149-53.

HABERMAS, JÜRGEN, 1975

*La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari.

Id., 1979

*Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas Libri, Milano.

MARX, KARL, 1972

*Tesi su Feuerbach*, in *Opere*, vol. V, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1976a

*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Opere*, vol. III, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1976b

*Manoscritti economico-filosofici*, in *Opere*, vol. III, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1980a

*Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro I, *Il processo di produzione del capitale, Poscritto alla seconda edizione* (Londra, 24 gennaio 1873), a cura di D. Cantimori e con *Introduzione* di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1980b

*Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro I, *Il processo di produzione del capitale*, a cura di D. Cantimori e con *Introduzione* di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1980c

*Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro III, *Il processo complessivo della produzione capitalistica*, a cura di M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1980d

*La differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, in *Opere*, vol. I, Editori Riuniti, Roma.

SARTRE, JEAN-PAUL, 1963

*Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano.

SCHAFF, ADAM, 1963

*La filosofia dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma.

SEIGEL, JERROLD, 1978

*Marx's Fate. The Shape of a life*, Princeton University Press, Princeton.

WHEEN, FRANCIS, 1999

*Karl Marx. A life*, Harper Collins, London.

# Recensioni

Mimmo Cangiano: *Guerre culturali e neoliberalismo*, Nottetempo, Milano 2024, 189 pp., € 17,00, Isbn 9791254800782.

Con *Guerre culturali e neoliberalismo* (Nottetempo, 2024), Mimmo Cangiano offre un contributo di rilievo alla riflessione sui conflitti del nostro tempo.

Il testo si presenta per ampi tratti come un discorso autobiografico. La prospettiva dalla quale l'autore muove è quella di uno studioso di discipline letterarie, che ha trascorso molti anni da precario dell'accademia negli USA, attraversando le involuzioni di partiti e movimenti di sinistra, nonché le trasformazioni delle abitudini mentali dell'intellettualità accademica su entrambe le sponde dell'Atlantico.

L'autore chiarisce che il suo proposito non è di fornire l'ennesima scomunica di quanto va sotto il nome convenzionale di "woke", termine che appartiene a una serie di etichette polemiche, costruite generalmente dalla destra liberal-conservatrice. Etichette polemiche, certo, che tuttavia indicano un curioso *melting pot* di "politicamente corretto", contestazione dei privilegi connessi all'identità del soggetto 'uomo ricco bianco cis etero' e condanna delle pretese universalistiche della civiltà occidentale.

Gli intellettuali della destra liberal-conservatrice vedono in questo orientamento politico e negli atteggiamenti che ne conseguono una nuova strategia dei rivoluzionari di sinistra. Questi ultimi, ancora alle prese con l'assalto distruttivo alla civiltà occidentale, non si muoverebbero più su un piano strettamente economico-materiale, bensì su un piano culturale: il "cultural marxism", ossia il vecchio marxismo riformato sulla base delle suggestioni della "French Theory".

È facile muovere agli intellettuali di destra la contestazione per cui in quel *cultural marxism* di *marxist* ci sia in realtà ben poco. Cangiano ci invita a ragionare sulla *Theory* da diversi punti di vista: da un lato ricostruisce le affinità elettive che legano la *French Theory* alle trasformazioni della struttura produttiva, dall'altro mostra come la *translatio* dall'ambito francese a quello statunitense abbia modificato in profondità il carattere critico-trasformativo di questa tradizione teorica. Le teorie dei pensatori del post-strutturalismo francese, sottoposte alla torsione utilitaristico-strumentale che ha investito le *Humanities* negli ultimi decenni, diventano un *utile* strumento per decostruire il discorso del potere. Ma qual è il discorso del potere?

L'autore critica due posizioni unilaterali, che si muovono in maniera speculare, ma convergente, nell'attribuzione di un'unica logica culturale al capitalismo.

Per le tendenze *liberal* da cui anche la *woke* è influenzata, il discorso del potere è sempre e solo "discorso del padrone", monologico, universalistico. In questo modo, la *woke* contribuisce da un lato alla critica di questo discorso e dei suoi vincoli di esclusione, dall'altro alla sua riforma in senso più inclusivo. Ne conseguono «battaglie che si sviluppano come articolazione interna al capitalismo stesso» (p. 59) e «il proposito da rivoluzionario diventa... riformista» (p. 60).

Per le tendenze che Cangiano definisce per comodità "rosso-brune", invece, la "woke" sarebbe propriamente funzionale al neoliberalismo, finendo per porsi al servizio del "discorso del capitalista", flessibile, nomade e capace di sfruttare ogni *differenza* per metterla a profitto.

Tanto la *woke* quanto le tendenze "rosso-brune" sottovalutano la capacità adattiva del capitalismo. Inoltre, perdendo di vista il nesso tra le espressioni culturali e la base economico-sociale, finiscono in un modo o nell'altro per restare su un piano culturalistico.

La *woke* è stata sottoposta di recente a critiche volte a differenziarla rispetto a una prospettiva “autenticamente di sinistra”. Spesso questo genere di critica della *woke* coglie il nesso tra l’attuale configurazione delle *culture wars* e il neoliberismo, ma al tempo stesso perde di vista gli aspetti contraddittori di tale relazione.

Di seguito esaminerò il testo di Cangiano in relazione a tre questioni: 1. il rapporto che la *woke* ha avuto e può avere con il materialismo storico; 2. il rapporto tra identità e classe; 3. la questione dell’organizzazione politica della classe.

1. Le organizzazioni che a vario titolo si richiamano al marxismo vivono spesso con disagio il rapporto con le teorie che hanno “contaminato” fette sempre più larghe dei movimenti contestativi. Va rilevato come questa “contaminazione” venga in realtà da lontano, già a partire dagli anni Sessanta; inoltre, occorre indagare di cosa sia sintomo l’esigenza di “contaminare” il marxismo con prospettive teoriche che si muovono su un piano apparentemente differente.

Nei primi due capitoli, l’autore offre una ricostruzione del dibattito e del modo in cui gli elementi delle teorie critiche di sinistra sono stati assunti e riconfigurati nella *woke*.

L’autore pone sì l’origine di alcune delle tendenze della *woke* nelle «critiche e [nella] decostruzione dei modelli socio-simbolici emerse nel femminismo degli anni ’60-’70» (p. 31), ma fa risaltare piuttosto gli elementi di affiancamento che non i «fenomeni concorrenziali fra femminismo e marxismo che oggi sono invece evidenti» (p. 32). Per meglio dire, Cangiano mostra come, fino a prima del passaggio alla fase attuale, sia stato possibile mantenere «la coscienza della dialettica fra politiche istituzionali e simbolico-culturali», mentre «le *culture wars* sorgono (...) nel momento in cui la struttura economica è già indirizzata in senso neoliberale» (p. 32), assunta come imm modificabile e tale da permettere solo lotte interne al sistema capitalistico.

L’autore ammette di svolgere delle semplificazioni e talvolta sembra che la ricostruzione di un’età aurea nella quale femminismo e marxismo procedevano di conserva corrisponda più a un auspicio per il futuro che non a una restituzione fedele delle dolorose fratture tra orientamenti già allora tremendamente diversificati. Quel che Cangiano coglie correttamente è il nesso che questa divaricazione ha con «la progressiva decadenza dei partiti comunisti e socialisti» (p. 33), con la decrescente capacità organizzativa e unificante del movimento operaio (intorno al quale organizzare il blocco delle classi sfruttate), la conseguente «crisi» del marxismo. Si tratta di una divaricazione orizzontale (tra le diverse pratiche di lotta) e verticale (tra la base economica, postulata come imm modificabile, e le conquiste sul piano simbolico, il solo sul quale siano offerti margini di riforma).

Il femminismo ha messo in luce gli angoli ciechi della visione della società assunta dalle organizzazioni tradizionali del movimento operaio. Altrettanto hanno fatto le rivoluzioni anticoloniali, le lotte per i diritti civili e per la rimozione delle grandi discriminazioni di censo, razza e genere.

Quali erano questi angoli ciechi? Cosa il “marxismo ufficiale” non riusciva a vedere?

Non si trattava solo degli elementi simbolici dello sfruttamento, con cui un marxismo schematico poteva cavarsi d’impaccio postulando la priorità della risoluzione della causa “profonda”, economica. Si trattava anche di forme di sfruttamento che, nella modernità capitalistica, apparentemente fondata sui principi di libertà e uguaglianza, restavano invisibili: lo sfruttamento del lavoro riproduttivo che solo le lotte femministe per il salario domestico hanno reso visibile; le condizioni di dipendenza e sovrasfruttamento coloniale

imposte a gran parte dell'umanità dall'uomo bianco in nome della sua missione civilizzatrice.

Queste istanze confluiscono ora nelle *culture wars* con quanto di culturalistico e *liberal* è loro impresso dalla divisione neoliberale del lavoro e dalla crisi della militanza politica. Questa crisi, col rifluire della militanza collettiva nelle forme dell'attivismo individuale, investe del resto non solo le lotte schematicamente ascritte al piano sovrastrutturale (giuridico, politico, simbolico e culturale), ma anche le lotte economiche.

È indubbio che la *woke* sia esposta a «sospette derive *liberal*» (p. 9) e al moltiplicarsi di analisi che si muovono soltanto sul piano simbolico, ma il libro di Cangiano ha il pregio di indicare la strada per materializzare i temi della *woke* «attraverso la loro dialettica con i processi socio-materiali (produzione, mercato, lavoro, consumo) in atto» (p. 9).

2. Il quadro delle *culture wars* ci presenta mille identità in lotta. Mille identità denunciano il privilegio che il sistema attribuisce a individui aventi determinate caratteristiche: l'uomo bianco ricco cis etero. Esse mostrano il carattere sistemico dell'oppressione, il che significa che è la società e non un singolo a essere sessista, razzista, classista, eteronormativo e transfobico.

Ma questo apparato produce anche delle vittime: le identità in lotta, marginali rispetto al discorso centrato sulla soggettività maschile bianca ricca cis etero, sono vittime di questo sistema e delle sue caratteristiche. Vivendo sulla propria pelle la condizione di vittima, esse possono rivendicare un privilegio epistemico nella denuncia delle forme di oppressione.

Si può rilevare qui una notevole differenza rispetto all'apparato teorico marxista al quale Cangiano fa riferimento. Se Lukács in *Storia e coscienza di classe* (1923) attribuisce al punto di vista del proletariato quanto oggi si definirebbe un "privilegio epistemico", vale a dire la possibilità di conoscere, muovendo da un punto di vista parziale, la totalità dei rapporti di produzione, non è perché il proletariato sia "vittima" del capitalismo, ma perché esso è il soggetto centrale della produzione e riproduzione sociale.

Nel contesto delle *culture wars* si opera invece una traduzione di quel "privilegio epistemico" nella figura della vittima. Ciò che viene relegato ai margini dal discorso monologico del potere diventa centrale non per il ruolo oggettivo che svolge, ma sulla base della sofferenza che avverte (per conseguenza, non per la sua forza potenziale, ma per la sua debolezza e subalternità).

Certo, va rilevato come anche qui il rapporto tra centro e margine si manifesti come un rapporto dialettico, contraddittorio, ed è indubbio che anche in questa forma emergano dei conflitti oggettivi.

Queste prospettive diverse hanno permesso e continueranno a permettere di cogliere gli angoli ciechi anche delle visioni del mondo più radicali, nella misura in cui, come osserva Cangiano richiamando Sandro Mezzadra, «in connessione con i movimenti femministi, con le lotte anti-coloniali, con le battaglie delle "minoranze", i presupposti identitaristi sono serviti a individuare tutta una serie di specifiche tipologie di oppressione, permettendo l'articolarsi di un linguaggio rivendicativo» (p. 166).

La proliferazione di irriducibili *differenze*, di margini che si sottraggono al dominio di un ordine centralizzato e unitario di discorso, ha reso però più complessa l'articolazione di lotte collettive, anche a causa di numerosi scivolamenti ed esiti imprevisi.

Cangiano descrive una dialettica secondo la quale «l'attacco ai concetti di oggettività e universalità, lo svelamento del loro carattere contingente, il nietzschiano rivelamento di ogni *essenza* come costruzione sociale, il conseguente possibile spostamento della lotta politica sul piano del discorso (...) non danno luogo alla liberazione rizomatica delle soggettività desideranti, ma tornano anzi a proporre, quando scendono sul piano pragmatico, etiche rigide e identità più o meno sicure» (p. 49). È questo rovesciamento che dà origine a un «essenzialismo di ritorno».

Siamo innanzi a un problema pratico di grande rilievo, per il quale si propongono da tempo dei tentativi di superamento. Ma per discutere questo problema pratico, di carattere organizzativo, è necessario porre in questione lo «status» che le mille soggettività oppresse si attribuiscono nell'ambito del sistema capitalistico.

Cangiano sottolinea come presentare le soggettività oppresse come «vittime» faccia perdere il nesso che l'oppressione ha con lo sfruttamento. Essendo semplicemente volta «al mantenimento dei tradizionali rapporti di potere» (p. 34), l'oppressione perde di qualsiasi razionalità sia economica che più generalmente storica. Per conseguenza, «il capitalismo passa sempre più a essere inteso come forza anzitutto etico-culturale» (p. 34).

Le conseguenze sono notevoli. Si riconosce il carattere «sistemico» di razzismo, sessismo, classismo, ma queste connotazioni del modo di produzione vengono autonomizzate dalla base economica, dal loro rapporto con lo sfruttamento. Per conseguenza, le lotte si svolgono su base soltanto ideologico-culturale e individuale.

La soggettivizzazione e l'individualizzazione di questi connotati sociali oggettivi li lascia in definitiva essere così come sono, nell'illusione che si possa superare una società divisa in classi, determinata in ultimo da un modo di produzione antagonistico, semplicemente assumendo atteggiamenti “non-classisti”, oppure una società in cui esiste un sovrasfruttamento su base razziale e di genere, semplicemente assumendo atteggiamenti “non-razzisti” e “non-sessisti”.

Le soggettività oppresse devono riconoscersi certo come parte di un sistema e si fa un grande passo in avanti quando si muove dalla responsabilità individuale alla struttura complessiva dei rapporti di oppressione. Ma in questa mossa esse non devono riconoscersi come vittime, bensì come classe.

Cangiano chiarisce che quella di classe non è un'identità, ma una «relazione» con il «modo di produzione» e quindi parlare di classe non significa porre l'identità della «classe lavoratrice» in concorrenza con le altre identità. Al contrario, mentre le identità in lotta concorrono per porsi ciascuna come margine, come vittima di un sistema oppressivo, la classe si presenta invece come suo cuore pulsante in quanto sfruttata sul terreno della produzione e della riproduzione sociale.

3. Nella rielaborazione della nozione di classe, Cangiano si basa sulle considerazioni di Geoffrey de Ste. Croix nell'ambito della discussione sull'applicabilità delle categorie storiografiche marxiste alla storia antica. L'impostazione di Ste. Croix pone l'enfasi sulla conformazione di classe di un modo di produzione antagonistico e non sulla lotta di classe svolta in termini coscienti e politicamente organizzati.

Una classe, nelle parole di Ste. Croix citate da Cangiano, «è un gruppo di persone che si identifica con la propria posizione all'interno del sistema di produzione sociale, definita soprattutto in rapporto alla propria relazione (in termini di grado di controllo) con le condizioni di produzione (sarebbe a dire, con i mezzi e il lavoro di produzione)» (p. 151).

All'opposto di quest'impostazione, la classe potrebbe avere un carattere fondamentalmente politico, per cui, nel conflitto politico e già organizzato, forze eterogenee si mettono in forma come classi in lotta.

L'enfasi che Cangiano pone qui sul carattere «oggettivo» della classe non implica la negazione della diversità dei modi di relazionarsi alle condizioni di produzione. La classe è infatti articolata, segmentata, e gerarchizzata proprio al fine dello sfruttamento. L'autore mette però in guardia da una visione che presume di dover tutelare delle identità essenzializzate piuttosto che riconoscerle come «parte integrante della classe» (p. 153) e, anzi, di norma «*sur-sfruttate*» (p. 153). Cangiano sottolinea come la classe non sia semplicemente il «referente ultimo» dei vari conflitti identitari, ma «il principio materiale (l'«universale concreto») che ne *spiega* le articolazioni in rapporto (...) al funzionamento storico del modo di produzione» (p. 157).

Come può darsi allora l'unificazione politica di queste differenze? Come si può negarne l'isolamento e però riconoscerle nella loro specificità? Se esse sono modi diversi di essere oggettivamente classe, come possono esserlo anche soggettivamente?

Qui vanno posti in questione due tentativi di soluzione, per dire qualche parola in conclusione sulla proposta di Cangiano.

Si può pensare che la pluralità, che si sottrae a ogni dominio soggettivo e che ci si offre in ogni nostra relazione col mondo, sia un dato inaggrabile e naturale, che in fondo “decostruisce” anche le identità delle *identity politics*. Si potrebbe introdurre a questo punto una soluzione pragmatico-strumentale. È quella che Spivak ha chiamato «essenzialismo strategico» e che può riferirsi alla prospettiva di Laclau e Mouffe. Da questo punto di vista, «nessuna identità esiste davvero, ma *fingiamo* che esista per attivare politicamente un processo rivoluzionario» (p. 49). Cangiano mostra le notevoli ambiguità di questo punto di vista, che perdendo di vista il carattere oggettivo della relazione dei rapporti di oppressione con i rapporti di produzione, non ha strumenti per discernere il carattere progressivo di un'unificazione da quelli potenzialmente reazionari. Così facendo, sia che ci si trovi davanti a un essenzialismo di ritorno ingenuo, sia che si tratti di un essenzialismo di ritorno su base pragmatico-strumentale, tutto ciò che «è parte del campo anti-universalista rischia di essere inteso come naturalmente altro dal *potere* e dal capitalismo» (p. 50).

Un altro tentativo di soluzione, quello intersezionale, ha posto in luce la presenza dell'intreccio tra diversi generi e forme di oppressione. L'intersezionalismo non si presenta dunque come un mero strumento con il quale assoggettare, unificare, la molteplicità caotica delle differenze, ma permette di individuare dei nessi parziali tra le diverse identità e su questa base poi articolare una “politica di alleanze” che faccia leva comunque sul riconoscimento delle reciproche relazioni di dominio e subalternità.

Rispetto alla soluzione pragmatico-strumentale Cangiano sembra rilevare qui un passo in avanti, ma riscontra in questa visione un limite dovuto proprio alla vaghezza del concetto di potere e per conseguenza alla riconduzione di tali rapporti da un lato a una sfera meramente ideologico-culturale (da correggere con mezzi pedagogici) e dall'altro alla relazione carnefice-vittima. Così facendo si perde, ed è qui il cuore dell'argomento di Cangiano, «la relazione che le soggettività oppresse (in tutti i loro modi differenziati storicamente e geograficamente) instaurano col modo produttivo, cioè uno degli aspetti fondanti di ciò che i marxisti chiamano *totalità*» (p. 167).

Il libro di Cangiano è una difesa del materialismo storico come conoscenza della totalità. Ma è anche un riconoscimento della difficoltà della costruzione del punto di vista cui è attribuita la conoscenza-trasformazione della totalità. È intorno a questo problema, rigorosamente lukácsiano, che si articola la lettura di Cangiano delle *culture wars* come storia di un problema non meramente teorico.

È su questo nodo che si gioca infatti il passaggio dalla classe *in sé* alla classe *per sé*. Essa non è l'appello a una unità già data (la classe intesa come monolite e che scivola pericolosamente verso la comunità organica), ma un'unità compiuta e concreta: «non si tratta dunque di universalismo astratto (quello tipico del *potere*), ma della lotta per un universalismo concreto che è quello, a venire, della società non divisa» (p. 159).

Questo soggetto storico non è il risultato di una finzione pragmatico-strumentale, ma una costruzione con cui gruppi e individui che si pongono in diverso modo in rapporto ai mezzi di produzione si riconoscono, insieme, come classe. La coscienza di classe proprio per questo non ha alcunché di psicologico-individuale, ma è una forma di coscienza collettiva. La classe «non è un dato fissato da sempre e per sempre, è caratterizzante ma non omogenea, e come tale vive di mediazioni, cioè di una dialettica fra compagne e compagni che si materializza attraverso la prassi» (p. 164). Di più, è solo attraverso la «coscienza di essere classe (e la conseguente lotta di classe)» che può emergere «la nostra condizione storico-oggettiva, la scoperta cioè della nostra posizione nella totalità delle relazioni sociali» (p. 164).

Cangiano riconosce come «il discredito gettato sul concetto di totalità – come se la totalità fosse semplicemente l'ennesima forma di essenzialismo invece che una prassi politica fondata a partire dalla situazione, particolare e storica, di un soggetto a sua volta particolare (la classe) che ha però bisogno di capire il sistema come *intero* per abbatterlo (capire, cioè, come le proprie condizioni siano legate a un contesto più ampio che è fatto di storia, cultura e prassi) – finisce per essere il riflesso di una sconfitta che è a sua volta storica» (p. 53). Essa è la sconfitta del movimento operaio nel Novecento e porta con sé la sconfitta di una prassi politica articolata in soggetti collettivi. Dinanzi a quella sconfitta, con l'esercito dell'umanità sfruttata in rotta e disperso, il mondo ha tutte le ragioni di sembrare intrasformabile. Ricordando i versi di Majakovskij: «L'uomo solo / non è un invincibile guerriero». E il problema della trasformabilità del mondo non può essere risolto su un piano meramente teorico.

Vien dunque da domandarsi, in termini lukácsiani, se il pubblico empirico di questo libro, che è il pubblico accademico e delle professioni intellettuali, sia allo stesso tempo il suo destinatario di diritto. Dopotutto, non sarà il pubblico colto a decidere se questo libro presenti la riproposizione di un vecchio apparato di discorso o l'annuncio di una nuova ricomposizione.

*Salvatore Favenza*

Alessandro Barile, *Rossana Rossanda e il Pci. Dalla battaglia culturale alla sconfitta politica (1956-1966)*, Carocci, Roma 2022, 268 pp., € 32,00, Isbn 9788829018055.

Rossana Rossanda (1924-2020) viene ricordata soprattutto come la cofondatrice, assieme a un piccolo gruppo di militanti del Partito comunista italiano (Pci), del periodico “Il Manifesto” nel 1969 e, dopo l’espulsione dal partito lo stesso anno, come protagonista delle vicende politiche dei movimenti della nuova sinistra. L’intensità del suo intero percorso umano e politico è chiaramente restituita dall’autobiografia *La ragazza del secolo scorso* (Einaudi, 2005). Nella sua ultima ricerca Alessandro Barile, invece, ha deciso di concentrarsi sugli anni che la videro a capo della Sezione culturale del Pci, tra la fine del 1962 e il 1965. Anni fondamentali, ricorda l’autore, poiché videro la gestazione del lungo Sessantotto italiano, la trasformazione profonda della società italiana e dello stesso Pci. La ricerca, dunque, procede dall’analisi del modello culturale di stampo togliattiano precedente all’arrivo di Rossanda alla direzione della Sezione culturale, passa per la sua crisi e arriva ai tentativi di aggiornamento politico-culturale promossi da Rossanda nel breve ma fondamentale periodo della sua direzione. Per l’autore, quindi, la chiave di lettura attraverso cui analizzare la direzione di Rossanda è quella del rapporto tra cultura e politica e, di conseguenza, del rapporto tra Pci e cultura italiana.

Il Pci, infatti, almeno a partire dalla Resistenza, aveva riservato una particolare attenzione ai problemi della cultura, intesa come espressione di una politica nuova a sostegno dell’ammodernamento del paese. In questo senso, proprio a seguito della nascita dell’Italia repubblicana, il Pci aveva abbandonato la sua natura rigidamente classista ed era diventato a tutti gli effetti un partito popolare-nazionale, partecipe dei destini della nuova e fragile repubblica. In questo contesto, per il Pci la figura dell’intellettuale aveva assunto un’importanza strategica, in quanto mediatore tra la cultura italiana del dopoguerra e la funzione di direzione politica del partito. Proprio per questo, nelle intenzioni del partito, la cultura avrebbe dovuto essere sì organicamente legata all’ideologia, alla direzione politica, ma in una maniera nuova, che ripensasse il modello sovietico.

Fu con queste intenzioni che nel 1948 venne creata una Commissione culturale – divenuta successivamente Sezione culturale – la quale avrebbe dovuto occuparsi proprio dei rapporti tra intellettuali e partito, e che di fatto era un’emanazione della Sezione propaganda. Secondo Barile, nel contesto della società di massa italiana degli anni Quaranta e Cinquanta, in cui i partiti giocavano un ruolo chiave nell’indirizzare le forme e i livelli di acculturazione popolare, il Pci riuscì, non senza contraddizioni, a proporre una cultura allo stesso tempo rivoluzionaria, democratica e nazionale (p. 13). Questo anche perché, prima che lo sviluppo economico dispiegasse a pieno il suo impatto sul paese dal punto di vista sociale e culturale, l’Italia degli anni Cinquanta era ancora per molti versi simile all’anteguerra. In ogni caso, gran parte del gruppo dirigente del Pci continuava a rimanere legato a un’idea di cultura strutturalmente sottomessa alla politica, impedendo di fatto la costruzione di un nuovo rapporto organicamente virtuoso con gli intellettuali. Il partito, però, manteneva un certo grado di attrazione verso il mondo della cultura, soprattutto grazie alle battaglie anticensorie e per la libertà di espressione.

La capacità di attrazione, però, scemò progressivamente con l’allontanarsi delle vicende della Resistenza e della ricostruzione, ed ebbe una vera e propria battuta d’arresto in occasione della rivolta ungherese (1956). Fu il primo campanello d’allarme di un ben più profondo malessere da parte degli intellettuali di fronte alle pretese d’organicità del

partito e, allo stesso tempo, l'inizio di quella trasformazione dei rapporti tra politica e cultura che giunse a maturazione nel corso degli anni Sessanta, con il pieno dispiegarsi della modernità industriale e l'esplosione dei consumi di massa. Fu a quel punto, sottolinea Barile, che la Sezione culturale si trovò stretta sempre di più tra la richiesta di autonomia del mondo culturale e la nostalgia dell'impegno militante propria dell'intellettuale organico (p. 19). È in questa difficile situazione che Palmiro Togliatti decise di affidare la guida della Sezione culturale a Rossanda. Rossanda aveva già diretto la Casa della Cultura di Milano e in quel frangente, come ricorda l'autore, aveva dato prova delle sue capacità e di una certa fedeltà alle direttive di partito, contrariamente all'immagine antipartitica a cui successivamente venne associata.

Nel contesto della sua direzione, la Sezione culturale si confrontò con i grandi dibattiti politico-culturali del momento. Ad esempio, quello tra cultura alta, elitaria, dove il Pci continuava a mantenere i presidi maggiori, e la cultura bassa, popolare (pp. 111-112). Quest'ultima era direttamente collegata alla massificazione dei consumi culturali, in cui giocarono un ruolo fondamentale radio e televisione, e che videro il partito inizialmente incapace di comprendere le dinamiche di democratizzazione culturale del paese (pp. 104-105). Nella direzione della Sezione culturale, e nello scontro interno al Pci, Rossanda cercò di liberare la cultura dal controllo del partito, sia come ricerca che come espressività, in fondo senza voler rompere l'unità tra politica-cultura, anzi cercandone una nuova sintesi. Rossanda, come ci racconta l'autore, avrebbe voluto favorire una nuova cultura, al tempo stesso universale e rivoluzionaria ma, appunto, non di partito. Alla lunga non ci riuscirà, ma i documenti dei dibattiti, delle riunioni, delle assemblee, gli scritti che l'autore utilizza nella sua ricerca ci restituiscono il percorso che portò alla rottura tra il Pci e le nuove avanguardie politiche del paese.

Infatti, la nuova generazione di intellettuali-militanti criticò l'impostazione culturale del Pci nella sua interezza, considerata poco rivoluzionaria, creando di fatto una cultura d'opposizione, che metteva in discussione tutto il complesso dei rapporti sociali capitalistici. In questo modo, all'interno dell'universo comunista, l'esplosione della contestazione negli anni Sessanta fu anche contestazione della tradizione.

*Ottone Ovidi*

Franco Fortini, *Le rose dell'abisso. Dialoghi sui classici italiani con Donatello Santarone*, Bordeaux Edizioni, Roma 2024, 128 pp., Isbn 979-12-5963-225-8.

Qual è il senso profondo della funzione poetica? Si può prefigurare il futuro attraverso l'analisi dei testi cardine della letteratura italiana? Quanto le fratture del Novecento hanno influenzato la loro interpretazione? Sono questi alcuni dei quesiti ai quali Franco Fortini tentava di rispondere in un ciclo di conversazioni con Donatello Santarone<sup>1</sup>, registrate nel 1991 per Radio 3 attorno ai grandi classici della nostra letteratura (Dante, Tasso, Leopardi, Manzoni e Pascoli) e che recentemente sono state ristampate presso la casa editrice Bordeaux, arricchite delle importanti note introduttive dello stesso Santarone.

Questi dialoghi ci restituiscono la figura di un lettore acuto, un intellettuale dallo sguardo ampio, capace di penetrare nelle profondità del testo letterario per rivelarne il carattere sostanzialmente dialettico. Dalle parole del critico marxista ciò che scaturisce è soprattutto un approccio allo studio della nostra tradizione letteraria, che è necessario riscoprire e applicare<sup>2</sup>.

Attraverso una panoramica delle interpretazioni più rilevanti, cercheremo quindi di individuare le peculiarità di tale metodo.

Anzitutto va sottolineato, richiamando ciò che lo stesso Santarone aveva scritto nella prima edizione dei dialoghi pubblicata nel 2000 da Bollati Boringhieri, che il lavoro critico del nostro, riscontrabile in questo breve contributo ma anche nella sua attività di traduttore, parte da una prospettiva interculturale: Fortini basa la sua analisi su quel comparativismo che nel dopoguerra contribuì a europeizzare la cultura italiana<sup>3</sup>. Già questo presupposto sembra marcare una netta contrapposizione col nostro tempo, un tempo in cui, a ben vedere, il confronto tra letterature appare pressoché abbandonato, o comunque messo in secondo piano, *in primis* nella didattica della letteratura, a favore di uno studio nazionale della storia letteraria, di gentiliana memoria.

Entrando nel dettaglio del volume, vediamo come l'approfondimento nella grande letteratura italiana inizi già con la scelta del titolo, che diviene al contempo una sorta di dichiarazione poetica oltre che il *fil rouge* tra le epoche e tra gli autori analizzati. Non è un caso che esso consista nella citazione dei versi di un poeta del Novecento, Saba: *O mio cuore dal nascere in due scisso,/quante pene durai per uno farne!/Quante rose a nascondere un abisso* (U. Saba, *Secondo congedo*, da *Preludio e fughe*, 1928-1929). In essi si può vedere espresso per l'autore di *Composita solvantur* il ruolo della poesia, la sua

---

<sup>1</sup> Docente di Letteratura Italiana e Didattica della Letteratura presso l'Università degli Studi di Roma Tre, membro del comitato scientifico del Centro Studi "Franco Fortini" e della rivista «L'ospite ingrato».

<sup>2</sup> Si legge all'inizio della prefazione di SANTARONE, *Fortini lettore dei classici*: «Una critica non accademica, ma che dell'accademia mantiene il rigore filologico e lo scrupolo documentario[...] Una lettura dei testi che fa continuamente stridere passato e presente tentando, attraverso gli autori presentati, di recuperare pezzi della tradizione letteraria, di servirsene per leggere il presente e per prefigurare il futuro» (p. 9).

<sup>3</sup> A tal proposito cfr: «Non esistono storie letterarie nazionali, in realtà. Come ci ha insegnato GOETHE esiste la *Weltliteratur*. Tenere presente che i fenomeni culturali si muovono sempre per incroci e scambi sovranazionali, non vuol dire perdere di vista la dimensione storica, vuol dire semmai perdere felicemente di vista la dimensione puramente nazionale della letteratura» (P. V. MENGALDO, *Mappamondi letterari*, intervista di MASSIMO RAFFAELLI, "il manifesto", 15 luglio 1999).

funzione da un lato consolatoria e dall'altro rivelatrice delle contraddizioni del presente. Del resto i dialoghi tra Fortini e Santarone non risultano essere dei didascalici profili complessivi sull'opera di un autore, ma, per usare un'espressione di Santarone stesso, ingrandimenti al microscopio, magari attraverso la lente di un solo verso, o finestre che rivelano il senso profondo di un testo al di fuori del suo significato letterale.

Con questa premessa prende avvio l'analisi di un episodio celeberrimo della *Commedia*, ossia il canto di Ulisse, scandagliato per secoli dalla critica (basti citare la lettura canonica, desanctisiana, che vedeva nell'eroe la strenua volontà di andare verso l'avvenire, o la lettura di D'Arco Avalle che interpreta invece l'avventura di Ulisse come una sorte di *quête cavalleresca*<sup>4</sup>): Fortini anzitutto ricorda gli studi di Maria Corti<sup>5</sup> attorno all'«aristotelismo di sinistra», ossia l'ideologia sviluppatasi alla Sorbona, frequentata, forse attraverso Cavalcanti, da Dante prima di ritornare all'ortodossia filosofica e che vedrebbe nella figura di Ulisse un *alter ego* dell'autore, colui che naufraga perché si è allontanato dalla dottrina ufficiale. Da qui mette in relazione il XXVI canto dell'*Inferno* con il II del *Paradiso* (22)<sup>6</sup>, seguendo i rapporti di intertestualità voluti proprio da Dante.

Accanto all'intertestualità appare fondamentale nel metodo fortiniano l'interdisciplinarietà. Un esempio su tutti il parallelismo che il critico realizza tra Tasso, del quale inoltre il nostro mette in rilievo, potremmo dire poco canonicamente, le grandi abilità di narratore (41)<sup>7</sup>, e la tradizione musicale europea: attraverso un minuzioso esame di alcuni passi della *Gerusalemme liberata*, Fortini rileva in essi un effetto musicale che anticipa il moto dell'aria nell'opera italiana, nonché una tonalità flautata alla Wagner (43). Non mancano poi, in riferimento al poeta di Sorrento altrettanti spunti interpretativi che denotano ulteriormente la peculiarità della critica fortiniana: partendo da una suggestione di Santarone, che si dimostra l'abile e degno interlocutore del suo maestro, essa individua nei testi del Tasso la centralità del verbo *languire* (già da Fortini analizzata nel '68 in una voce dedicata proprio al poema tassiano in «Ventiquattro voci per un dizionario di lettere»), antitetica ma complementare all'altrettanto centrale *orrore*: *languire* nel Tasso è il Desiderio e nello stesso tempo la paura del Desiderio (*Ibidem*). Sempre in riferimento al poema tassiano, e in particolare alla scena tragica del re Solimano che osserva da una torre la *aspra tragedia de lo stato umano* (XX, 73, 6) il critico marxista dà una definizione di *tragedia* che risulta poco in linea con certe interpretazioni odierne, a volte eccessivamente «psicologizzanti»:

«la parola *tragedia* è venuta a significare nel nostro tempo un alcunché di collegato col fato, col destino. Invece, secondo me, in questo punto è proprio in un senso più propriamente di genere letterario che Tasso parla: *mirò quasi in teatro od in agone, l'aspra tragedia, de lo stato umano*. In teatro: cioè questa tragedia, come quella, per intendersi, aristotelica, quella che si componeva a volte

<sup>4</sup> Cfr. F. DE SANCTIS, *La Commedia di Dante*, Roma, Ecria 2017; S. AVALLE D'ARCO, *Modelli semilogici nella Commedia di Dante*, Bompiani, Milano 1975.

<sup>5</sup> Cfr. M. CORTI, *Dante a un nuovo crocevia*, Sansoni, Firenze 1981; M. CORTI, *Percorsi dell'invenzione: il linguaggio poetico e Dante*, Einaudi, Torino 1993.

<sup>6</sup> L'immagine dell'acqua dei versi «*metter potete ben per l'alto sale/vostro navigio, servando mio solco / dinanzi a l'acqua che ritorna eguale*» è secondo Fortini la stessa di Ulisse, ma in un senso positivo.

<sup>7</sup> «Mentre per un altro verso (Tasso) è un potentissimo narratore, procede veramente con un flusso narrativo, discorsivo, al limite prosastico, quale ad esempio è in certa misura assente da Ariosto».

in Italia, quella che Tasso conosceva bene e che aveva praticato, appunto, nel *Torrismondo*, per esempio, è quella della condizione umana. Non vuol dire che la vita umana è tragica, vuol dire che la vita umana gli si presenta nella forma di uno spettacolo» (53).

Analisi anticonvenzionali, a volte non assimilate dal “canone”, sono riscontrabili anche nel dialogo che Fortini e Santarone intrattengono attorno a Leopardi. Anzitutto appare interessante la lettura anti-sublime, in un certo senso “anti-romantica” del celeberrimo *L'infinito*: il nostro rifugge i giochi di rimandi interni che tanto hanno alimentato la critica del XIX e del XX secolo e attribuisce all'ultimo verso del componimento un valore di clausola melodica, di petrarchesca memoria, che lega Leopardi molto di più al secolo che aveva alle spalle che a quello che aveva davanti (71). Del poeta recanatese l'autore de *L'ospite ingrato*, non dimentico dei fondamentali contributi di Sebastiano Timpanaro<sup>8</sup>, sottolinea altresì la centralità del suo pensiero filosofico, complementare e contemporaneamente divergente alla grandezza della sua poesia:

«Quello che mi sembra essere un punto sul quale insistere è che mettere in evidenza l'esistenza in Leopardi di un grandissimo poeta non significa affatto, in nessun caso e in nessun modo, diminuire la grandezza del filosofo e del pensatore. [...]E tuttavia devo tener fermo che la poesia dice altro da quello che dice la prosa, cioè contiene in sé un elemento, una situazione di contraddizione senza della quale non sarebbe poesia (72-73)».

Quindi di nuovo l'idea che la contraddizione sia insita nel testo poetico. D'altronde, come Fortini ricorda, i *Canti* leopardiani risultano ricolmi di poesie tra loro contrapposte, quantomeno da un punto di vista stilistico, basti pensare alla verticalità riscontrabile in *Amore e morte* o alla predominanza di recitativi delle *Ricordanze*. Risulta, di conseguenza, quantomai appropriata la definizione che Fortini fornisce di quello che a ben vedere è il massimo poeta dell'Ottocento italiano: «Leopardi è questo miracolo, cioè la composizione di cose contraddittorie (78)»<sup>9</sup>.

Se per Leopardi Fortini fornisce una chiave di lettura dialettica, di Alessandro Manzoni, piuttosto sorprendentemente, ricorda i contributi lirici, il Manzoni degli *Inni sacri*,

---

<sup>8</sup> Riguardo agli studi leopardiani del grande filologo (1923-2000), ricordiamo S. TIMPANARO, *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Nistri Lischi, Pisa 1965; S. TIMPANARO, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Le Monnier, Firenze 1955; G. LEOPARDI, *Scritti filologici (1817- 1832)* a cura di G. PACELLA e S. TIMPANARO, Le Monnier, Firenze 1969; C. PESTELLI, *L'universo leopardiano di Sebastiano Timpanaro e altri saggi su Leopardi e sulla famiglia*, Polistampa, Firenze 2013; il recente S. TIMPANARO, *Leopardi e altre voci*, Giometti e Antonello, Macerata 2023.

<sup>9</sup> Queste parole possono essere messe a confronto con quelle di S. TIMPANARO: «Talvolta il pessimismo, pur non mai rinnegato, è espresso in forma più pacata, come nel *Sabato del villaggio* e nella *Quiete dopo la tempesta*, che tuttavia non devono minimamente essere fraintesi (come pure è accaduto), quasi si trattasse di “quadretti di genere”: nel *Sabato* è sempre presente il motivo della pietà per la disillusione che è riserbata a tutti gli esseri umani, nella ricorrente vita quotidiana come nel passaggio dalla fanciullezza alla maturità; e nella *Quiete* c'è un voluto contrasto fra la rappresentazione pacata delle prime strofe e il prorompere dell'invettiva contro la sorte [...]. Su uno sfondo cosmico il pessimismo è proiettato nel *Canto notturno*, una reiterata e disperata domanda sul perché dell'infelicità di tutto il genere umano, anzi di tutti gli esseri viventi; meno ancora che gli altri, questo grande canto si può far rientrare nella denominazione di “nuovi idilli” o “grandi idilli”» (TIMPANARO 2023, p. 29).

approfondito grazie al gruppo di “Officina” (91)<sup>10</sup>. Prendendo le mosse da un suo precedente saggio<sup>11</sup>, il nostro autore elabora una comparazione tra la versione definitiva della *Pentecoste* e la prima, del 1819, nella quale vi erano due strofe enigmatiche, fitte di allusioni politiche: mentre la Polonia, privata della propria indipendenza nazionale, era divisa tra Prussia, Russia e Austria, mentre l'Irlanda veniva affamata dalla rivolta contro gli inglesi e vi era stata l'insurrezione degli haitiani<sup>12</sup>, il cattolico Manzoni accostava lo Spirito Santo allo spirito della libertà nazionale, secondo la lezione dell'abate Grégoire, uno degli intellettuali parigini che maggiormente aveva sostenuto la causa della liberazione dei neri nelle isole Antille (cfr. 92-94). In seguito, però, quando l'autore de *I promessi sposi* riprende il testo, tre anni dopo, Bonaparte è morto e i moti del '21 non sono andati a buon fine, lui ormai ha in mente il progetto del romanzo e dell'afflato politico della *Pentecoste* originaria rimane soltanto un vago riferimento nell'espressione *irta Haiti*. Attraverso questa lucida e puntuale indagine, Fortini sembra fornirci altri due moniti, che potrebbero essere considerati delle banalità se la destoricizzazione non permeasse la critica odierna: per comprendere appieno il significato di un testo letterario è necessario studiarne lo sviluppo, filologicamente e non si può mai prescindere dall'analisi del contesto storico in cui il testo si dipana (lezione, questa, che ci viene dallo stesso Manzoni, basti citare *Storia della colonna infame*).

Correlazioni tra l'opera dell'autore e il contesto culturale internazionale, emergono anche nell'intervista su Pascoli, del quale vengono messi in luce il respiro decadente, le peculiarità stilistiche, nonché il debito enorme che la poesia italiana ha nei suoi confronti. Inoltre, Santarone e Fortini sottolineano la capacità del poeta romagnolo, soprattutto nei testi successivi a *Myricae*, di evocare, accanto al particolare, l'universale, come emerge ne *Il ciocco* (da *Canti di Castelvechio*) e ne *La morte del papa* (da *Nuovi poemetti*), dove una vecchia donna, nata nello stesso giorno del papa, alla notizia che il papa sta male, pensa di essere destinata anch'essa alla morte (114-115). Fortini non manca poi di citare i fondamentali contributi sul Pascoli di Pasolini e non senza risparmiargli critiche<sup>13</sup>.

Ciò ci conduce ad un elemento che risulta essere, a ben vedere, una costante nell'intera opera, ossia il continuo dialogo con la critica e la letteratura del Novecento. A tal

<sup>10</sup> «Verso la metà degli anni Cinquanta ho cominciato a capire, o credere di capire, qualcosa del grande Manzoni lirico. Direi che mi ha accompagnato in questo, ha accompagnato me e anche Giudici, un critico e un amico come Angelo Romanò che faceva parte del gruppo di “Officina”».

<sup>11</sup> F. FORTINI, *Il contadino di Santo Domingo*, in *I saggi italiani. Nuovi saggi italiani*, Garzanti, Milano 1987.

<sup>12</sup> Nel testo manzoniano si legge: *Te dio di tutti il bellico/Coltivator d'haiti, /fido degli eterni riti/Canta, disciolto il piè*.

<sup>13</sup> P.P. PASOLINI aveva scritto: «Nel Pascoli coesistono, con apparente contraddizione di termini, una ossessione, tendente patologicamente, a mantenerlo sempre identico a se stesso, immobile, monotono, e uno sperimentalismo che, quasi a compenso di quella ipotesi psicologica, tende a variarlo e rinnovarlo incessantemente» (*Pascoli*, “Officina”, n° 1, anno I, maggio 1955). FORTINI di rimando afferma: «Egli (Pasolini) rappresenta questo Pascoli come un ossesso diviso tra una sorta di ostinazione psicologica e una volontà di tendenza. In questo mi sembra che Pasolini raffiguri in parte se stesso. [...] Io credo che un aspetto che Pasolini non ha sufficientemente messo in evidenza è quello del grande decadentismo dei *Conviviali*, dei *Poemi conviviali*, ossia di quella parte del Pascoli che ha un carattere, potremmo dire, europeo, internazionale, che non ha nulla da invidiare ai grandi artisti del decadentismo europeo» (p. 120).

proposito valga citare il *Monologo del Tasso a Sant'Anna*, poesia facente parte della raccolta *Paesaggio con serpente*<sup>14</sup>, che apre la dissertazione tra Santarone e Fortini, a suggerire le corrispondenze che intercorrono tra l'autore cinquecentesco e quello novecentesco. In seguito, incalzato dall'illustre allievo che lo definisce un Torquato Tasso che non è riuscito a impazzire, Fortini afferma: «fin dai primi anni, diciamo, dei miei anni fiorentini ho avuto un grande interesse e passione per Tasso. Quello che è abbastanza curioso, abbastanza interessante, è che negli anni Trenta Tasso viene avvicinato, non solo da me, ma anche dall'ambiente letterario di allora, piuttosto per il suo aspetto lirico che non per il suo aspetto epico (38)».

L'interazione tra Fortini e i grandi classici, d'altronde, riecheggia non solo nella produzione poetica fortiniana, ma, ovviamente, anche in molti dei suoi contributi critici, come il saggio, ricordato da Santarone sulle *Sepolcrali* leopardiane<sup>15</sup>, talvolta considerate una produzione minoritaria rispetto al resto dei *Canti*, ma che dal punto di vista di Fortini costituiscono una sorta di recognizione della salma di Aspasia (81). In definitiva: intertestualità, comparativismo, interdisciplinarietà, spunti interpretativi basati sulla consapevolezza della contraddizione insita nella poesia, e più in generale nel testo letterario, connessione tra realtà storica e letteratura: sono questi i principi che sottendono ai brillanti e coinvolgenti dialoghi tra Fortini e Santarone. Ma quanto di questi è rimasto nella critica e più in generale nella concezione letteraria odierna, anche tra gli addetti ai lavori? Abbiamo già evidenziato come il raffronto tra letterature subisca un isolamento, in particolar modo in ambiente scolastico, così come la critica letteraria, "demonizzata", al pari della storicizzazione di un testo, in molti manuali.

Nel mondo accademico e della cultura in generale, si riscontra altresì la tendenza alla "separazione dei saperi", alla settorialità della conoscenza, allo specialismo, in linea con le ragioni di mercato. Eppure, alla luce delle contraddizioni del presente, sembra quantomai necessario riscoprire un importante insegnamento: conoscere le corrispondenze tra letterature, tra discipline, tra culture, non solo permette di carpire il significato profondo di un testo ma di comprendere le sfaccettature di una realtà multipolare.

È questo il messaggio che Fortini sembra restituirci dopo più di trent'anni, ne *Le rose dell'abisso*, insieme alla necessità di provocare, marxianamente, cortocircuiti intellettuali in grado di mettere in evidenza, per usare le parole di Fortini stesso che chiudono l'introduzione di Santarone, le possibilità contraddittorie di interpretazioni che sono contenute negli oggetti medesimi del sapere dominante<sup>16</sup>.

Auspichiamo dunque che questa ripubblicazione segni l'inizio di una controtendenza da parte di certa critica, affinché si smetta di concepire tale insegnamento come un anacronistico retaggio novecentesco e si comprenda come esso costituisca un paradigma di vera conoscenza, in antitesi a certa, seppur elevata, mera erudizione.

*Alessia Balducci*

---

<sup>14</sup> F. FORTINI, *Paesaggio con serpente: versi 1973-1983*.

<sup>15</sup> In F. FORTINI, *Saggi italiani*, Milano, Garzanti 1987.

<sup>16</sup> F. FORTINI, *Nell'ultimo girone c'è Capanna*, "L'Espresso", 23 dicembre 1973.

# 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 particolare 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.

