



# MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

2016 / 1-2

Dicembre

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

> EDITORIALE

> SAGGI

> STUDI

> NOTE

> RECENSIONI

## QUESTIONI E METODO DEL MATERIALISMO STORICO

a cura di Stefano G. Azzarà

UNIVERSITÀ DI URBINO - DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

INTERNATIONALE GESELLSCHAFT HEGEL-MARX FÜR DIALEKTISCHES DENKEN

## ***Materialismo Storico. Rivista semestrale di filosofia, storia e scienze umane***

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

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

**Direttore responsabile:** Anna Tonelli (Univ. di Urbino).

**Contatti:** info@materialismostorico.it

### **Redazione**

Emiliano Alessandrini, Diego Angelo Bertozzi, Renato Caputo, Riccardo Cavallo, Carla Maria Fabiani, Elena Maria Fabrizio, Gianni Fresu, Giorgio Grimaldi, Leonardo Pegoraro, Rosalinda Renda.

### **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. Roma III), Francesco Fistetti (Univ. di Bari), Wolfgang Fritz Haug (Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus *HKWM*), Giacomo Marramao (Univ. Roma III), 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 (Univ. di Pechino), 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), Vladimiro Giacché (Presidente del Centro Europa Ricerche, Roma; Vicepresidente Ass. Marx XXI).

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

**Materialismo Storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane** è una pubblicazione semestrale dell'Università di Urbino con il patrocinio della Internationale Gesellschaft Hegel-Marx.

**La pubblicazione degli articoli è sottoposta a procedimento di revisione tra pari e risponde ai criteri dell'art. 4, lett. a) e b), dell'allegato D del DM 7 giugno 2016.**

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

E-ISSN 2531-9582.

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

Sede dell'editore: Università di Urbino, via Saffi 2, 61029 Urbino (PU).

Sede della redazione: Dipartimento di studi umanistici, via Bramante 17, 61029 Urbino (PU).



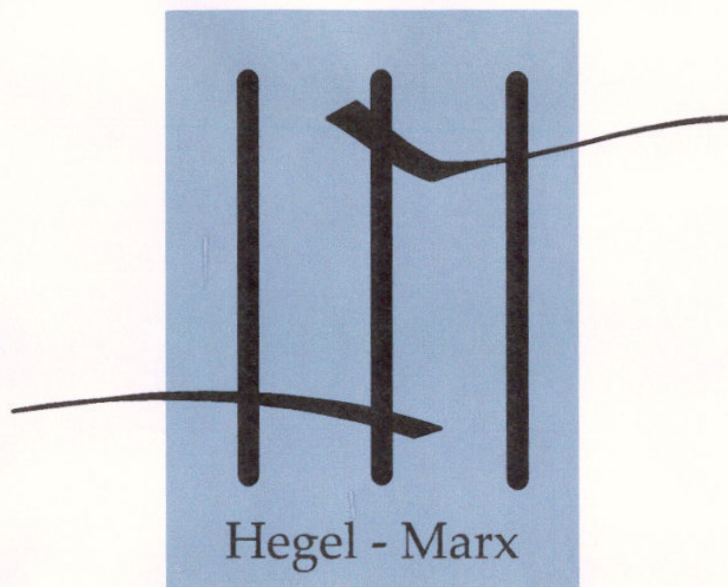
Se non diversamente indicato, i contenuti di questa rivista sono pubblicati sotto licenza [Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

2016/1-2, vol. I  
(dicembre)

Questioni e metodo  
del materialismo storico

a cura di Stefano G. Azzarà

Internationale Gesellschaft



Hegel - Marx

für dialektisches Denken

# SOMMARIO

## EDITORIALE

PER UNA RINASCITA DEL MATERIALISMO STORICO NEGLI STUDI DI  
FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

Stefano G. Azzarà

5-10

## SAGGI

ETICA, PROGRESSO, MARXISMO

Giuseppe Cacciatore

12-17

GRAMSCI E LA RUSSIA SOVIETICA: IL MATERIALISMO STORICO  
E LA CRITICA DEL POPULISMO

Domenico Losurdo

18-41

IL MATERIALISMO STORICO OGGI. RIPARTIRE DAL GIOVANE  
BENEDETTO CROCE?

Claudio Tuozzolo

42-74

NELLA FOSSA DEI LEONI. SI PUÒ LEGGERE IL CAPITALE DI  
MARX A PARTIRE DALLE TESI SU FEUERBACH?

Wolfgang Fritz Haug

75-91

LA SCOMPARSA DEL MARXISMO NELLA DIDATTICA E NELLA  
RICERCA SCIENTIFICA IN ECONOMIA POLITICA IN ITALIA

di Guglielmo Forges Davanzati

92-114

DONO, OSPITALITÀ, DEMOCRAZIA

Francesco Fistetti

115-131

UNA RIFLESSIONE SU VICO E IL MATERIALISMO MARXISTA NEL  
CAPITALE

Tom Rockmore

132-141

EGEMONIA E PEDAGOGIA. UNA CRITICA DELLE  
INTERPRETAZIONI DI GRAMSCI

Massimo Baldacci

142-160

ALTHUSSER E LA STORIA. DALLA TEORIA STRUTTURALE DELL'INTERO SOCIALE ALLA POLITICA DELLA CONGIUNTURA ALEATORIA E RITORNO André Tosel	161-184
--	---------

## STUDI DIVERSI

IL PROFESSORE E L'OPERAIO. MICHELET NEL RICORDO DI UN COMUNARDO Federico Martino	186-221
LA DECADENZA DI UNA RAZZA DA GOBINEAU A BLUM Francesco Germinario	222-280
MEDIOEVO E MEDIEVALISMO TRA EUROPA E AMERICA. L'ATTUALITÀ DI UN DIBATTITO ANTICO Marina Montesano	281-297
CHE COS'È L'ECONOMIA Vladimiro Giacché	298-320

## NOTE

MARX E LA SUA RILEVANZA POST-MARXISTA: UNA RASSEGNA Bernhard H. F. Taureck	322-330
HEGEL, IL FONDAMENTO E IL POSTMODERNO Remo Bodei	331-334

## RECENSIONI

Imbriano ( <i>Gristina</i> ), Honnet ( <i>Giangrande</i> ), Finelli ( <i>Fabiani</i> ), Losurdo ( <i>Fabrizio</i> ), Sgro' ( <i>Fineschi</i> ), Nivarra ( <i>Allevi</i> ), Gatto ( <i>Contu</i> ), Levi ( <i>Garavaglia</i> ).	336-386
--	---------

PERSONE	387
---------	-----

## Per una rinascita del materialismo storico negli studi di filosofia, storia e scienze umane

Stefano G. Azzarà (Università di Urbino)

*Historical materialism occupied for a long time a central position in Italian philosophical debate: on the contrary, it seems to be neglected today in academic studies. Whereas in other countries there are a lot of publications and cultural enterprises that follow the profile of this tendency, in Italy it seems to be banished as a memory of a closed political and intellectual season. Our review is an attempt to rediscover and renew the most innovative Italian version of Marxism, strengthening pluralism in Italian cultural debate and inside university.*

*Keywords: Italian marxism; Historical materialism; Gramsci; Academic magazines.*

Da diversi decenni, gli studi di orientamento storico-materialistico in ambito filosofico – ma considerazioni non molto diverse potrebbero essere fatte per l'ambito storico e più in generale per le scienze umane nel loro complesso – versano nelle università italiane in una situazione di grave difficoltà. Non ricostruisco qui nei dettagli il rilevante significato culturale che per una lunga stagione questa corrente ha avuto nel nostro paese. La linea di pensiero che da Labriola conduce a Gramsci e al gramscismo ha ripensato dalle fondamenta le categorie del marxismo, riconducendole al loro rapporto genetico con la dialettica hegeliana e dunque sia con l'esperienza della filosofia classica tedesca in senso stretto, sia con tutto il dibattito politico-culturale che dalla Rivoluzione francese ha attraversato il XIX secolo. Questa impostazione, che più volte si è misurata con le autonome prese di posizione di Croce e Gentile e che dunque ha saputo dialogare con i punti più alti della tradizione filosofica italiana, ha saputo proporre poi su queste basi una riflessione originale. Una riflessione che dopo la sconfitta del fascismo e la fine della Seconda guerra mondiale, e da quel momento almeno fino agli anni Settanta del Novecento, non solo ha contribuito a modernizzare il dibattito culturale di un paese che risultava ancora per larghi tratti arretrato rispetto alle esperienze europee più avanzate ma ha anche posto le basi intellettuali per una sua rinascita civile e politica.

Ritengo sbagliata, largamente immaginaria e persino strumentale la tesi assai diffusa che parla di un interminabile inverno del pensiero

all'insegna dell'egemonia culturale marxista in Italia, sia quando questa tesi assume il tono nostalgico del rimpianto di una nobiltà perduta, sia – come per lo più in verità accade – quando si presenta come il sospiro di sollievo caricaturale di chi ritiene di essersi liberato una volta per tutte da una dittatura ideologica soffocante e persino totalitaria. Tuttavia, è vero che, proprio prendendo sul serio la riflessione gramsciana sulla posizione decisiva della produzione culturale nel funzionamento della società, sul ruolo degli intellettuali e sull'importanza della dimensione del consenso nella politica, il marxismo italiano aveva saputo esercitare su molteplici piani un'influenza assai profonda, in grado di confrontarsi ad armi pari con altre e diverse tradizioni – dal liberalismo all'azionismo, dall'esistenzialismo al personalismo cattolico – che rendevano un tempo quanto mai ricco e pluralistico il panorama filosofico nazionale. E da qui aveva saputo proiettarsi all'avanguardia del dibattito internazionale, facendo conoscere e apprezzare in tutti i paesi l'afflato umanistico, storicistico e universalistico – e dunque profondamente democratico – della sua ispirazione.

Oggi la situazione appare molto diversa per questa impostazione e un patrimonio culturale di grande rilievo è andato in frantumi e sembra essersi del tutto disperso. Lasciato libero il campo dalle vecchie generazioni di studiosi, il materialismo storico non ha pressoché più cittadinanza nel mondo accademico in quanto tradizione di studi con una sua legittimità e autonomia. E se ancora persiste un certo rispetto “archeologico” nei suoi confronti quando si guarda alle acquisizioni del passato, la sua stessa dignità scientifica non viene più riconosciuta e viene semmai contestata quando si tratta invece di affrontare le grandi questioni del presente.

È la conseguenza delle immense trasformazioni storiche, politiche ma anche culturali intervenute dopo la fine della Guerra Fredda in tutto l'Occidente, ovviamente, trasformazioni che hanno tolto il terreno sotto i piedi al marxismo nel momento in cui il rapporto organico tra questo orientamento e un intero mondo politico è giunto al capolinea. E però queste circostanze non sembrano sufficienti a spiegare per intero un fenomeno che ha invece anche ulteriori e più prossime ragioni di ordine nazionale. Basta infatti allargare lo sguardo ad altri paesi – o ad altri continenti – per cogliere infatti un proliferare di studi, convegni e iniziative che continuano esplicitamente a richiamarsi al marxismo senza



che questo li obblighi ad un vincolo di appartenenza che equivale all'autosegregazione culturale o all'apartheid accademico. Riviste come "Rethinking Marxism" e "Jacobin Magazine" negli Stati Uniti, "Historical Materialism" in Gran Bretagna, "Actuel Marx" in Francia, "Critica Marxista" in Brasile, la più recente "International Critical Thought" che l'Accademia delle Scienze Sociali di Pechino pubblica presso Routledge e numerose altre – e le decine di convegni internazionali che ogni anno nascono attorno a queste pubblicazioni, divenute ormai vere e proprie istituzioni di natura culturale in un momento in cui nel campo progressista sono sempre meno legittimate le istituzioni di natura politica – sono solo alcuni degli esempi ai quali è possibile fare riferimento, per rimarcare per contrasto quanto sia desolante il panorama italiano. Un contrasto che diventa ancora più fosco se si guarda al ruolo di direzione culturale che intellettuali come Badiou, Rancière, Balibar, Žižek, Jameson, Harvey e altri fanno svolgere nei loro contesti nazionali e in tutta Europa, sul piano accademico come nel più generale dibattito pubblico.

A parte singole personalità, il materialismo storico, ovvero la versione peculiare del marxismo italiano, è invece escluso in Italia dai grandi convegni e dai progetti di ricerca nazionale. Al tempo stesso, sono pressoché inesistenti le riviste che si richiamano a questa tradizione e il cui profilo sia riconosciuto in primo luogo sul piano accademico e scientifico: tra le riviste riconosciute dall'Anvur troviamo infatti i soli "Quaderni Materialisti" pubblicati dai colleghi della Bicocca di Milano mentre nessuna rivista di orientamento marxista, né italiana né straniera, è stata ammessa in fascia A. Non che in Italia manchino anche altre pubblicazioni, soprattutto non accademiche, che evocano in qualche modo il pensiero di Marx. Tuttavia, non è possibile in questi casi parlare di materialismo storico in senso stretto, poiché prevale con nettezza un'ispirazione che si richiama in maniera sistematica all'esperienza dell'operaismo e del post-operaismo italiano (e delle sue molteplici frange) e soprattutto ad autori post-strutturalisti come Foucault e Deleuze. E che semmai, perciò, si propongono anche esplicitamente una sistematica decostruzione polemica della tradizione filosofica di impostazione hegeliana e dialettica.

La rivista che qui appare nel suo primo numero – e che nasce nell'ambito del Dipartimento di studi umanistici dell'Università di

Urbino – intende lavorare per colmare questa lacuna, offrendo un possibile punto di riferimento a un orientamento che nonostante tutto è ancora presente nelle università del paese e cercando per quanto possibile di restituirgli dignità e riconoscimento. È un obiettivo al quale questo Dipartimento è particolarmente interessato, né potrebbe essere diversamente se teniamo conto dell’apporto notevole che l’Università di Urbino ha dato in passato alla tradizione del materialismo storico italiano e più in generale al marxismo di impronta hegeliana, seguendo un percorso di pensiero che può fare riferimento ai nomi di Arturo Massolo, Pasquale Salvucci, Livio Sichirollo e, più di recente, Domenico Losurdo.

Non a caso, il Dottorato di ricerca “Dialettica e mondo umano”, attivo prima della recente riforma presso l’Istituto di Studi filosofici e pedagogici e poi presso il Dipartimento di Scienze dell’uomo che ne ha raccolto l’eredità (e che precedeva a sua volta l’attuale Dipartimento di studi umanistici), prevedeva il seguente curriculum: «Dialettica e metodologia del sapere nella tradizione della filosofia classica tedesca e nel materialismo storico». Un curriculum attraverso il quale l’Istituto si proponeva di rinnovare, attraverso il reclutamento di nuovi ricercatori, «... lo studio della filosofia classica tedesca e della linea di pensiero che, sorta da essa, giunge ad animare il dibattito del Novecento», individuando in tal modo «un ambito di ricerca privilegiato». Si tratta di un lavoro», continuava lo Statuto di quel Dottorato,

«che negli anni precedenti ha raggiunto risultati originali e ampiamente riconosciuti dalla comunità scientifica nazionale e internazionale. Un lavoro che ha contribuito a far luce su rilevanti problematiche storico-filosofiche e interpretative, superando vecchi luoghi comuni storiografici e conducendo non poche volte a una lettura innovativa del significato complessivo dell’opera dei filosofi compresi nella grande stagione che va da Kant a Fichte, da Hegel a Marx.

In una temperie culturale in cui – nel nome della dissoluzione postmodernista del fondamento, del soggetto e dell’idea di verità – viene messa in dubbio la stessa legittimità della dialettica e della filosofia della storia, appare necessario da un lato non disperdere la tradizione di studi che tale lavoro ha accumulato e, dall’altro lato, rinnovarla ed ampliarla, muovendo da una rigorosa consapevolezza metodologica e scientifica che ne riaffermi la fecondità teorica e ideale...».

Proprio per le ragioni qui esposte, la rivista che con questo numero vede la luce si chiama senza infingimenti “Materialismo Storico. Rivista di filosofia, storia e scienze umane”. La rivista avrà una cadenza semestrale. La pubblicazione avverrà unicamente su web utilizzando il sistema Open Journal (il nuovo standard informatico per le pubblicazioni accademiche, capace di gestire l'intero processo editoriale e automaticamente collegato a Scopus e al Philosophers Index) e sarà localizzata sui server dell'Università di Urbino. Dopo questo primo numero, la rivista lavorerà secondo la procedura prevista per le riviste scientifiche internazionali e cioè attraverso il metodo dei “calls for papers”. Il valore delle pubblicazioni sarà di conseguenza stimato tramite procedura di revisione anonima esercitata da peer reviewers.

Per garantire la dignità scientifica della rivista, il Dipartimento di studi umanistici si è speso nella costruzione di un Comitato scientifico ampio e prestigioso, i cui componenti ringrazio qui vivamente per l'interesse e per l'aiuto decisivo che hanno voluto fornire. La rivista lavorerà inoltre in sinergia con la Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken, che dalla metà degli anni Ottanta è attiva sulla scena del dibattito filosofico internazionale, e in collaborazione con la International Gramsci Society, la più importante associazione mondiale di studi gramsciani.

Proponendo agli studiosi una riscoperta e un rinnovamento del metodo storico-materialistico e aprendosi alle più ampie proposte di collaborazione – e guardando in particolar modo a una nuova generazione di ricercatori che in Italia come altrove si avvicina con interesse a queste problematiche – “Materialismo Storico” vuole infine contribuire all'arricchimento del patrimonio culturale e al prestigio scientifico dell'Università di Urbino e del Dipartimento di studi umanistici.

Presentiamo in questo primo numero alcuni saggi che abbiamo chiesto esplicitamente ai componenti del nostro Comitato scientifico e affrontano o incrociano un argomento assai generale, “Questioni e metodo del materialismo storico”. In particolare gli interventi di Giuseppe Cacciatore, Claudio Tuozzolo, Guglielmo Forges Davanzati, Francesco Fistetti, Wolfgang Fritz Haug e Domenico Losurdo riflettono da punti di vista anche assai differenti sulle difficoltà e sulle

condizioni di rinnovamento della prospettiva storico-materialistica e più in generale del pensiero critico, nel dibattito culturale e accademico italiano e non solo; mentre altri, come quello di André Tosel, Francesco Fistetti, Tom Rockmore e Massimo Baldacci si occupano di alcune questioni storiografiche assai rilevanti nel dibattito marxista (rispettivamente a proposito di Althusser, il “convivialismo” nel suo nesso con il concetto maussiano di “dono”, Marx nella sua lettura di Vico, Gramsci). Federico Martino, Marina Montesano, Francesco Germinario e Vladimiro Giacchè hanno fornito invece alcuni studi originali su argomenti affini, mentre Bernard Taureck legge nella sua Nota una serie di testi al confine tra politica ed economia, marxismo e post-marxismo. Dopo la Nota di Remo Bodei a proposito di un interessante libro su Hegel e il postmoderno, chiudono questo primo numero le recensioni di alcune recenti pubblicazioni.

Saggi

## Etica, progresso, marxismo

Giuseppe Cacciatore (Università Federico II di Napoli)

*Is it possible to think progress and history not as a mere succession of facts but as a process involving a complex and determinate meaning? Marxism (and its political history, which cannot be reduced to crime nor completely justified in the name of an ideal) still offers us a critical-conceptual apparatus, able to analyze the concrete reality of our times with lucidity and accuracy. The quality of its methodology and tools is the most important inheritance of Marx and Engels' lesson. In this perspective, we absolutely need to keep philosophical criticism and historical memory together. This choice implies the loss of that side of Marxism that indulges to philosophical-ideological predictions (and therefore to forms of prophetism) and the pursuit of a critical theory of society that, thanks to Gramsci's indication, gives us a dynamic conception of history. A conception that moves from the objectivity of history, but at the same time emphasizes the role of subjectivity and its freedom.*

*Keywords: Progress; Historicism; Marxism; Gramsci.*

Beati costoro, che il futuro della storia e il diritto al progresso misurano quasi alla stregua di un certificato di assicurazione sulla vita!

(LABRIOLA 1965, p. 286).

Dove diminuisce il dolore dell'uomo là c'è progresso. Tutto il resto non ha senso.

(BROCH 1950, p. 19).

La storia universale è una storia del progresso – o forse anche soltanto del mutamento – nei mezzi e nei metodi dell'appropriazione: dalla occupazione della terra dei tempi nomadi e agrario-feudali alla conquista dei mari del XVI e XVII secolo, fino alla appropriazione industriale dell'epoca tecnico-industriale e alla sua differenziazione fra paesi sviluppati e non-sviluppati, per finire all'appropriazione dell'aria e dello spazio dei nostri giorni.

(SCHMITT 1972, p. 311).

Si è sempre partiti da una sorta di equazione tra idea del progresso e teorie storicistiche. Perciò non sarebbe sbagliato sottolineare che la critica delle ideologie del progresso può anch'essa muovere da prospettive storicistiche. Questo presuppone però che si operi una distinzione nell'ambito della polisemanticità degli storicismi. Se, ad esempio, si pone in questione la prospettiva storicistica fondata non sul concetto di legge e di generalità, ma su quello di singolarità e

individualità (anche nella sua declinazione etica), si modifica radicalmente l'equazione progresso/storia universale. È il caso, ad esempio, di quegli storicismi che hanno messo capo ad una filosofia speculativa della storia, o a una teoria evolutivo-ottimistica. Tutto questo ha, naturalmente, non secondari riflessi sul modo stesso di pensare e di scrivere la storia del progresso (il progresso del capitalismo o il regresso delle crisi economiche? Il progresso della società mercantile o la decadenza dell'anarchia della produzione? Il progresso delle masse o quello indotto dalla tecnica? Il progresso delle ideologie liberali o quello delle ideologie socialiste?).

Naturalmente, come tutti sanno, accanto alle varianti storicistiche che mettono capo alle filosofie progressive della storia, tanto di stampo idealistico quanto di stampo storico-materialistico, si collocano le posizioni di critica della storicità assoluta che non fuoriescono, tuttavia, da una prospettiva di storicismo prospettico che riconduce l'idea del progresso alla categoria problematica della possibilità e non più a quella della necessità, ad una storiografia delle differenze decostruibili più che di identità costruite.

Questa premessa serve (o almeno a me serve) per proporre un dato che, agli occhi di molti raffinati politologi, potrebbe apparire banale e scontato, ma che, proprio per questo, molti hanno quasi un nascosto pudore di enunciare. La plausibilità dell'uso di un concetto di progresso ispirato alle premesse teoriche e pratiche del marxismo è praticabile soltanto se si resta radicati ad una versione debole della sua storicità determinata e si abbandona, dunque, il terreno della previsione filosofico-ideologica. Naturalmente, tutto ciò si tiene soltanto a patto che si sappiano cogliere gli interstizi che, nel corpo di un disegno di filosofia della storia (ora originariamente e consapevolmente costruito, ora stratificatosi nelle trascrizioni e nelle volgarizzazioni ideologiche successive), si aprono, da un lato, all'analisi storico-economica e, dall'altro, alla concretezza e permanenza dell'azione politica. Non solo, ma bisogna anche che si faccia strada il convincimento che la possibilità stessa della trasformazione delle condizioni date finirebbe coll'essere smentita se l'individuo fosse indotto a modificare se stesso solo a condizione che sia cambiata prima la serie delle condizioni sociali. «La storia invece – sostiene Gramsci – è una continua lotta di individui e di

gruppi per cambiare ciò che esiste in ogni momento dato, ma perché la lotta sia efficiente questi individui e gruppi dovranno sentirsi superiori all'esistente»<sup>1</sup>.

Un discorso su progresso e marxismo deve oggi fare i conti con tutto ciò che, a livello della teoria come al livello della prassi storica, ha contribuito a mettere in radicale discussione la plausibilità stessa del marxismo come analisi economica e politica in grado di misurarsi con il presente. È del tutto comprensibile, ad esempio, il fatto che nell'immaginario collettivo (mai peraltro del tutto originato spontaneamente e quasi sempre costruito nei laboratori dell'onnipervasiva rete della comunicazione mediatica) la "storia universale" del comunismo venga alla fine compressa nella sua catastrofica parabola finale ed identificata pressoché totalmente con i suoi errori e i suoi imperdonabili crimini. E, tuttavia, non sarebbe certo un'affermazione apologetica dire che, proprio sull'onda dell'approccio analitico marxiano, si è imposto quel concetto di mondializzazione dell'economia che nessuno oggi osa mettere in discussione, sia quando se ne debbano segnalare le storture ed i negativi effetti sulle società e gli stati "deboli" del mondo, sia quando se ne debbano positivamente valutare, ma si tratta di casi ben rari, gli aspetti di gestione delle crisi internazionali e stabilizzazione e controllo dei mercati.

Se Marx ed Engels seppero con straordinaria lucidità descrivere e prefigurare gli effetti della globalizzazione (l'urbanizzazione, lo sfruttamento del lavoro minorile e femminile, il disgregarsi della famiglia, la mondializzazione dei commerci e delle comunicazioni), ciò non era certo dovuto ad una profetica capacità di previsione. Si trattava, piuttosto, della tenace messa a frutto di un inedito ed efficace metodo di critica della politica e di analisi storica.

Se appare oggi del tutto improponibile e persino insensato il grande quadro di filosofia della storia tracciato, ad esempio, in quelle straordinarie pagine del *Manifesto*, non per questo è da considerare chiusa, malgrado i tanti peana inneggiati in morte di essa, la parabola della storia, dei suoi conflitti e delle sue incessanti trasformazioni, né si può ritenere solo come un'anticaglia ideologica la constatazione del

---

<sup>1</sup> GRAMSCI 1975, p. 1878.



ruolo che in essa continuano ad assolvere, negli scenari nazionali ed internazionali, nuove classi dominanti e nuovi ceti sociali dominati, nuovi padroni del mondo e delle sue ricchezze e nuovi diseredati.

Per questo credo che sia del tutto inutile e improduttivo ridurre il dibattito sul marxismo o alla inappellabile condanna di quanti ritengono che con esso inizi la lunga storia del totalitarismo e delle sue immani colpe o alla pervicace convinzione che esista un comunismo ideale assolutamente inconfondibile con i momenti peggiori della sua evoluzione storica. Dunque: critica storica e memoria storica. Altre vie non riesco a scorgere per un discorso attuale su marxismo, etica e progresso. La critica deve servire a discernere nel corpo stesso del pensiero e dell'opera di Marx quegli elementi di irrisolta ambiguità tra una concezione finalistica e profetica del processo storico (con tutto ciò che di grave ed irreparabile essa ha significato nelle vicende del comunismo realizzato) e una capacità di analisi determinata dei bisogni dei popoli e delle classi sociali insieme alla concreta individuazione degli strumenti della critica politica ed economica e della sua azione emancipatrice.

Ma se è del tutto condivisibile il giudizio sulla straordinaria scoperta marxiana del proletariato come moderno «soggetto politico storico-universale» e, dunque, dell'oggettivo universalizzarsi dell'agire politico degli uomini (di tutti gli uomini e non di pochi individui) al di là degli artificiosi limiti posti da una natura e da una struttura sociale storicamente immobile o idealmente eterna, non può esserlo altrettanto la sottovalutazione di come abbia negativamente pesato sulla storia stessa del marxismo l'ambigua sovrapposizione tra classe universale e classe politica, fino a raggiungere quel deleterio livello, espresso da alcuni marxismi novecenteschi, di identificazione tra classe, Stato e Partito e di sostanziale colpevole indifferenza per i temi della "felicità pubblica" e dell'etica individuale.

Resta da chiedersi se c'è ancora spazio per un'idea "forte" di storia nell'età di tutti i "post" possibili e immaginabili e della crisi delle grandi narrazioni ideologiche. La risposta è probabilmente già contenuta nelle considerazioni sinora svolte e nel convincimento che vi sia ancora bisogno di una teoria critica della storicità, intesa innanzitutto come individuazione e utilizzazione delle condizioni che rendono possibili

sempre nuove storie e, con essa, di una idea della vita e delle sue infinite espressioni, del tempo e della continua circolarità dei suoi modi nella storia concreta e, infine, del riconoscimento dell'altro, della sua identità e della sua volontà di affermazione ed autorappresentazione.

L'intonazione "storicistica" del marxismo gramsciano non risponde soltanto a una esigenza di chiarificazione filosofica (il senso della storicità della vita come immediato antidoto a ogni metafisica naturalistica e a ogni apriorismo astrattamente razionalistico), ma anche a una precisa opzione politica che colloca al centro la rielaborazione del nesso teoria-prassi, della relazione tra analisi concettuale e l'azione trasformatrice-rivoluzionaria. C'è un testo del giovane Gramsci che pone in netto risalto come anche la particolare lettura in senso marxista dello storicismo sia caratterizzata in prima battuta da una motivazione etica ancor prima che economico-politica:

«Per i socialisti il problema della iniziativa produttrice di valori non si risolve nella psicologia, ma nella storia. *Siamo storicisti, per la concezione filosofica che nutre il nostro movimento*; neghiamo la necessità di ogni apriorismo, sia esso trascendente [...], sia anche storico [...]. La conquista della realtà economica è solo nell'apparenza vistosa il nostro unico scopo; attraverso essa noi prepariamo la strada all'uomo completo, libero, e la nuova vita morale fervida vogliamo sia estesa al più gran numero possibile di individui»<sup>2</sup>.

Come ho già sostenuto in non poche delle mie pagine dedicate alla peculiare visione del marxismo gramsciano, è la concezione dinamica e non lineare-evolutiva della storia che consente di recuperare l'originaria tensione dialettica tra l'oggettività dei rapporti sociali (ma anche dei rapporti politici di forza) e l'intervento trasformatore e, per certi versi, risolutivo della soggettività. Infatti, proprio spostandoci sul terreno dell'etica, non può non colpire la determinatezza con la quale Gramsci esprime la sua preferenza per il "dover-essere" piuttosto che per l'essere dato e immoto di una realtà che si presume fatalisticamente immodificabile.

---

<sup>2</sup> GRAMSCI 1958, p. 117.

Se l'atto concreto della volontà e l'azione pratica che da essa è intenzionata sono volti a una modificazione dell'equilibrio delle forze reali (e, dunque, anche a una scelta tra le forze in conflitto), questo significa che si resta sul terreno della realtà, proprio al fine di una sua trasformazione e di un suo oltrepassamento. «Il “dover essere” è quindi concretezza, anzi è la sola interpretazione realistica e storicistica della realtà, è sola storia in atto e filosofia in atto, sola politica»<sup>3</sup>.

### Riferimenti bibliografici

BROCH, HERMANN, 1950

*Cantos 1913* (1913-14), ripubbl. Come *Stimmen 1913* in Id., *Die Schuldlosen. Roman in elf Erzählungen*, Rhein-Verlag, Zürich.

GRAMSCI, ANTONIO, 1958

*Scritti giovanili* (1914-1918), Einaudi, Torino.

Id., 1975

*Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di V. Gerratana, vol. II, Einaudi, Torino.

LABRIOLA, ANTONIO, 1965

*Discorrendo di socialismo e di filosofia*, in Id., *La concezione materialistica della storia*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari.

SCHMITT, CARL, 1972

*Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna.

---

<sup>3</sup> GRAMSCI 1975, p. 1578.

## Gramsci e la Russia sovietica: il materialismo storico e la critica del populismo

Domenico Losurdo (Università di Urbino)

*After the Bolshevik revolution in Russia, an attitude spread inside Marxist movements and parties, according to which every mass movement of the subaltern classes was celebrated as an ascetic redemption of the “last” and of the “poor” men, while every prosaic and “bourgeois” demand for a development of the productive forces was ignored, in a sort of messianic wait for a bourgeois society's palingenesis. Antonio Gramsci was reluctant towards this tendency. He was interested instead in building and defending the new revolutionary State (Bolsheviks as a sort of “aristocracy of statesman”), being aware of the arduous and contradictory process of construction of the new social order. Hence it springs the concern of Italian historical materialism in phenomena such as Americanism and Fordism and towards the industrial production's techniques of organization. A concern shared by Gramsci with Lenin, according to whom the revolutionary State needs to assimilate every scientific achievement as a useful tool to ensure the development of the Soviet country and to overcome a generalized misery and a backwardness that endangered its survival.*

*Keywords: Populism; Pauperism; Americanism; Fordism; Historical Materialism.*

### 1. «Collettivismo della miseria, della sofferenza»

Com'è noto, la rivoluzione che tiene a battesimo la Russia sovietica e che, contro ogni aspettativa, si verifica in un paese non compreso tra quelli capitalistici più avanzati, è salutata da Gramsci come la «rivoluzione contro *Il capitale*». Nel farsi beffe del meccanicismo evoluzionistico della Seconda Internazionale, il testo pubblicato su «Avanti!» del 24 dicembre 1917 non esita a prendere le distanze dalle «incrostazioni positivistiche e naturalistiche» presenti anche «in Marx». Sì, «i fatti hanno superato le ideologie», e dunque non è la rivoluzione d'Ottobre che deve presentarsi dinanzi ai custodi del «marxismo» al fine di ottenere la legittimazione; è la teoria di Marx che dev'essere ripensata e approfondita alla luce della svolta storica verificatasi in Russia<sup>1</sup>. Non c'è dubbio, memorabile è l'inizio di questo articolo, ma ciò non è un motivo per perdere di vista il seguito, che non è meno significativo. Quali saranno le conseguenze della vittoria dei bolscevichi in un paese relativamente arretrato e per di più stremato dalla guerra?:

---

<sup>1</sup> GRAMSCI 1982 = CF, 513-14.

«Sarà in principio il collettivismo della miseria, della sofferenza. Ma le stesse condizioni di miseria e di sofferenza sarebbero ereditate da un regime borghese. Il capitalismo non potrebbe subito fare in Russia più di quanto potrà fare il collettivismo. Farebbe oggi molto meno, perché avrebbe subito di contro un proletariato scontento, frenetico, incapace ormai di sopportare per altri i dolori e le amarezze che il disagio economico porterebbe [...]. La sofferenza che terrà dietro alla pace potrà essere solo sopportata in quanto i proletari sentiranno che sta nella loro volontà, nella loro tenacia al lavoro di sopprimerla nel minor tempo possibile».

In questo testo il comunismo di guerra che sta per imporsi nella Russia sovietica viene al tempo stesso legittimato sul piano tattico e delegittimato sul piano strategico, legittimato per l'immediato e delegittimato con lo sguardo rivolto al futuro. Il «collettivismo della miseria, della sofferenza» è giustificato per le condizioni concrete in cui versa la Russia del tempo: il capitalismo non sarebbe in grado di fare nulla di meglio. Ma il «collettivismo della miseria, della sofferenza» deve essere superato «nel minor tempo possibile».

Non è affatto un'affermazione banale. Vediamo in che modo il francese Pierre Pascal interpreta e saluta la rivoluzione bolscevica di cui è testimone diretto:

«Spettacolo unico e inebriante: la demolizione d'una società. Si stanno realizzando il quarto salmo dei vesperi domenicali e il Magnificat: i potenti rovesciati dal trono e il povero riscattato dalla miseria [...]. I ricchi non ci sono più: solo poveri e poverissimi. Il sapere non conferisce né privilegio né rispetto. L'ex operaio promosso direttore dà ordini agli ingegneri. Alti e bassi salari s'accostano. Il diritto di proprietà è ridotto agli effetti personali»<sup>2</sup>.

Lungi dal dover essere superata «nel minor tempo possibile», la condizione per cui ci sono «solo poveri e poverissimi» ovvero, nel linguaggio di Gramsci, il «collettivismo della miseria, della sofferenza», tutto ciò è sinonimo di pienezza spirituale e di rigore morale. È vero, Pascal era un fervente cattolico, ma ciò non significa che i bolscevichi fossero immuni da questa visione all'insegna del populismo e del

---

<sup>2</sup> In FURET 1995, p. 129.

pauperismo. Anzi, ci si può chiedere se non ci sia traccia di populismo e pauperismo nella definizione che trasfigura come «comunismo» e sia pure come «comunismo di guerra», un regime caratterizzato dal tracollo dell'economia (con il ritorno a tratti al baratto) e in certi momenti dalla requisizione forzata degli alimenti necessari alla sopravvivenza della popolazione urbana; un regime cioè che Gramsci più correttamente definisce quale «collettivismo della miseria, della sofferenza». Nel 1936-37 è Trotskij<sup>3</sup> a ricordare criticamente «le tendenze ascetiche dell'epoca della guerra civile», diffuse tra i comunisti, il cui ideale sembrava essere la «miseria socializzata». È una formula che fa pensare a quella di Gramsci ma che è posteriore di quasi vent'anni.

A descrivere nel modo più efficace, negli anni '40, il clima spirituale dominante nel periodo immediatamente successivo alla rivoluzione d'Ottobre è un militante di base del partito comunista dell'Unione sovietica: «Noi giovani comunisti eravamo tutti cresciuti nella convinzione che il denaro fosse stato tolto di mezzo una volta per tutte [...]. Se ricompariva il denaro, non sarebbero ricomparsi anche i ricchi? Non ci trovavamo su una china scivolosa che ci riportava al capitalismo?»<sup>4</sup>.

A provocare la catastrofe della guerra erano stati la gara per la conquista delle colonie, dei mercati e delle materie prime, la caccia al profitto, in ultima analisi l'*auri sacra fames*, e dunque il «comunismo di guerra» non solo era sinonimo di giustizia sociale ma era anche la garanzia che non si sarebbero più verificate tragedie del genere. Era un clima non certo confinato in Russia. Nel 1918 il giovane Ernst Bloch<sup>5</sup> si attendeva, sull'onda della rivoluzione d'Ottobre, l'avvento di un mondo liberato una volta per sempre da «ogni economia privata», da ogni «economia del denaro» e, con essa, dalla «morale mercantile che consacra tutto quello che di più malvagio vi è nell'uomo».

Secondo il *Manifesto del partito comunista*, i «primi moti del proletariato» sono spesso caratterizzati da rivendicazioni all'insegna di «un ascetismo universale e un rozzo egualitarismo»; d'altro canto, non

---

<sup>3</sup> TROTSKIJ 1988, pp. 854 e 838.

<sup>4</sup> In FIGES 2000, p. 926.

<sup>5</sup> BLOCH 1971, p. 298.

c'è «nulla di più facile che dare all'ascetismo cristiano una mano di vernice socialista»<sup>6</sup>. È esattamente quello che si verifica nella Russia rivoluzionaria. Si deve però subito aggiungere che il fenomeno così efficacemente descritto da Marx ed Engels ha un'estensione temporale e spaziale ben superiore a quella da loro suggerita. Anche nel Novecento, e persino nell'ambito di movimenti che fanno professione di materialismo storico e di ateismo, troviamo confermata la regola per cui le grandi rivoluzioni popolari, i sommovimenti di massa delle classi subalterne tendono a stimolare un populismo spontaneo e ingenuo, che, ignorando del tutto il problema dello sviluppo delle forze produttive, si attende o celebra la riscossa di coloro che occupano l'ultimo gradino della gerarchia sociale, la riscossa dei poveri e dei «poveri nello spirito».

A questa tendenza Gramsci risulta estraneo già dai suoi primi interventi.

## *2. Lo scioglimento dell'Assemblea Costituente quale «episodio di libertà»*

Poche settimane dopo aver salutato la «rivoluzione contro *Il capitale*», in un articolo pubblicato su “Il Grido del popolo” del 26 gennaio 1918, Gramsci giustifica lo scioglimento dell'Assemblea Costituente deciso dai bolscevichi e dai socialisti rivoluzionari. Si tratta di una misura che costituisce «un episodio di libertà nonostante le forme esteriori che fatalmente ha dovuto assumere», nonostante «l'apparenza violenta»<sup>7</sup>.

Com'è noto, diverso e contrapposto è l'atteggiamento assunto in tale occasione da Rosa Luxemburg<sup>8</sup>, che in polemica con la svolta considerata autoritaria o dittatoriale della rivoluzione russa celebra la libertà quale «libertà di chi pensa diversamente». Nonostante l'eloquenza che la caratterizza e che l'ha resa famosa, questa presa di posizione è tutt'altro che convincente. Generalmente, le grandi rivoluzioni provocano un conflitto tra la città e la campagna. Le masse

---

<sup>6</sup> MARX E ENGELS 1955-89 = MEW, 4, pp. 489 e 484.

<sup>7</sup> CF, 602-603.

<sup>8</sup> LUXEMBURG 1968, p. 134.

urbane protagoniste del rovesciamento dell'Antico regime e che hanno sopportato il peso e i sacrifici della lotta sono scarsamente inclini a cedere il potere alle masse rurali, che hanno svolto un ruolo secondario nel processo rivoluzionario e dove l'influenza del regime appena rovesciato continua a farsi sentire.

È una dialettica che si manifesta nella prima rivoluzione inglese e nel ciclo rivoluzionario francese nel suo complesso. Per quanto riguarda quest'ultimo, la vittoria dei giacobini è chiaramente la vittoria della città, di Parigi, non solo contro la campagna cattolica e tradizionalista della Vandea ma anche contro le istanze della provincia rappresentate dai girondini. Nel 1848 è invece la campagna a conseguire la vittoria: ne scatuisce una reazione che sfocia nell'instaurazione della dittatura bonapartista. Anche nel 1871 la sconfitta della Comune di Parigi sembra spianare la strada alla restaurazione borbonica ovvero a una de-emancipazione politica delle masse popolari da conseguire mediante il ritorno alla discriminazione censitaria aperta o grazie all'introduzione del voto plurale a favore delle élites<sup>9</sup>.

Dati questi precedenti e tenendo presenti l'infuriare della guerra, l'acutezza dello scontro tra coloro che erano decisi a continuarla o a rilanciarla e coloro che volevano in ogni caso porvi fine, nonché il ruolo internazionale dell'Intesa decisa a impedire con ogni mezzo la «diserzione» della Russia, è tutto da dimostrare che la vittoria dell'Assemblea Costituente avrebbe significato il consolidarsi della democrazia, piuttosto che il ritorno del potere zarista o, più probabilmente, l'avvento di una dittatura militare (appoggiata dagli «alleati» dell'Intesa).

Sono gli anni in cui dappertutto la mobilitazione totale ha reso precario il rispetto della legalità anche per quanto riguarda gli organismi rappresentativi. Ancora prima di salutare la rivoluzione d'Ottobre e di appoggiare lo scioglimento dell'Assemblea Costituente, Gramsci ha polemizzato duramente contro Leonida Bissolati che in Parlamento e dai banchi del governo, cui era asceso grazie al suo fervente interventismo, non aveva esitato a minacciare i deputati considerati disfattisti o non sufficientemente bellicosi: «Per la difesa del paese, io

---

<sup>9</sup> LOSURDO 1993, cap. I, § 9.



sarei pronto a far fuoco su tutti voi!»<sup>10</sup>. Sono gli anni in cui, persino negli USA, pur collocati a distanza di sicurezza dall'epicentro del conflitto, ancora dopo la fine della guerra (ma con lo sguardo ormai rivolto al «pericolo» rappresentato dalla Russia rivoluzionaria), l'assemblea legislativa dello Stato di New York espelle i rappresentanti socialisti eletti al suo interno, nonostante il partito socialista fosse un'organizzazione perfettamente legale<sup>11</sup>.

Non si vede perché al partito bolscevico (che ha vissuto l'esperienza della deportazione in Siberia dei suoi deputati contrari alla guerra) debba essere negato il «diritto» di ricorrere, al fine di salvare la rivoluzione e bloccare per sempre la guerra, a misure analoghe a quelle progettate o messe in atto, in condizioni assai meno drammatiche, dagli stessi paesi liberali in funzione della continuazione a oltranza della mobilitazione totale e della guerra, ovvero della lotta contro il pericolo del contagio rivoluzionario. Tanto più che, se in Occidente a essere colpiti o minacciati di essere colpiti da misure straordinarie sono gli organi che pure incarnano in modo esclusivo il principio di legittimità, nella Russia sovietica lo scioglimento dell'Assemblea Costituente è solo un momento dello scontro tra due principi di legittimità che in pratica si affrontano già dalle giornate di febbraio. A quest'ultimo fatto accenna Gramsci, allorché sottolinea il contrasto tra «Costituente e Soviets» (così suona il titolo dell'articolo): la rivoluzione sta faticosamente cercando «le forme rappresentative attraverso le quali la sovranità del proletariato dovrà esercitarsi»<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> CF, pp. 408-09 e nota del curatore.

<sup>11</sup> In LOSURDO 1993, cap. V, § 4.

<sup>12</sup> CF, p. 602.

### 3. *I bolscevichi come «aristocrazia di statisti»*

L'estraneità di Gramsci al dottrinarismo è confermata in modo clamoroso dall'editoriale da lui pubblicato su "L'Ordine Nuovo" del 7 giugno 1919. Uno dei temi centrali o forse il tema centrale di questo articolo è l'edificazione dello Stato nella Russia sovietica. Si badi bene, sto parlando di edificazione dello Stato non di estinzione dello Stato, come vorrebbe un certo marxismo-leninismo più o meno ortodosso. Per dirla con Gramsci: «La rivoluzione è tale e non una vuota gonfiezza della retorica, quando si incarna in un tipo di Stato, quando diventa un sistema organizzato del potere»<sup>13</sup>.

Proprio a tale proposito si rivela la grandezza dei bolscevichi. Prima realizzando e poi difendendo la rivoluzione d'Ottobre, essi mettono al riparo la nazione e lo Stato russo dalla disgregazione e balcanizzazione che si profilano in conseguenza della disfatta bellica e dello sfacelo dell'Antico regime. Gramsci rende omaggio a Lenin come al «più grande statista dell'Europa contemporanea» e ai bolscevichi come a «una aristocrazia di statisti che nessun'altra nazione possiede». Essi hanno avuto il merito di porre fine al «cupo abisso di miseria, di barbarie, di anarchia, di dissoluzione» aperto «da una guerra lunga e disastrosa», salvando la nazione, «l'immenso popolo russo», e sono così riusciti a «saldare la dottrina comunista con la coscienza collettiva del popolo russo». Ponendosi in un rapporto di discontinuità ma anche di continuità con la storia del loro paese, i bolscevichi esprimono sì una «consapevolezza di classe» ma svolgono al tempo stesso una funzione nazionale: essi riescono a «conquistare al nuovo Stato la maggioranza leale del popolo russo», a edificare «lo Stato di tutto il popolo russo». Non per questo si rassegna l'imperialismo, che continua nella sua politica di aggressione. Sennonché: «Il popolo russo si è levato tutto in piedi [...] Si è armato tutto per la sua Valmy». Il partito comunista ispirato da una «consapevolezza di classe» è di fatto chiamato a dirigere la lotta per l'indipendenza nazionale, imitando così i giacobini<sup>14</sup>.

È un testo straordinario per più ragioni. Vediamo qui i protagonisti della lotta per la costruzione, sulle rovine della società borghese, di un

---

<sup>13</sup> GRAMSCI 1987 = ON, p. 57.

<sup>14</sup> ON, pp. 56-58 e 60.

ordinamento all'insegna del dileguare dello Stato e delle identità nazionali rivelarsi come gli artefici della salvezza dello Stato e della nazione contro l'attacco scatenato dalle classi sfruttatrici della Russia e del mondo intero! Il bilancio tracciato da Gramsci nel 1919 è confermato a distanza di oltre 80 anni dalla storiografia più recente. Diamo la parola a Nicolas Werth (che a suo tempo è stato uno dei curatori del *Libro nero del comunismo*): «Senza dubbio, il successo dei bolscevichi nella guerra civile fu dovuto, in ultima analisi, alla loro straordinaria capacità di “costruire lo Stato”, capacità che invece era mancata ai loro avversari»<sup>15</sup>.

In questo senso i bolscevichi sono davvero un'«aristocrazia di statisti», i quali però sono animati da una teoria in netta contraddizione con la loro prassi; è la prassi a rivelarsi più lucida ma per trovare una teoria all'altezza di tale prassi occorre far riferimento in primo luogo a Gramsci. Questi argomenta nel modo che abbiamo visto nello stesso periodo in cui dalla svolta iniziata con la rivoluzione d'Ottobre Bloch<sup>16</sup> si attende non solo, come sappiamo, il dileguare di «ogni economia privata», di ogni «economia del denaro» e della «morale mercantile che consacra tutto quello che di più malvagio vi è nell'uomo», ma anche la «trasformazione del potere in amore».

Sin dai suoi primi interventi, Gramsci rivela una visione più realistica della società post-capitalistica da edificare e una tendenza alla demessianizzazione del marxismo. Ciò è confermato dall'appoggio che egli subito fornisce alla NEP, muovendosi in netta controtendenza rispetto a una lettura assai diffusa a sinistra come a destra che, sia pure con un giudizio di valore contrapposto, interpretava la svolta verificatasi nella Russia sovietica come un ritorno al capitalismo.

---

<sup>15</sup> WERTH 2007, p. 26.

<sup>16</sup> BLOCH 1971, p. 298.

#### 4. *Un fenomeno «mai visto nella storia»*

La formulazione teoricamente più matura del discorso gramsciano sulla Nuova Politica Economica la troviamo nella celebre e discussa lettera al PCUS del 14 ottobre 1926: la realtà dell'Urss ci mette in presenza di un fenomeno «mai visto nella storia»; una classe politicamente «dominante» viene «nel suo complesso» a trovarsi «in condizioni di vita inferiori a determinati elementi e strati della classe dominata e soggetta». Le masse popolari che continuano a soffrire una vita di stenti sono disorientate dallo spettacolo del «*nepman* impellicciato e che ha a sua disposizione tutti i beni della terra»; e, tuttavia, ciò non deve costituire motivo di scandalo o di ripulsa, in quanto il proletariato, come non può conquistare il potere, così non può neppure mantenerlo se non è capace di sacrificare interessi particolari e immediati agli «interessi generali e permanenti della classe»<sup>17</sup>. Coloro che leggono la NEP come sinonimo di ritorno al capitalismo hanno il torto di identificare ceti economicamente privilegiati e classe politicamente dominante.

È valida la distinzione qui formulata? Reduce da un viaggio a Mosca nel 1927, Walter Benjamin<sup>18</sup> così sintetizza le sue impressioni:

«Nella società capitalistica potere e denaro sono diventate grandezze commensurabili. Ogni data quantità di denaro convertibile in una porzione ben determinata di potere e il valore di scambio di ogni potere è un'entità calcolabile [...] Lo Stato sovietico ha interrotto questa osmosi di denaro e potere. A se stesso il Partito riserva ovviamente il potere, il denaro però lo lascia all'uomo della Nep».

Quest'ultimo, però, è esposto a un «terribile isolamento sociale». Anche per Benjamin non c'è coincidenza tra ricchezza economica e potere politico.

Qualche settimana dopo, Gramsci è nelle grinfie della polizia fascista. Nonostante la difficile situazione, egli non risparmia gli sforzi per procurarsi il maggior numero possibile di libri e riviste che gli

---

<sup>17</sup> GRAMSCI 1971 = CPC, pp. 129-30.

<sup>18</sup> BENJAMIN 2007, pp. 40-1.

consentano di continuare a seguire gli svolgimenti del paese scaturito dalla rivoluzione d'Ottobre. È una questione di vitale importanza: «se non mi riesce di ottenere il materiale da me richiesto sull'URSS» – scrive in una lettera a Tania del 16 novembre 1931 – «tutte le mie abitudini intellettuali saranno bruscamente interrotte e le mie condizioni saranno notevolmente aggravate da questa interruzione»<sup>19</sup>.

Ad attrarre subito l'attenzione di Gramsci è il primo piano quinquennale sovietico. Il processo di ricostruzione e di sviluppo programmato dell'economia sovietica dimostra che un nuovo ordinamento sociale è possibile! Si può finalmente superare lo stadio del «collettivismo della miseria, della sofferenza» imposto dalla catastrofe della guerra. Ma il varo del piano quinquennale ha un grande rilievo anche sul piano filosofico: come «la rivoluzione contro *Il capitale*», così lo sviluppo economico e industriale della Russia sovietica è la riprova che, ben lungi dallo stimolare «fatalismo e passività», in realtà «la concezione del materialismo storico [...] dà luogo a una fioritura di iniziative e di intraprese che stupiscono molti osservatori»<sup>20</sup>.

##### *5. L'URSS minacciata da una «guerra di sterminio»*

Il superamento del «collettivismo della miseria, della sofferenza» è da considerare assai positivamente anche per ragioni di politica internazionale: è tutt'altro che dileguata la minaccia che pesa sulla Russia sovietica. Il suo persistente isolamento diplomatico la rende vulnerabile: si rinnoverà l'intervento controrivoluzionario dell'Occidente capitalista? E di nuovo Gramsci cerca nei giornali e nelle riviste conferme o smentite alle sue preoccupazioni e alle sue angosce. «La Nuova Antologia» pubblica una serie di articoli sul ruolo internazionale dell'«Impero inglese», che hanno «per scopo di predicare l'isolamento morale della Russia (rottura delle relazioni diplomatiche) e creazione di un fronte unico antirusso come preparazione alla guerra». Sì, questi articoli, disgraziatamente forse ispirati da importanti personalità e ambienti politici britannici, cercano

---

<sup>19</sup> GRAMSCI 1996 = LC, p. 494.

<sup>20</sup> GRAMSCI 1975 = Q, pp. 893 e 2763-64.

«di trasfondere la certezza che una guerra di sterminio sia inevitabile tra l'Inghilterra e la Russia, guerra in cui la Russia non può che soccombere»<sup>21</sup>.

Siamo tra la fine degli anni '20 e gli inizi degli anni '30. Con l'avvento del Terzo Reich, il pericolo principale è chiaramente individuato nella Germania: «dopo le manifestazioni di brutalità e d'ignominia inaudita della "cultura" tedesca dominata dall'hitlerismo», è ora di prendere atto di quanto sia «fragile la cultura moderna»<sup>22</sup>. L'anticomunismo furibondo del «partito hitleriano» non tarderà a farsi sentire anche sul piano internazionale. Sì, «è sempre la politica interna che detta le decisioni, s'intende di un paese determinato. Infatti è chiaro che l'iniziativa, dovuta a ragioni interne, di un paese, diventerà "estera" per il paese che subisce l'iniziativa»<sup>23</sup>.

Non è difficile comprendere contro chi sono rivolte le mire aggressive della Germania nazista. Non solo i *Quaderni*, anche le *Lettere dal carcere* testimoniano sino alla fine un interesse simpatetico per il paese scaturito dalla rivoluzione d'Ottobre. Non vengono trascurati neppure gli aspetti più minuti: lo dimostrano i riferimenti positivi (nelle lettere al figlio Delio dell'estate e del novembre 1936) al «giornale dei pionieri» e alla «giovane e valorosa filologia sovietica», alla «letteratura fresca» e «criticamente elaborata» su Puškin e Gogol<sup>24</sup>. Ed è sempre del 1936, anche se il mese è imprecisato, una lettera a Giulia in cui come punto di forza dell'educazione del figlio Delio viene sottolineato il fatto che egli, a differenza del nipote, ha vissuto non «la vita meschina e angusta di un paese della Sardegna» bensì la vita di «una città mondiale dove confluiscono enormi correnti di cultura e di interessi e di sentimenti che raggiungono anche i venditori di sigarette della strada»<sup>25</sup>.

Mancano pochi mesi alla fine. Dopo aver sino all'ultimo rifiutato di firmare la domanda di grazia, ancora il 25 marzo 1937, un mese prima della morte che egli sente avvicinarsi, Gramsci comunica a Sraffa,

---

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 190 e 2547.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 2326.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 1657.

<sup>24</sup> LC, pp. 779 e 786.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 794.

perché le trasmetta ai compagni di partito, le sue idee circa il modo migliore di condurre la lotta politica, mentre per un altro verso egli lo incarica di preparare una bozza per la domanda di espatrio<sup>26</sup>: spera di raggiungere l'URSS e Mosca, la città descritta in termini lusinghieri nella lettera a Giulia dell'anno prima. Non solo dunque i testi scritti, ma anche le testimonianze e il comportamento pratico, tutto concorre a confutare la tesi oggi assai diffusa della rottura finale di Gramsci con l'URSS e col movimento comunista.

Certo, la presa di posizione netta a sostegno della Russia sovietica non scade mai in Gramsci in volgare apologetica e in auto-inganno. Siamo in presenza di un atteggiamento critico nel senso più alto del termine che, ben lungi dall'essere sinonimo di freddezza e distanza, è espressione della partecipazione trepida e profondamente simpatetica con cui viene seguita la vicenda scaturita dall'Ottobre bolscevico. Un esempio può gettare luce sul tipo di approccio caro a Gramsci. Negli anni '30 il motivo dei due totalitarismi si diffonde sino al punto da essere riecheggiato da Trotskij e da Bucharin, i quali sotto la categoria di «regime totalitario» (ovvero di «dittatura totalitaria») e di «Stato totale onnipotente», collocano l'uno accanto all'altra l'URSS staliniana e la Germania hitleriana<sup>27</sup>. Non così i *Quaderni del carcere*, che certo rifiutano l'autorappresentazione dell'URSS quale «dittatura del proletariato» o quale «democrazia autentica» e parlano invece di «cesarismo», preoccupandosi però di distinguere il cesarismo «progressivo» da quello «regressivo, nel Novecento incarnato da Mussolini e da Hitler<sup>28</sup>.

In altre parole, la critica di Gramsci non sfocia mai nel «puro disfattismo» che i *Quaderni del carcere* rimproverano a Boris Souvarine. Questi, già dirigente di primo piano del Partito Comunista Francese e della Terza Internazionale e poi critico via via più virulento del bolscevismo e della Russia sovietica, a partire dal 1930 comincia a pubblicare la sua requisitoria su «La Critique sociale». Gramsci segue con attenzione la rivista, di cui condanna l'incapacità a comprendere la tragica difficoltà del processo di costruzione di un nuovo ordinamento

---

<sup>26</sup> VACCA 2012, pp. 320-21.

<sup>27</sup> LOSURDO 2008, pp. 17-20 e cap. 2, pp. 88-92 e 76-81.

<sup>28</sup> Q, p. 1194.

sociale. Agli occhi compiaciuti di Furet<sup>29</sup>, Souvarine «appartiene a quella categoria di intellettuali che provano una gioia sarcastica a aver ragione contro il maggior numero di persone». È per l'appunto la saccenteria presa di mira dai *Quaderni del carcere*.

«Luoghi comuni a tutto andare, detti con la mutria di chi è ben soddisfatto di se stesso [...] Si tratta, è vero, di lavorare all'elaborazione di una élite, ma questo lavoro non può essere staccato dal lavoro di educare le grandi masse, anzi le due attività sono in realtà una sola attività ed è appunto ciò che rende difficile il problema [...]; si tratta insomma di avere una Riforma e un Rinascimento contemporaneamente».

In conclusione: «È evidente che non si capisce il processo molecolare di affermazione di una nuova civiltà che si svolge nel mondo contemporaneo senza aver capito il nesso storico Riforma-Rinascimento»<sup>30</sup>.

Giungiamo qui ad un punto cruciale. Agli occhi di Gramsci solo un filisteo può stupirsi che, nel suo faticoso venire alla luce e prender forma, il nuovo ordinamento non può assumere la configurazione levigata del mondo che esso intende rovesciare e che può contare, alle sue spalle, su secoli di esperienza nella gestione del potere. Basta mettere a confronto Umanesimo-Rinascimento da un lato e Riforma dall'altro, ovvero, in senso idealtipico, Erasmo e Lutero. Nonostante la rozzezza contadina con cui inizialmente si presentano, sono la Riforma e Lutero a gettare le basi per la liquidazione dell'Antico regime e l'avvento di una civiltà nuova e più avanzata e con una base sociale ben più larga.

È in modo analogo che bisogna atteggiarsi nei confronti della vicenda storica iniziata nell'ottobre 1917: «Se si dovesse fare uno studio su l'Unione [Sovietica], il primo capitolo, o addirittura la prima sezione del libro, dovrebbe proprio sviluppare il materiale raccolto sotto questa rubrica "Riforma e Rinascimento"»<sup>31</sup>. Ben lungi dal costituire una cesura rispetto agli scritti precedenti, i *Quaderni del carcere* sono in

---

<sup>29</sup> FURET 1995, p. 133.

<sup>30</sup> Q, pp. 891-92 e 2763.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 893.



primo luogo un bilancio storico-teorico del faticoso e contraddittorio processo di costruzione dell'«ordine nuovo».

Un abisso separa dal Diamat dell'Unione sovietica del tempo il pensiero critico di Gramsci che in un modo o nell'altro ha saputo assimilare la lezione della dialettica, ma proprio in virtù della sua superiore finezza e maturità tale pensiero è in grado di comprendere le difficoltà e le ragioni della società e della storia che hanno espresso il Diamat. Per la Russia di Stalin occorre procedere allo stesso modo che per la Germania di Lutero.

#### 6. «Linguaggio esopico» e analisi dell'«americanismo»

Ma se è così, come spiegare l'attenzione intensa e prolungata che a partire in ogni caso dal 1929, come dimostra una lettera a Tania del 25 marzo di quell'anno, egli riserva all'«americanismo» e al «fordismo»<sup>32</sup>? Il giudizio equilibrato e a tratti positivo espresso a tale proposito dai *Quaderni del carcere* non è invece la conferma del crescente distacco del rivoluzionario in carcere dal movimento comunista? Al di là dell'evidente desiderio di accomodamento al clima ideologico oggi dominante che ispira tale interpretazione, a vizzarla è un equivoco di fondo. Occorre subito dire che le pagine su «Americanismo e Fordismo» parlano non solo degli Stati Uniti ma anche della Russia sovietica, e forse parlano della Russia sovietica più ancora che degli Stati Uniti. L'affermazione può suonare paradossale e persino arbitraria; non resta allora che interrogare i testi e il contesto storico.

Cominciamo dal contesto. Abbiamo visto Pierre Pascal salutare la rivoluzione d'Ottobre come l'avvento di una società in cui ci sono «solo poveri e poverissimi» e la cui nobiltà morale consiste nella distribuzione più o meno egualitaria della miseria. Questa visione, il disinteresse per lo sviluppo delle forze produttive e della ricchezza sociale, è un comune sentire. Dopo il suo viaggio a Mosca, Benjamin riferisce:

«Nemmeno nella capitale della Russia c'è, malgrado ogni «razionalizzazione», il senso di un valore del tempo. Il «Trud», l'istituto

---

<sup>32</sup> LC, p. 248.

sindacale del lavoro, a mezzo di manifesti murali ha condotto [...] una campagna per la puntualità [...] “Il tempo è denaro”; per accreditare una parola d’ordine così strana si è fatto ricorso, nei manifesti, persino all’autorità di Lenin. Tanto una tale mentalità è estranea ai russi. Su tutto prevale il loro istinto giocoso [...] Se, ad esempio, per le strade si gira la scena di un film, essi dimenticano perché e dove vanno, si accodano alla troupe per delle ore e arrivano al lavoro frastornati. Nella gestione del tempo il russo resterà fino all’ultimo “asiatico”»<sup>33</sup>.

L’appello a razionalizzare la produzione e comprendere che “il tempo è denaro” faceva fatica a farsi strada, per il fatto che la visione «asiatica», ciò che potremmo chiamare l’«asiatismo», esercitava il suo fascino sui populistici, inclini a cullarsi nel sogno di una società nella quale nessuno ha fretta o è preoccupato di svolgere in modo ordinato il suo lavoro e il suo compito produttivo.

L’«asiatismo» non è certo condiviso da Lenin, che già nel marzo-aprile 1918 aveva ammonito: «In confronto ai lavoratori delle nazioni più progredite, il russo è un cattivo lavoratore [...] Imparare a lavorare: ecco il compito che il potere dei soviet deve porre di fronte al popolo in tutta la sua ampiezza»<sup>34</sup>.

E imparare a lavorare significava non solo porre fine una volta per sempre all’assenteismo e all’anarchismo sul posto di lavoro ma anche fare i conti con «il sistema Taylor». Se pur finalizzato allo sfruttamento nel mondo capitalista, esso comportava «una serie di ricchissime conquiste scientifiche per quanto riguarda l’analisi dei movimenti meccanici durante il lavoro, l’eliminazione dei movimenti superflui e maldestri, l’elaborazione dei metodi di lavoro più razionali, l’introduzione dei migliori sistemi di inventario e di controllo, ecc.». Occorreva andare a scuola dai paesi più avanzati dell’Occidente capitalistico:

«La repubblica sovietica deve ad ogni costo assimilare tutto ciò che vi è di prezioso tra le conquiste della scienza e della tecnica in questo campo. La possibilità di realizzare il socialismo sarà determinata appunto dai successi che

---

<sup>33</sup> BENJAMIN 2007, pp. 34-35.

<sup>34</sup> LO, pp. 27; 231.

sapremo conseguire nel combinare il potere sovietico e l'organizzazione amministrativa sovietica con i più recenti progressi del capitalismo»<sup>35</sup>.

È una tesi ribadita da Lenin ad esempio nell'ottobre 1920: «Noi vogliamo trasformare la Russia da paese misero e povero in paese ricco»; per conseguire questo risultato occorre «un lavoro organizzato», «un lavoro cosciente e disciplinato», al fine di assimilare e mettere in pratica «le ultime conquiste della tecnica», compreso evidentemente il taylorismo americano<sup>36</sup>. Contro l'«asiatismo», l'«americanismo» poteva svolgere un ruolo positivo.

Pascal non è d'accordo. Nella seconda metà degli anni '20, egli lamenta che «da un punto di vista materiale si sta marciando verso l'americanizzazione» (intesa come il culto idolatrico dello sviluppo economico e tecnologico); è vero, sono stati realizzati alcuni progressi economici, ma «a prezzo di un formidabile sfruttamento della classe operaia»<sup>37</sup>. Su questa linea di pensiero, ma con un atteggiamento più radicale, si colloca in Francia Simone Weil, che nel 1932 giunge alla conclusione che la Russia ha ormai come modello l'America, l'efficienza, il produttivismo «il taylorismo», l'asservimento dell'operaio alla produzione: «Il fatto che Stalin, su tale questione che si trova al centro del conflitto tra capitale e lavoro, abbia abbandonato il punto di vista di Marx e si è lasciato sedurre dal sistema capitalista nella sua forma più perfetta, dimostra che l'Urss è ancora ben lungi dal possedere una cultura operaia»<sup>38</sup>.

Sono gli anni in cui la critica dell'«americanismo» si manifesta in autori e circoli di orientamento tra loro ben diversi. Nel visitare il paese dei Soviet tra il settembre 1926 e il gennaio 1927, il grande scrittore austriaco Joseph Roth, denuncia l'«americanizzazione» in corso: «Si disprezza l'America, cioè il grande capitalismo senz'anima, il paese in cui l'oro è Dio. Ma si ammira l'America, cioè il progresso, il ferro da stiro elettrico, l'igiene e gli acquedotti». In conclusione: «Questa è una Russia moderna, progredita tecnicamente, con ambizioni americane.

---

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 27; 231.

<sup>36</sup> *Ivi*, pp. 31; 283-84.

<sup>37</sup> PASCAL 1982, pp. 34 e 33.

<sup>38</sup> WEIL 1989-91, vol. 1, pp. 106-07.

Questa non è più Russia». È intervenuto il «vuoto spirituale» anche in un paese che aveva inizialmente suscitato tante speranze<sup>39</sup>. Conviene infine tener presente Martin Heidegger, che nel 1935 rimprovera a Stati Uniti e Unione Sovietica (e al movimento comunista) di rappresentare, da un punto di vista metafisico, il medesimo principio, consistente nella «furia sciagurata della tecnica scatenata» e nella «massificazione dell'uomo». E qualche anno dopo nel 1942: «Il bolscevismo è solo una variante dell'americanismo»<sup>40</sup>.

È un dibattito che vede partecipare anche i dirigenti sovietici, i quali ormai hanno imboccato una via che ha suscitato la delusione o lo scandalo dei populistici. Nel 1923 Bucharin proclama: «Abbiamo bisogno di sommare l'americanismo al marxismo». Un anno dopo, al paese che pure ha partecipato all'intervento armato contro la Russia sovietica Stalin sembra guardare con tanta simpatia da rivolgere un significativo appello ai quadri bolscevichi: se vogliono essere realmente all'altezza dei «principi del leninismo», devono saper intrecciare «lo slancio rivoluzionario russo» con «lo spirito pratico americano». Come Stalin chiarisce nel 1932: gli Stati Uniti sono certo un paese capitalistico; tuttavia, «le tradizioni nell'industria e nella prassi produttiva hanno qualcosa del democratismo, ciò che non si può dire dei vecchi paesi capitalistici dell'Europa, dove è ancora vivo lo spirito signorile dell'aristocrazia feudale»<sup>41</sup>.

Per la verità, la visione qui espressa è unilaterale: se nel confronto con l'Europa, la repubblica nordamericana appare più democratica per quanto riguarda il rapporto tra le classi sociali, il risultato si rovescia se prendiamo in considerazione le relazioni tra bianchi e neri (per lo più confinati nei segmenti inferiori del mercato del lavoro e, ancora negli Usa di Franklin Delano Roosevelt, privi non solo dei diritti politici ma spesso anche di quelli civili). Restano fermi due punti: in Bucharin e Stalin, «americanismo» e «spirito pratico americano» stanno a significare sviluppo su larga scala delle forze produttive e della grande industria, uno sviluppo reso possibile dall'assenza della ricchezza parassitaria che è l'eredità dell'Antico regime; da tale «americanismo» e

---

<sup>39</sup> Cfr. LOSURDO 2013, cap. VII, § 3.

<sup>40</sup> HEIDEGGER 1975, vol. 40, pp. 40-41 e vol. 53, p. 86.

<sup>41</sup> In LOSURDO 2007, cap. III, § 2.

«spirito pratico americano» deve saper imparare anche la Russia sovietica, impegnata a uscire dall'arretratezza e a edificare il socialismo.

Una volta ricostruito il contesto storico, possiamo procedere alla lettura dei testi. Nell'apprezzare l'«americanismo» (o certi suoi aspetti), Gramsci è in piena coerenza col suo rifiuto, espresso già nel momento in cui saluta la rivoluzione d'Ottobre, di identificare il socialismo col «collettivismo della miseria, della sofferenza». Sono gli stessi *Quaderni del carcere* a sottolineare la continuità con il periodo giovanile, allorché fanno notare che già «"L'Ordine Nuovo" [...] sosteneva un suo "americanismo"»<sup>42</sup>. Rileggiamo allora questo organo di stampa, concentrandoci su alcuni interventi del luglio-agosto 1920: compiti essenziali del Consiglio di fabbrica, del quale «l'operaio entra a far parte come produttore», sono «il controllo sulla produzione» e «la elaborazione dei piani di lavoro»<sup>43</sup>. Ma come assolvere tali compiti?

«In una fabbrica, gli operai sono produttori in quanto collaborano, ordinati in un modo determinato esattamente dalla tecnica industriale che (in un certo senso) è indipendente dal modo di appropriazione dei valori prodotti, alla preparazione dell'oggetto fabbricato»<sup>44</sup>. In quanto organismi rivoluzionari, i Consigli di fabbrica superano il trade-unionismo economicista, capace di vedere l'operaio solo come venditore della sua forza-lavoro impegnato ad alzarne il prezzo mediante l'organizzazione e la lotta sindacale, non come «produttore»; e respingono l'anarchismo, tradizionalmente incline al luddismo. Correttamente inteso, l'«americanismo» è parte integrante del progetto rivoluzionario, o almeno di un progetto rivoluzionario che rifiuta di appiattirsi sul «collettivismo della miseria, della sofferenza», cui continuano a essere attaccati populistici e pauperisti come Pascal e Weil. Non a caso, tra l'ottobre e il novembre 1919, «L'Ordine Nuovo» dedica una serie di articoli al taylorismo, analizzato a partire in ultima analisi dalla distinzione tra le «ricchissime conquiste scientifiche» (di cui parla Lenin) e il loro uso capitalistico.

Possiamo ora comprendere meglio il quaderno «speciale» 22, dedicato a «Americanismo e fordismo». Leggiamo il § 1: «Serie di

---

<sup>42</sup> Q, p. 72.

<sup>43</sup> ON, pp. 622 e 607-08.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 624.

problemi che devono essere esaminati sotto questa rubrica generale e un po' convenzionale di "Americanismo e Fordismo". Siamo in presenza di un tema «generale» che rinvia a una molteplicità di problematiche e anche di paesi e che viene trattato con un linguaggio «convenzionale», data anche la necessità di stare in guardia contro un possibile intervento della censura fascista. Il quaderno 22 così chiarisce quello che è in discussione: «Si può dire genericamente che l'americanismo e il fordismo risultano dalla necessità immanente di giungere all'organizzazione di un'economia programmatica e che i vari problemi esaminati dovrebbero esseri gli anelli della catena che segnano il passaggio appunto dal vecchio individualismo economico all'economia programmatica»<sup>45</sup>.

Si fa qui riferimento agli Stati Uniti o alla Russia sovietica? È difficile per il primo paese parlare di «passaggio» all'«economia programmatica». Il quaderno che stiamo analizzando si chiude<sup>46</sup> con l'affermazione per cui negli USA, contrariamente ai miti, non solo la lotta di classe è ben presente ma essa si configura come la «più sfrenata e feroce lotta di una parte contro l'altra»<sup>47</sup>. Ma riprendiamo a leggere il paragrafo iniziale: «Che un tentativo progressivo sia iniziato da una o altra forza sociale non è senza conseguenze fondamentali: le forze subalterne, che dovrebbero essere "manipolate" o razionalizzate secondo i nuovi fini, resistono necessariamente. Ma resistono anche alcuni settori delle forze dominanti, o almeno alleate delle forze dominanti»<sup>48</sup>.

Dunque, fordismo e americanismo sono combattuti a partire da prospettive e da forze sociali diverse e contrapposte. Da un lato ci sono i «luoghi comuni», come quello caro a Guglielmo Ferrero, che celebra l'Europa custode della «qualità» e riserva il suo disprezzo agli USA rozzi campioni della «quantità»<sup>49</sup>. In realtà, a essere guardata con sospetto e ostilità (in un'Europa in cui ancora si fa avvertire la presenza di classi legate all'Antico regime e beneficiarie di una ricchezza

---

<sup>45</sup> Q, p. 2139.

<sup>46</sup> § 16.

<sup>47</sup> Q, p. 2181.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 2139.

<sup>49</sup> § 16; *Ivi*, p. 2180.

esclusivamente parassitaria) è la «sostituzione all'attuale ceto plutocratico, di un nuovo meccanismo di accumulazione e distribuzione del capitale finanziario fondato immediatamente sulla produzione industriale»<sup>50</sup>. Netta è allora in Gramsci la condanna dell'«antiamericanismo», che «è comico prima ancora di essere stupido». È una comicità che appare con particolare evidenza in un filosofo quale Gentile, instancabile nella sua celebrazione retorica dell'azione e della prassi ma altrettanto pronto a condannare quale «meccanicismo» la trasformazione reale del mondo di cui è protagonista lo sviluppo industriale promosso dall'«americanismo» e dal taylorismo<sup>51</sup>.

### 7. *Marxismo o populismo?*

Fin qui è tutto abbastanza chiaro. Ma quali sono le «forze subalterne» che contrastano un «tentativo progressivo» o fondamentalmente progressivo e che nel far ciò per un verso «resistono» a un'iniziativa della borghesia, per un altro verso rischiano di fare causa comune o comunque di confondersi con le élite europee reazionarie? Siamo di nuovo portati a pensare a personalità quali Pascal e Weil o agli «anarchici» critici dell'orientamento dei Consigli di fabbrica ispirati da Gramsci<sup>52</sup>.

Il quaderno su «Americanismo e fordismo» si conclude con una dura polemica contro Ferrero, «padre spirituale di tutta l'ideologia scema sul ritorno all'artigianato»<sup>53</sup>. Ma a nutrire tale nostalgia non era solo Ferrero; e a fargli compagnia non era esclusivamente quell'André Siegfried che «contrappone all'operaio taylorizzato americano l'artigiano dell'industria di lusso parigina»<sup>54</sup>. No, di particolare rilievo è la presa di posizione di Weil. Con una formazione marxista alle spalle e stimolata dal suo vivo interesse simpatetico per la condizione operaia,

---

<sup>50</sup> § 1; *Ivi*, p. 2139-40.

<sup>51</sup> *Ivi*, pp. 635 e 2152-53.

<sup>52</sup> ON, p. 609.

<sup>53</sup> Q, p. 2180.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 634.

ha collaborato a giornali di ispirazione socialista o comunista (“La Révolution prolétarienne”), si è impegnata attivamente nel sindacato, ha compiuto un’esperienza di lavoro in fabbrica. Negli anni in cui Gramsci insiste sul potenziale di emancipazione insito nella grande fabbrica e quindi sulla necessità per il movimento operaio e comunista di fare i conti con il taylorismo e il fordismo, la filosofa francese giunge a una conclusione opposta: è «il regime stesso della produzione moderna, cioè la grande industria» a dover esser messo in discussione; «con quei penitenziari industriali che sono le grandi fabbriche si possono fabbricare solo degli schiavi, e non dei lavoratori liberi»<sup>55</sup>. A sostegno del suo impegno a «valorizzare la fabbrica» e la grande industria, Gramsci rinvia a ragione al *Capitale*<sup>56</sup>; con la medesima logica, dopo aver liquidato in quanto intrinsecamente liberticida la «produzione moderna» e la «grande industria», Weil condanna Marx quale profeta di una «religione delle forze produttive» non dissimile da quella borghese<sup>57</sup>. Si potrebbe dire che agli occhi della filosofa francese l’autore del *Capitale* era affetto da un «americanismo» *ante litteram*.

Torniamo a Gramsci. L’abbiamo visto criticare l’«antiamericanismo» predicato in Europa dai nostalgici se non dell’Antico regime, comunque della società pre-industriale. Ma questo è solo un versante della polemica. L’altro prende di mira la visione che dipinge il capitalismo statunitense come un sistema caratterizzato dall’«omogeneità sociale»<sup>58</sup>. In realtà, è proprio negli USA che, come sappiamo, la lotta di classe si manifesta con particolare asprezza.

La contraddizione tra operai e capitale si intreccia (in ogni caso in Europa) alla contraddizione tra borghesia industriale di tipo taylorista e fordista da un lato e ricchezza parassitaria ed erede dell’Antico regime dall’altra. Ecco allora emergere la «quistione se l’americanismo possa costituire un’”epoca” storica, se cioè possa determinare uno svolgimento graduale del tipo, altrove esaminato, delle “rivoluzioni passive” proprie del secolo scorso o se invece rappresenti solo

---

<sup>55</sup> WEIL 1989-91, vol. 2, pp. 32 e 104.

<sup>56</sup> Q, pp. 1137-38.

<sup>57</sup> WEIL 1989-91, vol. 2, p. 36.

<sup>58</sup> Q, p. 2181.



l'accumularsi molecolare di elementi destinati a produrre un'"esplosione", cioè un rivolgimento di tipo francese»<sup>59</sup>.

Lo spettro della rivoluzione si riaffaccia in Occidente. E dunque, le pagine su americanismo e fordismo ci consegnano non un Gramsci che si appresta a congedarsi dalla tradizione comunista, ma un Gramsci che chiama il movimento comunista a respingere una volta per sempre le nostalgie pre-industriali di segno populista e pauperista e a pronunciarsi per un marxismo depurato di ogni residuo messianico.

È anche per questo che i *Quaderni del carcere* rivelano ancora oggi una straordinaria vitalità. Alcuni processi ideologici meritano particolare attenzione: 1) La straordinaria fortuna di cui ha goduto e gode nella sinistra occidentale un filosofo quale Heidegger, campione di un anti-industrialismo e di antiamericanismo (che è al tempo stesso un anti-sovietismo) da Gramsci giudicato «comico» e «stupido». 2) Soprattutto nella stagione del '68 assai diffusa era a sinistra la tendenza che liquidava la riflessione di Gramsci quale sinonimo di subalternità al produttivismo capitalista, allo stesso modo in cui tre decenni prima Simone Weil aveva bollato Marx quale profeta di una «religione delle forze produttive» fondamentalmente borghese. 3) Ai giorni nostri, mentre a partire dalla Francia, nonostante la crisi e la recessione, si diffonde il culto della «decrescita» caro a Serge Latouche, in un paese come l'Italia la sinistra cosiddetta radicale sembra talvolta contestare l'alta velocità in quanto tale. Indagare di volta in volta l'impatto ecologico e il costo economico di una linea ferroviaria è legittimo e anzi doveroso; è invece sinonimo di luddismo respingere l'alta velocità in quanto tale. 4) Mentre trasfigura il Tibet lamaista, la sinistra occidentale guarda con grande diffidenza o con aperta ostilità a un paese come la Repubblica popolare cinese, scaturita da una grande rivoluzione anticoloniale e protagonista di un prodigioso sviluppo economico, che non solo ha liberato diverse centinaia di milioni dalla fame e dalla degradazione ma che finalmente comincia a mettere in discussione il monopolio occidentale della tecnologia (e quindi le basi materiali dell'arroganza imperialista). E come i populistici degli anni '20 e '30 condannavano quale espressione di «americanismo» lo sviluppo industriale della Russia sovietica, così oggi non sono pochi coloro che a

---

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 2140.

sinistra bollano la Cina odierna come una brutta copia del capitalismo statunitense.

Non c'è dubbio: il populismo è tutt'altro che morto. Ma è proprio per questo che la sinistra ha più che mai bisogno della lezione di Antonio Gramsci.

### Riferimenti bibliografici

BENJAMIN, WALTER, 2007

“Moskau” (1927), tr. it., di Marisa Bertolini, in *Immagini di città*, Einaudi, Torino, nuova ed.

BLOCH, ERNST, 1971

*Geist der Utopie* (1918: erste Fassung), Suhrkamp, Frankfurt a. M.

FIGES, ORLANDO, 2000

*A People's Tragedy* (1996), tr. it., di Raffaele Petrillo, *La tragedia di un popolo. La Rivoluzione russa 1891-1924* (1997), Tea, Milano.

FURET, FRANÇOIS, 1995

*Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle* (1995); tr. it., a cura di M. Valensise, *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, Mondadori, Milano.

GRAMSCI, ANTONIO, 1971 = CPC

*La costruzione del partito comunista 1923-1926*, Einaudi, Torino

ID., 1975 = Q

*Quaderni del carcere*, ed. critica a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino.

ID., 1982 = CF

*La città futura 1917-1918*, a cura di Sergio Caprioglio, Einaudi, Torino.

ID., 1987 = ON

*L'Ordine Nuovo 1919-1920*, a cura di Valentino Gerratana e Antonio A. Santucci, Einaudi, Torino.

ID., 1996 = LC

*Lettere dal carcere 1926-1937*, a cura di Antonio A. Santucci, Sellerio, Palermo.

HEIDEGGER, MARTIN, 1975 sgg.

*Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M.

LENIN, VLADIMIR I., 1955-70 = LO

*Opere complete*, Editori Riuniti, Roma.

LOSURDO, DOMENICO, 1993

*Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino.

ID., 2007

*Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2008

*Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Carocci, Roma.

ID., 2013

*La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Laterza, Roma-Bari.

LUXEMBURG, ROSA, 1968

“Die Russische Revolution” (1918), in *Politische Schriften*, a cura di Ossip K. Flechtheim, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., vol. 3.

MARX, KARL E ENGELS, FRIEDRICH, 1955-89 = MEW

*Werke*, Dietz, Berlin.

PASCAL, PIERRE, 1982

*Russie 1927. Mon Journal de Russie*, tome quatrième, L'age de l'homme, Lausanne.

TROTSKIJ, LEV D., 1988

*Schriften. Sowjetgesellschaft und stalinistische Diktatur*, a cura di Helmut Dahmer et alii, Rasch und Röhring, Hamburg.

VACCA, GIUSEPPE, 2012

*Vita e pensieri di Antonio Gramsci 1926-1937*, Einaudi, Torino.

WEIL, SIMONE, 1989-91

*Oeuvres complètes*, a cura di A.A. Devaux e F. de Lussy, Tome II, *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, Paris, 3 voll.

WERTH, NICOLAS, 2007

*La terreur et le désarroi. Staline et son système*, Perrin, Paris.

## Il materialismo storico oggi. Ripartire dal giovane Benedetto Croce?

Claudio Tuozzolo (Università di Chieti-Pescara)

*The young Croce conceives a historical materialism as a realistic reading of the historical world that is very different from the model of natural sciences. This idea of historical materialism, born of a neo-Kantian idea, can be renewed today in a perspective that, like the one we propose here and according to some Marx's suggestions, thinks the concrete human understanding as a form of "reproduction (reproduzieren)". This new "realistic" historical materialism is a radical criticism of that sort of metaphysical-materialistic economicism involved in the ideology of contemporary financial capitalism. This is an ideology that compels men to self-conceive themselves as "type specimens" of a supreme Law, the Law of a new Providence: the "markets".*

*Keywords: Historical realism; Conceptual reproduction of reality; Financial capitalism; Market as Providence.*

Un "marxista" di fine Ottocento ha identificato il materialismo storico con la «*concezione realistica della storia*»<sup>1</sup>. La domanda da cui intendo muovere nello svolgere una riflessione sul materialismo storico è semplice e cruciale: abbiamo bisogno oggi del materialismo storico? Abbiamo bisogno del materialismo storico inteso come «*concezione realistica della storia*», o abbiamo bisogno di un'altra forma di materialismo storico?

Come noto alla domanda concernente la vera natura del materialismo storico sono state date molte, diversissime, risposte. Ma riguardo a questa questione devo subito osservare che, qualunque sia la natura del materialismo storico, risulta evidente come esso sia nato da un interesse "pratico" ben preciso. Sia nato cioè dalla necessità di dare risposta ai concreti problemi sociali scaturiti dall'industrializzazione, e, più in particolare, dall'affermarsi definitivo (a partire dall'industrializzazione di fine Settecento) di quello che i fondatori del materialismo storico hanno chiamato "modo di produzione capitalistico".

Perciò porre oggi la questione dell'attualità del materialismo storico significa dover tenere anche presente che l'interesse "pratico" da cui siamo mossi nell'attuale contesto storico è necessariamente diverso da

---

<sup>1</sup> CROCE 1896b = *Sulla concezione*, p. 18; cfr. CROCE 1900 = Mat900, p. 35 e CROCE 2001 = MseEm, pp. 34 e 372.

quello che muoveva Marx. La necessità è infatti oggi quella di dare risposta ai concreti problemi sociali dei nostri tempi, dunque a problemi che riguardano una società, essenzialmente “postindustriale”, solo in parte simile alla “società dei produttori” dell'Ottocento indagata da Marx<sup>2</sup>. Il problema, in questo nuovo contesto, è quello di chiarire se, e fino a che punto, il materialismo storico, pensato nell'Ottocento per affrontare le sfide dell'industrializzazione capitalistica, possa essere utile a delineare una concezione del mondo storico adeguata ad affrontare le questioni storico-sociali ai tempi del “capitalismo finanziario postindustriale”.

Ma torniamo alla identificazione fra materialismo storico e realismo storico («*concezione realistica della storia*») e cioè al problema della attualità dell'idea formulata nel maggio del 1896 dal giovane Benedetto Croce teorico marxista<sup>3</sup>. Il nucleo teorico di tale idea è la critica alle interpretazioni che fanno coincidere il materialismo storico con l'economicismo. Secondo tale prospettiva il pregio fondamentale del materialismo storico non consiste nella scoperta della struttura economica quale base che *determina* i processi storici e, dunque, la sovrastruttura politica, giuridica e culturale. Il pregio del materialismo storico, al contrario, va individuato nel fatto che esso (in quanto «*concezione realistica della storia*») «rappresenta l'opposizione a tutte le teologie e metafisiche nel campo della storia»<sup>4</sup>. L'idea che il compito essenziale del materialismo storico sia quello di rappresentare

---

<sup>2</sup> Marx definisce il capitalismo che precede la fase dell'affermarsi del capitalismo dominato dalle “società per azioni” come una società basata sulla «proprietà privata di singoli produttori (*Privateigentum vereinzelter Produzenten*)», distinguendolo, appunto, dalla fase successiva del capitalismo, nella quale il «capitale» non è più «proprietà dei produttori»; MARX E ENGELS 1955-1989 = *Werke*, Bd. 25, p. 453; cfr. MARX 1980 = IC, III, p. 519. Per una riflessione sul concetto di “società dei produttori” in rapporto ai temi della globalizzazione capitalistica contemporanea cfr. le celebri affermazioni di Bauman (v. ad es. BAUMAN 1998, pp. 79 sgg.; trad. it. pp. 90 sgg.).

<sup>3</sup> Sui motivi che devono spingerci a considerare il giovane Croce un “teorico marxista” sia consentito rinviare a TUOZZOLO 2008.

<sup>4</sup> *Sulla concezione*, p. 18; cfr. Mat900, p. 35 e MseEm, pp. 34 e 372 (a partire dalla prima edizione Laterza il termine «rappresenta» viene sostituito da «segna»; MseEm, p. 372).

«l'opposizione a tutte le teologie e metafisiche nel campo della storia» sposta l'attenzione dal tema del rapporto struttura-sovrastuttura a quello del rapporto fra materialismo storico, teologia e metafisica.

La scoperta essenziale del materialismo storico non è perciò la scoperta dell'importanza dell'economia, ma consiste nel rilevare la natura mondana del mondo storico-sociale: *chi fa la storia è l'uomo, non Dio*, né altre entità metafisiche extramondane. Concludendo la memoria del maggio 1896 (e richiamando evidentemente un brano di Engels da lui parzialmente citato poco prima<sup>5</sup>), Croce osserva che la storia è un qualcosa che «noi stessi facciamo»<sup>6</sup>. È da questo fatto che lo storico deve, in primo luogo, partire; ed è l'aver richiamato l'attenzione su di esso il merito principale del materialismo storico.

Secondo questa prospettiva il materialismo storico ha anche *altri meriti*, e fra questi vi è la scoperta dell'importanza dell'economia nel mondo storico-sociale, anzi della «genesì» di quest'ultimo «dal sottosuolo economico»<sup>7</sup>. Il materialismo storico, infatti, è costituito da un insieme di scoperte, di «vedute», di «*nuovi dati*» che possono arricchire la «coscienza dello storico»<sup>8</sup>. Croce enumera tali «vedute» capaci di realizzare un «progresso per la storiografia»<sup>9</sup>, ed osserva che

---

<sup>5</sup> Nel brano della lettera a W. Borgius del 25.1.1894 (pubblicata in “Der sozialistische Akademiker”, n. 20, 15 Oktober 1895) parzialmente citato da Croce (*Sulla concezione*, p. 13; cfr. Mat900, p. 27 e MseEm, p. 28 e 366), Engels scrive: «Es ist also nicht, wie man sich hier und da bequemerweise vorstellen will, eine automatische Wirkung der ökonomischen Lage, sondern die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu, auf Grundlage vorgefundener tatsächlicher Verhältnisse, unter denen die ökonomischen, sosehr sie auch von den übrigen politischen und ideologischen beeinflusst werden mögen, doch in letzter Instanz die entscheidenden sind und den durchgehenden, allein zum Verständnis führenden roten Faden bilden. b) Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber bis jetzt nicht mit Gesamtwillen nach einem Gesamtplan, selbst nicht in einer bestimmt abgegrenzten gegebenen Gesellschaft» (*Werke*, Bd. 39, p. 206; cfr. l'ed. it. in MARX E ENGELS 1949, pp. 88-9).

<sup>6</sup> *Sulla concezione*, p. 18; cfr. Mat900, p. 35 e MseEm, pp. 34 e 372.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 13; cfr. Mat900, p. 27 e MseEm, p. 28 e 366. V. oltre nota 10.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 10; cfr. Mat900, p. 22 e MseEm, p. 25 e 363.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

«sono vere e fecondissime scoperte, per intender la vita e la storia, l'affermazione della dipendenza di tutte le parti della vita tra di loro, e della genesi di esse dal sottosuolo economico, in modo che si può dire che di storie non ce n'è che una sola; il ritrovamento dell'indole reale dello stato considerato come istituto di difesa della classe dominante; la constatata dipendenza delle ideologie dagli interessi di classe; la coincidenza dei grandi periodi storici coi grandi periodi economici; e le tante altre osservazioni di cui è ricca la scuola del materialismo storico»<sup>10</sup>.

Dunque il sottolineare che l'essenza del materialismo storico è l'«opposizione a tutte le teologie e metafisiche nel campo della storia»<sup>11</sup> non significa negare importanza alle sue altre scoperte. Vi sono tante «vedute», «tante (...) osservazioni di cui è ricca la scuola del materialismo storico», di cui ogni vero storico, ogni storico realista, deve tener conto. Tali «osservazioni approssimative» costituiscono la «conoscenza di ciò che di solito accade», ovvero «l'esperienza della vita» che è alla base di ogni vera indagine storiografica<sup>12</sup>. Ogni storico deve saper tenere presente, ad esempio, che (I) la «genesì» delle «parti della vita» (e, dunque, dell'intero mondo sociale) è costituito dal «sottosuolo economico», (II) che lo «stato» «reale» è «istituto di difesa della classe dominante», (III) che le «ideologie» dipendono «dagli interessi di classe», e così via<sup>13</sup>.

Ma, in ogni caso, ciò che costituisce l'essenza del materialismo storico non sono, per il Croce del maggio 1896, queste «vedute», questi «canoni». Ciò su cui il Croce del maggio 1896 richiama l'attenzione non è solo l'importanza e la pluralità di tali «osservazioni approssimative» (che si pongono «accanto alle teorie»<sup>14</sup> e si concretizzano in «formole generali ma non assolute»<sup>15</sup>), ma è, soprattutto, il significato

---

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 13; cfr. Mat900, p. 27 e MseEm, p. 28 e 366.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 18; cfr. Mat900, p. 35 e MseEm, pp. 34 e 372.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 13; cfr. Mat900, p. 26, MseEm pp. 28 e 366.

<sup>13</sup> *Ibidem*; v. sopra nota 10.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 12-3; cfr. Mat900, p. 26, MseEm pp. 28 e 366.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 13; cfr. Mat900, p. 26, ove il termine «assolute» è sostituito dal termine «rigorose»; v. MseEm pp. 28 e 366.

*antimetafisico* del materialismo storico: il suo essere essenzialmente una «concezione realistica della storia»<sup>16</sup>.

In realtà, ben presto, Croce inizierà a mutare la sua lettura del materialismo storico: inizierà a mettere progressivamente da parte, da un lato, (I) la valorizzazione dell'importanza del significato antimetafisico del materialismo storico e, dall'altro, (II) l'idea che il materialismo storico si compone di una *pluralità* di «vedute», di «canoni», di «esperienze» che garantiscono il «progresso della storiografia»<sup>17</sup>. Tale mutamento si registra chiaramente già quando egli, a fine 1897 nel suo terzo saggio sul marxismo, scrive che il materialismo storico deve, a suo avviso, esser considerato «semplicemente un *canone* d'interpretazione storica», un canone che «consiglia di rivolgere l'attenzione al sostrato economico delle società»<sup>18</sup>. *Non vi è più traccia in questa nuova definizione del materialismo storico* (che Croce ribadirà più volte e a cui terrà sostanzialmente fede nella sua speculazione più matura) né della idea (a) d'identificare materialismo storico e «opposizione a tutte le teologie e metafisiche nel campo della storia»<sup>19</sup>, né della tesi (b) che individua in esso una molteplicità di diversi «canoni», di diverse «vedute». Ora esso è identificato con un *unico* «canone» che consiste nel prestare attenzione all'«economico». Non siamo più di fronte ad una pluralità di canoni scoperti a partire dal «canone essenziale» che dice: «la storia la facciano *noi stessi*». Ora il canone essenziale, anzi l'*unico canone* che viene indicato come caratteristico del materialismo storico è quello che invita a prestare attenzione all'«economico». Il materialismo storico è, dunque, notevolmente ridimensionato. Si inizia così ad aprire la strada, da un lato (I), proprio alla *rivalutazione della natura «economicistica» del marxismo* (natura economicistica radicalmente contestata nei primi due

---

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 18; cfr. Mat900, p. 35 e MseEm, pp. 34 e 372.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 10; cfr. Mat900, p. 22 e MseEm, p. 25 e 363.

<sup>18</sup> «Il materialismo storico», ribadisce Croce poche righe più avanti, «è un semplice *canone*, quantunque sia, in verità, un canone di *ricchissima suggestione*»: CROCE 1897a = *Per la interpretazione*, pp. 20-1; cfr. Mat900, p. 115-6, MseEm, pp. 88-9 e 419.

<sup>19</sup> *Sulla concezione*, p. 18; cfr. Mat900, p. 35 e MseEm, pp. 34 e 372.



saggi crociani sul marxismo<sup>20</sup>, ma, come noto, del tutto accolta dal Croce maturo come vera essenza di tale dottrina<sup>21</sup>), e, dall'altro (II), alla tesi più volte ribadita dal Croce del sistema: il materialismo storico ha valore filosofico soltanto in quanto tappa indispensabile in vista della scoperta dell'utile (dell'«economico») come «forma» dello Spirito.

Ma, tralasciando la questione riguardante l'evoluzione del pensiero crociano e le cause di essa, torniamo al tema del maggio 1896: la *vera essenza* del materialismo storico è la lotta alla teologia e alla metafisica in campo storico. È condivisibile tale tesi? È utile oggi conservare una tale concezione del materialismo storico? L'essenza della proposta di Croce risulta chiaramente dalla lettura della già citata parte conclusiva della memoria del maggio 1896. Dire che il materialismo storico è essenzialmente una «*concezione realistica della storia*»<sup>22</sup> significa affermare che la sua tesi fondamentale afferma che la storia è un qualcosa che «noi stessi facciamo»<sup>23</sup>.

Lo storico materialista è, in verità, per Croce uno storico realista che si oppone all'idea secondo cui il soggetto della storia è un soggetto metafisico o teologico. Il merito del materialismo storico consiste nel suo realismo, nel suo inserirsi nella battaglia che la concezione realistica combatte contro le concezioni teologico-metafisiche. Si tratta di una battaglia a cui il materialismo storico sembra poter fornire un contributo essenziale, portando alla sconfitta definitiva la storiografia

---

<sup>20</sup> La lettura antieconomicistica di Marx è l'anima non soltanto della memoria del maggio 1896 (1896) (*Sulla concezione*), ma anche del saggio contro Loria (cfr. CROCE 1897b).

<sup>21</sup> Nulla resta della distinzione fra materialismo storico e materialismo metafisico (su cui si basa la memoria del maggio 1896), ad esempio, quando Croce, nella *Storia d'Europa*, osserva che il «fine» di Marx «era comunistico e materialistico» (CROCE 1957, p. 152), rilevando l'«intrinseco carattere materialistico del comunismo, nel suo far Dio della carne o della materia», e concludendo che il «principio» di Marx «è la concezione dell'economia come fondamento e matrice di tutte le altre forme della vita, che sarebbero derivazioni o apparenze o fenomenologia di quella, unica realtà» (p. 38).

<sup>22</sup> *Sulla concezione*, p. 18; cfr. Mat900, p. 35 e MseEm, pp. 34 e 372.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 18; cfr. Mat900, p. 35 e MseEm, pp. 34 e 372 (a partire dalla prima edizione Laterza il termine «rappresenta» viene sostituito da «segna»; v. MseEm, p. 372).

teologico-metafisica. «Ormai», osserva Croce (grazie agli «aiuti» del materialismo storico e cioè all'affermarsi delle sue «vedute», dei suoi 'canoni') «la via è indicata, a cercar la soluzione dei maggiori problemi della storia»<sup>24</sup>.

“La via indicata” è quella che mette definitivamente da parte le analisi storiche che concepiscono il movimento storico come il risultato di forze extraumane come la «Provvidenza», «Dio», lo Spirito<sup>25</sup>. L'obiettivo a cui si oppone il materialismo storico inteso come realismo storico è rappresentato, in primo luogo, da «S. Agostino da una parte» e da «Hegel dall'altra», ovvero dall'«antica filosofia della storia»<sup>26</sup>. La valorizzazione del materialismo come concezione realistica della storia coincide, dunque, con la polemica contro la vecchia filosofia della storia e in difesa del nuovo «filosofare sulla storia» («del Simmel [...] e [...] dello stesso Labriola»)<sup>27</sup>. Tale valorizzazione intende, evidentemente, a mio avviso, *riprendere ed applicare coerentemente al materialismo storico* quanto affermato da Antonio Labriola nella sua *Prelezione* del febbraio 1887: «La *filosofia della storia*, non può né deve essere una storia universale narrata filosoficamente»<sup>28</sup>.

Rinunciare alla «storia universale narrata filosoficamente» significa, come ho sottolineato più volte negli ultimi anni, negare alla storiografia il carattere di scienza *propria*, di *teoria* che individua *leggi della storia*<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 14; cfr. Mat900, pp. 29-30 e MseEm, pp. 30 e 368.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 5; cfr. Mat900, pp. 13-14 e MseEm, pp. 18-9 e 357-8.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 5; cfr. Mat900, pp. 15 e MseEm, p. 20 e 358-9.

<sup>28</sup> LABRIOLA 1887 = *Prelezione*, p. 45. Labriola, invece, secondo Croce, non ha applicato coerentemente al materialismo storico tale idea: gli «aggettivi *ultimo e definitivo*» «gli sono sfuggiti dalla penna» (*Sulla concezione*, p. 18; cfr. Mat900, p. 35 e MseEm, pp. 34 e 372), quando ha, erroneamente scritto che il materialismo storico è «l'ultima e definitiva filosofia della storia», laddove «a chi legga il libro del Labriola» (il riferimento è a *Del Materialismo storico, Delucidazione preliminare*, che Croce “recensisce” scrivendo la memoria del maggio 1896) «un primo risultato deve apparire evidente (...): “Il cosiddetto materialismo storico *non è una filosofia della storia*”»; *Sulla concezione*, p. 4 e nota 2 di p. 4; cfr. Mat900, p. 12 e nota 2 di p. 12, MseEm, pp. 18 e 356-7.

<sup>29</sup> La distinzione fra scienze proprie e improprie, e, più in generale l'idea di «scienza», sottintesa nei primi scritti crociani sul marxismo (e, in particolare,

Ma tale rinuncia alla «antica filosofia della storia» ha contemporaneamente (ed è questo il punto su cui intendo richiamare l'attenzione in questa sede) il senso di una radicale contestazione di ogni concezione storica che concepisca la storia come alcunché che è mosso non da «noi stessi»<sup>30</sup>, ma da una *legge necessaria*: da un *soggetto* che si pone, teologicamente o metafisicamente, sopra agli uomini. L'errore superato dal materialismo storico inteso come concezione realistica della storia consiste nel concepire la storia come alcunché di mosso da una legge (e dunque da un soggetto “non mondano”), che fa di «noi stessi» non dei veri soggetti storici (delle vere individualità storiche), ma delle «individualità» che sono (per usare l'espressione di Labriola) «l'esemplificazione della legge»<sup>31</sup>.

Il punto è che, in fondo, l'errore della «antica filosofia della storia» è, dal punto di vista della «concezione realistica della storia», un errore basato sull'incapacità di concepire l'*individualità storica* nella sua

---

nella memoria del maggio del '96) è quella delineata nel saggio del 1895 *L'arte, la storia e la classificazione generale dello scibile* (in CROCE 1896a = ICdS, pp. 117-132, poi, con il titolo *Sulla classificazione dello scibile*, in CROCE 1951 = PS, pp. 60-67). La scienza “propria”, secondo il giovane Croce, cerca «categorie sempre più generali» svolgendo un lavoro che «non è punto (...) descrittivo, ma schiettamente scientifico» in quanto «oltrepassa il fatto concreto e individuale, assumendolo sotto concetti via via più generali» (*Noterelle polemiche* in ICdS, p. 86; cfr. PS, pp. 51-2). A suo avviso, invece, «le scienze storiche o di fatti» sono «scienze descrittive o scienze improprie»; *L'arte, la storia e la classificazione*, in ICdS, p. 129; cfr. PS, p. 65. Questa distinzione crociana fra scienze ‘proprie’ e ‘improprie’ è elaborata certamente sotto l'influsso di ciò che Labriola afferma nella citata *Prelezione* del 1887, nella quale, fra l'altro, si legge: «Si può [...] credere [...] che tutta la storia si risolva in teorie, su i fattori, le condizioni e le incidenze, in modo che la semplice esposizione finisca per poi sparire [...] ? No: perché [...] la configurazione storica rimane sempre un *unicum sui generis*, da non confondere con l'individualità che ci rappresenta nella storia naturale l'esemplificazione della legge e del genere»; *Prelezione*, p. 45.

<sup>30</sup> *Sulla concezione*, p. 18; cfr. Mat900, p. 35 e MseEm, pp. 34 e 372; v. sopra nota 6.

<sup>31</sup> *Prelezione*, p. 45. Cfr. sopra nota 29.

differenza rispetto all'individualità come si presenta nella natura, nella «storia naturale»<sup>32</sup>, ovvero rispetto all'individualità così come è indagata da quelle che nel 1895-1896 Croce definisce scienze “proprie”<sup>33</sup>.

Noi uomini non siamo enti riconducibili alla *Legge* che naturalisticamente ci governa, al *Dio* che ci muove, all'*Universale* metafisico. È questa la verità su cui si basa la concezione realistica della storia che si oppone «a tutte le teologie e metafisiche nel campo della storia»<sup>34</sup>. L'opposizione a *tutte* le teologie e metafisiche implica il concepire il materialismo storico non solo come concezione che supera l'«antica filosofia della storia», ma come concezione capace di rilevare e superare l'errore caratteristico dell'«antica filosofia della storia» *anche altrove*.

L'errore teologico-metafisico che fa della *Legge*, dell'*Universale*, il soggetto della storia, misconoscendo il significato delle individualità storiche, si può rilevare, infatti, anche nel positivismo. Anche il positivismo, come osserva coerentemente il giovane Croce, proclama una «filosofia della storia», «quella dell'evoluzione»: «il concetto della evoluzione, nelle mani dei positivisti, esce sovente dalla vacuità formale che è la sua verità, e si riempie di un contenuto, o meglio, della pretesa di un contenuto, assai simile ai contenuti teologici e metafisici»<sup>35</sup>.

Ma ciò che maggiormente interessa a colui che intende sottolineare la natura realistica del materialismo storico è rilevare la presenza dell'errore teologico-metafisico fra coloro che sostengono le ragioni del materialismo storico. Alcuni sostenitori del materialismo storico lo interpretano, infatti, in modo tale da trasformarlo in una concezione teologico-metafisica assai simile alla «antica filosofia della storia». È questo l'errore compiuto, ad esempio, secondo il giovane Croce, da Plechanov, e, più in generale, dai marxisti «monisti». Il materialismo storico in tali autori si trasforma in una erronea concezione che realizza proprio ciò che il vero materialismo storico nega: «la pretesa di stabilire

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 45. Cfr. sopra nota 29.

<sup>33</sup> Cfr. sopra nota 29.

<sup>34</sup> *Sulla concezione*, p. 18; cfr. Mat900, p. 35 e MseEm, pp. 34 e 372; cfr. sopra nota 4.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 5; cfr. Mat900, p. 14 e MseEm, pp. 34 e 372.

la legge della storia»<sup>36</sup>. E ciò è possibile in quanto i marxisti «monisti» trasformano il materialismo storico in materialismo *metafisico*. La «filosofia monistica» (che, secondo il Labriola della *Prelezione*, «culmina in Hegel», consiste nel «ridurre ad assoluta unità ogni materia conoscibile ed ogni metodo di conoscenze» ed è il fondamento della filosofia della storia e cioè di ogni «trattazione filosofica della storia universale»<sup>37</sup>) si insinua in tal modo nel materialismo storico e ne nega l'essenza.

Il materialismo storico diviene in questo caso qualcosa che è in contrasto con la sua natura antimetafisica: si trasforma in una metafisica della materia, in un monismo materialistico che pretende di sostituire al monismo dell'Idea il monismo della Materia. Ma la Materia assume in questa concezione la stessa posizione che assume, secondo il giovane Croce labrioliano, l'Idea nella filosofia di Hegel: diviene il Soggetto della storia, la *Legge* che domina (e riduce a semplice «esemplificazione della legge»<sup>38</sup>) ogni individualità.

Il modo corretto di concepire il materialismo storico si tiene, invece, lontano da ogni prospettiva monistica, ovvero da ogni metafisica: è l'«*Idea* dello Hegel», l'Idea concepita come entità metafisica extramondana, che, secondo il Croce del '96, Marx vuole negare. Il «capovolgimento della filosofia hegeliana della storia» che il materialismo storico realizza consiste nell'affermare che «la storia non è un processo dell'Idea, ossia di una realtà razionale, sibbene un sistema di forze»<sup>39</sup>. Questo è il vero «capovolgimento della filosofia hegeliana della storia» realizzato da Marx<sup>40</sup>, non quello affermato dai monisti, dai materialisti metafisici, che identificano il materialismo storico con il semplice economicismo che afferma che «le idee nascono come riflesso delle condizioni materiali»<sup>41</sup>.

---

<sup>36</sup> «Il materialismo storico», osserva Croce, «nella forma in cui lo presenta il Labriola, ha abbandonato di fatto ogni pretesa di stabilire la legge della storia»: *Ivi*, p. 6; cfr. Mat900, p. 15, MseEm, p. 20 e 359.

<sup>37</sup> *Prelezione*, pp. 31-2.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 45. Cfr. sopra nota 29.

<sup>39</sup> *Sulla concezione*, p. 6; cfr. Mat900, p. 16 e MseEm, pp. 21 e 359-60.

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

<sup>41</sup> *Ibidem*.

Il punto è che, secondo questa lettura del materialismo storico, l'obbiettivo polemico di Marx è la concezione teologico-metafisica della storia, anzitutto «l'*Idea* dello Hegel» intesa come entità che fa la storia<sup>42</sup>. Il materialismo storico non afferma che la storia la fanno le «condizioni materiali» e non le «*idee* degli uomini». Concependo la storia pluralisticamente come un «sistema di forze»<sup>43</sup> il vero materialismo storico, che pure individua, come già ricordato, «la genesi» «di tutte le parti della vita» «dal sottosuolo economico»<sup>44</sup>, sa riconoscere il ruolo delle diverse «forze» (dei differenti «fattori»), ed afferma che «la pretesa riduzione della storia al fattore economico è un'idea balzana»<sup>45</sup>.

Ma il punto su cui appare importante portare l'attenzione è il fatto che *tale idea balzana* è, secondo l'interpretazione che identifica materialismo storico e «concezione realistica della storia», *un'idea metafisico-teologica*. Tale interpretazione, dunque, legge la polemica di Marx contro Hegel, come “il modello della polemica contro *ogni* teologia e ogni metafisica della storia”; e, dunque, come una polemica capace di far emergere l'essenza del materialismo storico: l'«opposizione a tutte le teologie e metafisiche nel campo della storia»<sup>46</sup>.

Naturalmente il giovane Croce pensa tale opposizione a partire dalle proprie concezioni “neokantiane” dell'epoca, che si fondano, come ricordato, sulla distinzione del Labriola della *Prelezione* fra la storia e la «storia naturale»<sup>47</sup>. Egli pensa tale opposizione muovendo da un preciso concetto di individualità storica (basato sulla netta distinzione fra storia culturale e storia naturale), un concetto che implica che l'individuo sia pensato come (a) *parte* di un universale concepito come tutto, e non (b) sulla base di una “logica analitica” che lo riduce ad “esempio” di un universale concepito come genere<sup>48</sup>. D'altronde, sulla distinzione fra (b)

---

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 13; cfr. Mat900, p. 27 e MseEm, pp. 28 e 366, v. sopra nota 10.

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 11; cfr. Mat900, p. 25 e MseEm, p. 27 e 365.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 18; cfr. Mat900, p. 35 e MseEm, pp. 34 e 372.

<sup>47</sup> *Prelezione*, p. 45. Cfr. sopra nota 29.

<sup>48</sup> Il chiarimento teorico fondamentale riguardo al perché una “logica analitica” generalizzante di tipo kantiano (quale quella adottata dalle scienze naturali, che il giovane Croce chiama «scienze proprie») non può essere alla base del modo

«singolo come esemplare astratto» e (a) «singolo come individualità concreta»<sup>49</sup> (che si pone alla base del concetto di individualità storica sviluppato dalla riflessione sulla storia elaborata dalla filosofia “neokantiana” tedesca fra Ottocento e Novecento) Croce richiama esplicitamente l’attenzione già nella memoria sulla storia del 1893<sup>50</sup>.

Il punto è che l’individualità *storica* deve essere concepita come *soggetto attivo* della storia, come *parte* che, appunto, prende parte alla storia, partecipa al tutto, all’ Universale reale. L’individuo storico-reale non è una semplice «esemplificazione della legge»<sup>51</sup> (dell’universale astratto), un semplice «portatore di *generalità di valore* (*Träger von Wertallgemeinheiten*)»<sup>52</sup>. Ora è proprio questa idea di individualità storica che si pone alla base del materialismo storico concepito come «concezione realistica della storia». Per esso l’individuo non è una entità che, semplicemente, “porta” ed esemplifica l’universale astratto (“teologico-metafisico”), ma è la *parte* che *fa* (contribuisce a fare) quel tutto concreto che è la storia (l’universale reale, “non metafisico”).

Negli scritti dei fondatori del materialismo storico, d’altronde, vi sono molte ragioni per sostenere una lettura che va in questa direzione. Per dirla con le parole della già ricordata lettera di Engels del 25 gennaio 1894 (parzialmente citata da Croce), l’evoluzione storica non è «un effetto automatico della situazione economica»: «sono gli uomini che fanno essi stessi la loro storia», «in un ambiente dato però, che li condiziona, sulla base di rapporti reali, esistenti in precedenza, tra cui i rapporti economici, per quanto possano anche essi venire influenzati dai rimanenti rapporti politici e ideologici, sono però in ultima istanza i decisivi»<sup>53</sup>.

---

corretto di pensare l’«individualità storica» verrà data dalla riflessione sviluppata da Emil Lask (sulla scia soprattutto di H. Rickert) nel 1902 nella *Introduzione* a LASK 1923.

<sup>49</sup> LAZARUS 1872, pp. 21 sgg.

<sup>50</sup> Cfr. la menzionata citazione di Lazarus in CROCE 1993 = LS, p. 16; cfr. PS, p. 18.

<sup>51</sup> *Prelezione*, p. 45. Cfr. sopra nota 29.

<sup>52</sup> LASK 1923, p. 12.

<sup>53</sup> *Werke*, Bd. 39, p. 206; cfr. l’ed. it. in IID., 1949, pp. 88-9; v. sopra nota 5.

Chi vuole cogliere l'essenza del materialismo storico non deve, dunque, concentrare l'attenzione sul problema astratto concernente la relazione fra "fattori politici e ideologici" e "fattori economici". Il materialismo storico non è identificabile con l'*astratta* «teoria dei fattori»<sup>54</sup>: l'essenza del materialismo storico sta (secondo l'esplicita tesi formulata dal giovane Croce) nel suo procedere «oltre»<sup>55</sup>, un procedere «oltre» che consiste innanzitutto nell'affermare che «sono gli uomini che fanno essi stessi la loro storia»<sup>56</sup>. Lo studio dei "fattori" ha senso solo per mettere in evidenza i condizionamenti che l'ambiente (i «rapporti reali, esistenti in precedenza, tra cui i rapporti economici» ecc.) esercita sul fare degli uomini, che resta, comunque, l'unico vero *fattore*.

Il fatto che sia questo il vero *fattore* su cui il materialismo storico vuole portare l'attenzione trova conferma in Engels non solo nella citata lettera del 25 gennaio 1894, ma anche, *in parte*, ad esempio, nella lettura del materialismo storico sviluppata in *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (dunque in un testo engelsiano che il Croce del 1896 ha certamente ben presente<sup>57</sup>). Engels, infatti, in tale opera, prima identifica materialismo e naturalismo, poi, nel par. IV (fornendo una definizione *definitiva* del materialismo storico

---

<sup>54</sup> Muovendo evidentemente dall'idea di Labriola secondo cui la delineazione dei «fattori» sorge «per via della astrazione e della generalizzazione» (cfr. A. LABRIOLA, *Del materialismo storico*, in ID. 1938, p. 175), Croce afferma: «Il Labriola mostra come la storiografia fosse già pervenuta, nel suo svolgimento, alla teoria dei *fattori storici*: ossia alla concezione che il processo storico sia l'effetto di una serie di forze che si chiamano le condizioni fisiche, le formazioni sociali, le istituzioni politiche, le personalità individuali. Il materialismo storico procede oltre»; e poco più avanti conclude: «la *teoria dei fattori* [...] è, secondo me, l'ultima parola dell'analisi astratta»: *Sulla concezione*, pp. 10-11; cfr. Mat900, p. 23, MseEm, pp. 25-6 e 363-5.

<sup>55</sup> *Ibidem*; v. qui sopra nota 54.

<sup>56</sup> *Werke*, Bd. 39, p. 206; cfr. MARX E ENGELS 1949, pp. 88-9; v. sopra nota 5.

<sup>57</sup> Riguardo alla conoscenza e al possesso da parte di Croce, nel periodo '96-'97, del libro di Engels su Feuerbach cfr. l'*Appendice* alla memoria del maggio '96 (*Sulla concezione*, p. 20) e la corrispondenza Croce-Gentile (cfr. GENTILE 1974, pp. 196 sgg.).



delineato da Marx<sup>58</sup>), osserva che con esso «ci si decise a concepire il mondo reale, - natura e storia, - nel modo come esso si presenta a chiunque vi si accosti senza ubbie idealistiche preconconcette (*ohne vorgefaßte idealistische Schrullen*); ci si decise a sacrificare senza pietà ogni ubbia idealistica che non si potesse conciliare con i fatti concepiti nel loro proprio nesso e non in un nesso fantastico»<sup>59</sup>.

Qui Engels, insistendo sulla «rottura con la filosofia hegeliana», interpreta il materialismo marxiano essenzialmente come l'opposizione contro «ogni sghiribizzo idealistico (*jede idealistische Schrulle*)»<sup>60</sup>, consistente «nel sostituire al posto del nesso reale (*wirklich*), da dimostrarsi nei fatti, un nesso creato nella testa del filosofo»<sup>61</sup> (ovvero nel porre al posto «del nesso reale (*wirklich*)» una nuova «Provvidenza misteriosa (*mysteriöse Vorsehung*)»<sup>62</sup>). La tesi essenziale del materialismo storico su cui Engels richiama l'attenzione è, dunque, ancora una volta questa: la storia non è prodotta dalla «Provvidenza».

In verità, il materialismo come *realismo* (come attenzione al «reale», al «nesso reale (*wirklichen Zusammenhang*)»<sup>63</sup>, ai «nessi reali»<sup>64</sup>), delineato qui da Engels, sottolinea l'importanza di scoprire le «intime

---

<sup>58</sup> «Und weiter heißt Materialismus überhaupt nichts»: *Werke*, Bd. 21, p. 292; cfr. l'ed. it. in MARX E ENGELS 1945, p. 88.

<sup>59</sup> «Die Trennung von der Hegelschen Philosophie erfolgte auch hier durch die Rückkehr zum materialistischen Standpunkt. Das heißt, man entschloß sich, die wirkliche Welt - Natur und Geschichte - so aufzufassen, wie sie sich selbst einem jeden gibt, der ohne vorgefaßte idealistische Schrullen an sie herantritt; man entschloß sich, jede idealistische Schrulle unbarmherzig zum Opfer zu bringen, die sich mit den in ihrem eignen Zusammenhang, und in keinem phantastischen, aufgefassten Tatsachen nicht in Einklang bringen liess»: *Ibidem*.

<sup>60</sup> *Ibidem*; cfr. sopra nota 59.

<sup>61</sup> «Auch hier hat die Philosophie der Geschichte, des Rechts, der Religion usw. darin bestanden, daß an die Stelle des in den Ereignissen nachzuweisenden wirklichen Zusammenhangs ein im Kopf des Philosophen gemachter gesetzt wurde»: *Ivi*, p. 296; cfr. l'ed. it. in MARX E ENGELS 1945, p. 93.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> *Ibidem*; cfr. qui sopra note 61 e 62.

<sup>64</sup> «Hier galt es also (...) diese gemachten künstlichen Zusammenhänge zu beseitigen durch die Auffindung der wirklichen»: *Ibidem*.

leggi nascoste (*innre verborgne Gesetze*)»<sup>65</sup> (le «forze motrici (*treibenden Kräfte*)» che si celano «dietro (*hinter*)»<sup>66</sup>). Il problema (non scorto dal «vecchio materialismo», ed individuato solo dal materialismo storico<sup>67</sup>) di «indagare le potenze motrici» che stanno «dietro alle motivazioni degli uomini che agiscono storicamente»<sup>68</sup> viene giudicato essenziale; e, su questa base, Engels giudica *in modo parzialmente positivo persino la «filosofia della storia» di Hegel* (che, però, «non cerca queste potenze nella storia stessa; le importa invece dal di fuori, dall'ideologia filosofica»)<sup>69</sup>.

L'insistenza engelsiana sulle «intime leggi nascoste (*innre verborgne Gesetze*)»<sup>70</sup> della storia, sulle «potenze motrici» nascoste dietro gli «uomini», le quali «costituiscono le vere forze motrici ultime della storia (*die eigentlichen letzten Triebkräfte der Geschichte ausmachen*)»<sup>71</sup> e sono «le cause ultime degli avvenimenti storici (*die letzten Ursachen der geschichtlichen Ereignisse*)»<sup>72</sup>, delinea chiaramente una *significativa distanza* fra il materialismo storico *realistico* delineato da Engels e quello delineato dal giovane Croce.

---

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 297; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 94.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ivi*, pp. 297-8; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 94-5.

<sup>68</sup> «Wenn es also darauf ankommt, die treibenden Mächte zu erforschen, die (...) hinter den Beweggründen der geschichtlich handelnden Menschen stehn und die eigentlichen letzten Triebkräfte der Geschichte ausmachen, so kann es sich nicht so sehr um die Beweggründe bei einzelnen, wenn auch noch so hervorragenden Menschen handeln, als um diejenigen, welche große Massen, ganze Völker und in jedem Volk wieder ganze Volksklassen in Bewegung setzen»: *Werke*, Bd. 21, p. 298; cfr. l'ed. it. in MARX E ENGELS 1945, p. 95.

<sup>69</sup> «Die Geschichtsphilosophie dagegen, wie sie namentlich durch Hegel vertreten wird, erkennt an, daß die ostensiblen und auch die wirklich tätigen Beweggründe der geschichtlich handelnden Menschen keineswegs die letzten Ursachen der geschichtlichen Ereignisse sind, daß hinter diesen Beweggründen andre bewegende Mächte stehn, die es zu erforschen gilt; aber sie sucht diese Mächte nicht in der Geschichte selbst auf, sie importiert sie vielmehr von außen, aus der philosophischen Ideologie, in die Geschichte hinein»: *Ivi*, p. 298; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 95.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 297; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 94.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 298; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 95; v. sopra nota 68.

<sup>72</sup> *Ibidem*; v. sopra nota 69.

Nel primo, infatti, le «potenze motrici» individuate da Marx (le «lotte di classe» e «le condizioni di vita economica della società»<sup>73</sup>), i «fattori storici», assumono il ruolo di «vere forze motrici ultime» e perciò di unico vero *fattore* della storia, che pone gli avvenimenti storici, agendo attraverso gli uomini «di nascosto», *determinandoli*. Secondo Engels, dunque, tali «potenze motrici» agiscono nella storia così come, a suo avviso, agiscono, le *false* forze che Hegel «importa (...) nella storia dal di fuori»<sup>74</sup>.

Per Engels, in sostanza, le «forze motrici» individuate dal materialismo storico, pur essendo, a differenza di quelle indicate dalla hegeliana «filosofia della storia», «interne (*innre*)»<sup>75</sup>, agiscono come «forze motrici ultime» e, al pari delle forze individuate da Hegel, sono il vero *fattore* della storia. Questa prospettiva alimenta, perciò, una lettura monistica del materialismo. Per Engels le «forze motrici» che agiscono «di nascosto» sono forze che si impongono come «le cause ultime degli avvenimenti storici (*die letzten Ursachen der geschichtlichen Ereignisse*)»<sup>76</sup>, ciò, a suo avviso, è vero sia per Hegel che per Marx.

L'insistenza di Engels sul fatto che: «nella storia della società gli elementi attivi sono esclusivamente [...] gli uomini (*in der Geschichte der Gesellschaft sind die Handelnden lauter [...] Menschen*)»<sup>77</sup>, conduce così, nel *Feuerbach* engelsiano, all'idea di affermare che, comunque, tali «elementi attivi», «*die Handelnden*», siano, in realtà, mossi da forze nascoste che costituiscono il vero *fattore* della storia. Ma, in questo modo, il significato eversivo che il materialismo storico assume rispetto alla concezione metafisica che riduce la storia al moto della «Provvidenza», pare ridimensionato, anzi annullato. I «nessi reali»<sup>78</sup>, le reali «potenze motrici», finiscono solo per sostituirsi ai nessi fasulli, ma, assumono, rispetto agli uomini agenti, lo stesso ruolo che era assunto, secondo Engels, dalla «Provvidenza» hegeliana<sup>79</sup>.

---

<sup>73</sup> *Ivi*, pp. 300-1; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 97-8.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 298; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 95; v. sopra nota 69.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 297; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 94; v. sopra nota 65.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 298; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 95; v. sopra nota 69.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 296; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 93; cfr. oltre nota 87.

<sup>78</sup> *Ibidem*; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 93; cfr. Sopra nota 64.

<sup>79</sup> *Ibidem*; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 93; cfr. sopra nota 62.

Ora, la lettura del materialismo storico come realismo proposta dal giovane Croce punta, invece, ad evitare proprio questo pericolo. Croce propone, infatti, come già osservato, di attenersi rigorosamente alla tesi antimetafisica di Engels secondo cui nella storia sono attivi *esclusivamente gli uomini*. Per far ciò, però, si deve rinunciare del tutto a fare dei «nessi reali» scoperti da Marx «le cause ultime degli avvenimenti storici»<sup>80</sup>: se si afferma che la causa ultima della storia sono gli uomini (se si afferma che solo gli uomini sono «*die Handelnden*»<sup>81</sup>) non si può poi individuare nei “fattori storici” tale causa.

Si tratta in sostanza di usare la tesi engelsiana della citata lettera del 25 gennaio 1894 (che concepisce i «rapporti reali» soltanto come la «base», l'«ambiente», «che condiziona (*bedingend*)» gli uomini che fanno la storia)<sup>82</sup> per pensare in termini non *deterministici* i «rapporti reali», i fattori storici, e cioè per non trasformarli in “metafisiche” «cause ultime»<sup>83</sup>. Si tratta di non trasformare il materialismo storico in materialismo metafisico, in una nuova metafisica della storia che semplicemente sostituisce alla «Provvidenza» della vecchia filosofia della storia (all'«Idea di Hegel»<sup>84</sup>) una nuova *Provvidenza*: la materia, la natura. Ma per far ciò, per uscire da ogni forma di determinismo (e per liberare il materialismo da ogni naturalismo), in primo luogo, bisogna saper cogliere la differenza fra storia e “natura”.

I «nessi reali», i “fattori”, che caratterizzano il mondo storico, non possono essere pensati sul modello dei «nessi reali» che caratterizzano il mondo della ‘natura’. È su questo punto che il materialismo storico *realistico* delineato dal giovane Croce si differenzia in modo netto dal materialismo storico realistico delineato da Engels (dal quale, come detto, il giovane Croce labrioliano prende, per altro, le mosse).

In Engels l'idea che siano gli uomini a fare la storia non intacca la convinzione che i «nessi reali» scoperti dal materialismo storico siano le «intime leggi nascoste (*innre verborgne Gesetze*)»<sup>85</sup> della storia. La

---

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 298; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 95; v. sopra nota 69.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 296; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 93; cfr. oltre nota 87.

<sup>82</sup> *Werke*, Bd. 39, p. 206; cfr. MARX E ENGELS 1949, pp. 88-9; v. sopra nota 5.

<sup>83</sup> *Werke*, Bd. 21, p. 298; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 95; v. sopra nota 69.

<sup>84</sup> *Sulla concezione*, p. 6; cfr. Mat900, p. 16 e MseEm p. 21.

<sup>85</sup> *Werke*, Bd. 21, p. 297; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 94.

«differenza» fra mondo naturale e mondo storico (consistente nel fatto che quest'ultimo è il *prodotto esclusivo degli uomini*, e degli uomini coscienti<sup>86</sup>) viene definita esplicitamente da Engels come una «differenza» (che seppure importante) «non può cambiare nulla al fatto che il corso della storia è dominato da leggi generali interne»<sup>87</sup>. Il modello della scienza storica è, evidentemente, per Engels, la scienza naturale. A suo avviso i «nessi reali», i «fattori» (e in primo luogo il fattore economico), scoperti da Marx nel mondo storico sono «leggi generali» che «dominano» tale mondo così come i «nessi reali» scoperti dagli scienziati naturali dominano il mondo della natura. Ma ciò significa, evidentemente, che al *dominio* della *Legge*, al dominio dei «nessi reali», non sfuggono gli uomini nel loro «fare» la storia. Il loro «fare» diviene, così, di nuovo, un fare apparente, *un fare dominato da «forze» nascoste* che, come detto, svolgono lo stesso ruolo della sopra citata «Provvidenza misteriosa (*mysteriöse Vorsehung*)»<sup>88</sup>.

Superare tale ricaduta in una concezione teologico-metafisica della storia appare essenziale per evitare i molti errori compiuti dai marxisti fra Ottocento e Novecento nell'analizzare la reale forza del sistema capitalistico e nel delineare la rapida ed inesorabile crisi di tale sistema. Ora il modo per superare tale ricaduta in una concezione teologico-metafisica della storia non pare possa andare in una direzione diversa da quella suggerita dal giovane Croce nel 1896. Il punto essenziale consiste nel concepire *un materialismo storico realistico che non pensi il mondo storico sulla base del modello delle scienze naturali*. Il mondo storico è un mondo fatto dagli uomini, questa apparentemente banale verità impone di pensare il rapporto fra gli uomini e i «nessi reali» che essi istituiscono come un rapporto fra parti e tutto, non come un rapporto fra l'esemplare e la sua *legge*.

---

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 296; cfr. MARX E ENGELS 1945, p. 93; cfr. sopra nota 77.

<sup>87</sup> «Dagegen in der Geschichte der Gesellschaft sind die Handelnden lauter mit Bewußtsein begabte, mit Überlegung oder Leidenschaft handelnde, auf bestimmte Zwecke hinarbeitende Menschen; nichts geschieht ohne bewußte Absicht, ohne gewolltes Ziel. Aber dieser Unterschied, so wichtig er für die geschichtliche Untersuchung namentlich einzelner Epochen und Begebenheiten ist, kann nichts ändern an der Tatsache, daß der Lauf der Geschichte durch innere allgemeine Gesetze beherrscht wird»: *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

Nel mondo “naturale” fra individuo e universale si pone un rapporto che riconduce all’universale, inteso come *genere*, l’individuo; che non è altro che un *esempio* della *Legge*. Questo è il mondo naturale così come si presenta allo scienziato naturale. Non c’è certamente qui il tempo di considerare il fatto se questo modo di pensare la natura sia adeguato “alla cosa stessa” oppure sia frutto della “idealizzazione” moderna della natura descritta, ad esempio, dallo Husserl della *Crisi delle scienze europee*. Qui ciò che interessa rilevare è che il mondo “naturale” così come appare allo scienziato moderno è un mondo di «leggi» che sono «generalì (*allgemein*)» (per usare l’espressione di Engels<sup>89</sup>), e che tale mondo “naturale” non può essere assunto (come fa di fatto lo Engels del *Feuerbach*) come modello per concepire il mondo storico. Se il mondo storico è concepito come mondo di «leggi generali» non vi è spazio per pensarlo come frutto del fare degli uomini, degli individui storici.

Ma cosa sono allora i «nessi reali», le «forze reali», i “fattori” storici, individuati dal materialismo storico, che cosa sono le leggi delineate da Marx, ad esempio, nel *Capitale*? Certamente non «leggi generali» che, come quelle pensate dagli scienziati naturali, riconducono gli individui (gli esemplari) al genere (alla legge) e che, quindi, consentono, di prevedere gli eventi che “naturalmente” accadranno nel futuro. Tali «nessi reali» sono piuttosto “leggi” descrittive, che narrano del passato (e nulla dicono del futuro), perché descrivono appunto le *connessioni reali* (ad esempio determinati rapporti di produzione) che sono state istituite dagli uomini; e che, certamente, incidono (ed incideranno) sul loro fare, ma non lo determinano in modo «automatico»<sup>90</sup>.

Un materialismo storico concepito in questo modo come “concezione realistica della storia non subalterna al modello di scienza delineato dalle moderne scienze naturali” può, dunque, pensare ai «nessi reali» evidenziati da Marx (ad esempio alla legge del plusvalore) non come a «leggi generali», ma come a «vedute»; a «vedute» utili, da un lato (I), a descrivere in modo preciso singoli eventi del passato, dall’altro (II), a definire, in futuro, eventi storici che devono ancora realizzarsi.

---

<sup>89</sup> Cfr. sopra nota 87.

<sup>90</sup> Cfr. sopra nota 5.

In altri termini tali «nessi reali» *interni* alla storia possono essere individuati solo a posteriori, nella *storia che gli uomini hanno fatto*; e, solo in questo senso, sono leggi della storia. Della storia che gli uomini faranno “i nessi reali interni” non possono dirci molto, proprio perché, in quanto “interni” tali nessi possono essere colti dallo storico realista solo dopo che il fare degli uomini si è consumato. Prima che ciò accada lo storico (basandosi sull’osservazione di quanto accaduto precedentemente) potrà solo affermare che certamente i «nessi reali» che gli uomini hanno costituito in passato influenzeranno il loro fare futuro, ma fino a che punto ciò accadrà, quali «nessi reali» saranno maggiormente condizionanti e quali nuovi «nessi reali» verranno istituiti dal fare, cosciente e incosciente, degli uomini, tutto ciò potrà determinarlo a posteriori solo lo storico del futuro. Quanto, ad esempio, il «nesso reale» “modo di produzione capitalistico” (individuato da Marx nella società a lui contemporanea) condizionerà l’azione degli uomini che faranno la storia nella seconda metà del secolo XXI lo potranno definire solo gli storici del secolo successivo, che potranno anche valutare se, e fino a che punto, tale «nesso reale» sopravviverà, e se nuovi «nessi reali» verranno istituiti dal fare degli uomini nella seconda metà del secolo XXI.

In questa ottica, i “nessi reali” di cui parla Engels, i fattori storici delineati dal materialismo storico e le leggi individuate da Marx nel *Capitale* (e, più in generale dalla marxiana ‘critica dell’economia politica’), possono essere definiti come delle «vedute»; ovvero come delle “vedute del passato” (capaci di narrare il passato realmente accaduto) e come delle “vedute sul futuro” (capaci di aiutarci ad immaginare come potrebbe essere realmente il futuro storico, che potrà essere narrato però solo a posteriori). Il termine crociano «vedute»<sup>91</sup> può qui essere assunto, in quanto tali vedute sono dei «dati»<sup>92</sup>, nel senso che descrivono ‘i dati storici del passato’ (e potrebbero descrivere ‘i dati storici del futuro’). Il giovane Croce però considera tali «vedute» delle

---

<sup>91</sup> *Sulla concezione*, p. 10; cfr. Mat900, p. 22 e MseEm, p. 25 e 363; v. sopra nota 8.

<sup>92</sup> *Ibidem*; v. sopra nota 8.

“forme” (degli ‘universali’) che *appartengono alla soggettività* (alla «coscienza dello storico»<sup>93</sup>), non all’oggettività storica, alla storia stessa.

Le «vedute», per il Croce del 1896, non sono concetti concreti (concetti reali, “*concetti storici*”), semplicemente perché, in generale, per il giovane Croce (che neokantianamente separa nettamente realtà concreta e concetto), i concetti reali (gli universali concreti) non esistono<sup>94</sup>, sono delle assurdità<sup>95</sup>. Non potendo collocare tali “concetti” (tali concetti *impropri* o *empirici*) nella sfera dei concetti *puri astratti*, o *propri*, e dunque nella sfera delle astrazioni concettuali (delle forme astratte) che costituiscono le «scienze proprie», Croce ne fa, nel maggio del 1896, dei “concetti spuri”, (delle «osservazioni approssimative» che costituiscono la «conoscenza di ciò che di solito accade»<sup>96</sup>), e si avvia, come già in parte accennato, sulla strada che lo porta a considerarli, in fondo, soltanto come “canoni pratico-empirici” (prima elaborazione di ciò che più tardi chiamerà “pseudoconcetti”).

Il termine «osservazioni approssimative» qui usato da Croce per indicare le «vedute», i «*nuovi dati*»<sup>97</sup>, scoperti dal materialismo storico è il frutto della polemica crociana contro chi, come i monisti, ne fa delle leggi *proprie*; ma è un termine che fa pensare ad una debolezza conoscitiva di tali «vedute». Tuttavia dal punto di vista del “materialismo storico inteso come realismo storiografico” delineato da Croce tali «vedute» non sono affatto conoscitivamente deboli: sono “approssimative” solo nel senso che vanno verificate di volta in volta

---

<sup>93</sup> *Ibidem*; v. sopra nota 8.

<sup>94</sup> I concetti (le leggi) per il giovane Croce sono astrazioni (di tali astrazioni son fatte le “scienze proprie”, che sono appunto “scienze di leggi”); cfr. sopra nota 29.

<sup>95</sup> Nel saggio su Hegel del 1906 Croce non considera più l’«universale concreto» come un errore, o una contraddizione (l’universale concreto è la «gloria verace» di Hegel; egli ha «conferito al concetto logico un carattere di concretezza»): CROCE 1948, pp. 19-20. Ma ancora nell’*Estetica* «il concetto dell’individuale» è considerato un «sofisma» (CROCE 1928, p. 32) e il «*concetto storico*» una contraddizione «in termini» in cui «l’aggettivo ripugna al sostantivo» (p. 45).

<sup>96</sup> *Sulla concezione*, p. 13; cfr. Mat900, p. 26, MseEm pp. 28 e 366.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 10; cfr. Mat900, p. 22 e MseEm, p. 25 e 363; v. sopra nota 8.



dallo storico<sup>98</sup>. Tutti gli strumenti concettuali sono del resto, dal punto di vista “neokantiano” del giovane Croce “astrazioni”, semplificazioni, lontane dall’individualità storica.

Ora (come ho già rilevato), credo che assumendo una prospettiva concettuale diversa, ovvero *anche mettendo da parte tale ottica “neokantiana”*, è possibile pensare ai «nessi reali» evidenziati da Marx (ad esempio alla legge del plusvalore) non come a «leggi generali», ma come a «vedute» utili, da un lato (I), a descrivere in modo preciso singoli eventi del passato, dall’altro (II), a definire in futuro eventi storici che devono ancora realizzarsi. Assumere i «nessi reali» scoperti da Marx non come «leggi generali», ma come vedute *descrittive*, è possibile infatti *anche assumendo una teoria del concetto che, diversamente da quella “neokantiana”, non separa in modo assoluto concetto e realtà*.

In altri termini, se i concetti sono pensati come li pensa il Marx maturo nella *Einleitung* del 1857, se i concetti sono pensati come capaci di «riprodurre (*reproduzieren*)» spiritualmente il concreto<sup>99</sup> (inteso come «sintesi di molte determinazioni (*Zusammenfassung vieler Bestimmungen*)»)<sup>100</sup>, *essi non devono affatto necessariamente essere pensati come «leggi generali» concepite engelsianamente sul modello delle scienze della natura*. Il fatto che il giovane Croce muova da una prospettiva neokantiana, che non contempla (ed, anzi, è in contrasto con) l’idea (chiaramente rivendicata dal Marx maturo) di un *concetto concreto* (di un «*concetto storico*»<sup>101</sup>) capace di «riprodurre (*reproduzieren*)» il reale, *nulla toglie alla importanza delle sue tesi contro la riduzione dei «nessi» scoperti da Marx a «leggi generali»*.

---

<sup>98</sup> «Quella coordinazione e subordinazione dei fattori, che il materialismo storico indica nella loro generalità, per la più parte dei casi, e in maniera approssimativa, devono essere dallo storico rese precise e definitive per ogni singolo caso; e qui è il suo compito, qui le difficoltà, che possono essere talora insormontabili»: *Ivi*, p. 14; cfr. Mat900, pp. 29-30, MseEm, pp. 30 e 368.

<sup>99</sup> «Die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren»: *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. MARX 1978, p. 27.

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> Cfr. sopra nota 95.

Proprio una concettualizzazione che si autoconcepisce come “riproduzione del passato che può essere fatta solo *posteriori*” (un’ottica per la quale «le categorie» hanno «piena validità (*Vollgültigkeit*)» soltanto quando si sono dispiegati pienamente i *rapporti storici concreti*)<sup>102</sup> vieta di pensare che tale riproduzione possa consistere nella individuazione di una legge storica che possa dirci alcunché sul futuro: del futuro, la marxiana «riproduzione del concreto nel cammino del pensiero (*Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens*)»<sup>103</sup> non può dirci nulla. O meglio, non può dirci nulla a meno che il concreto riprodotto non sia concepito naturalisticamente, come alcunché che, come la natura concepita dalla scienza moderna, si ripete secondo leggi, che riducono gli individui, di cui il concreto è composto, ad «esemplificazione della legge e del genere»<sup>104</sup>.

Dunque, anche assumendo una teoria del concetto opposta alla teoria del concetto neokantiana da cui muove il Croce del 1896, l’idea di concepire il materialismo storico come “concezione realistica della storia non subalterna al modello di scienza delineato dalle moderne scienze naturali” conserva la propria validità. Se la storia viene pensata come il “fare degli uomini”, il materialismo storico non pare possa essere inteso come “scienza naturalistica” capace di darci certezze sul nostro futuro; deve essere pensato come l’«opposizione a tutte le teologie e metafisiche nel campo della storia»<sup>105</sup>. E di un materialismo storico così inteso l’uomo di oggi pare ancora aver assoluto bisogno.

Si tratta, dunque, di sottolineare, ancora una volta, l’importanza del divorzio (rilevato dal Croce del ’96 che muove certamente dalla

---

<sup>102</sup> Il Marx della *Einleitung* fa esplicitamente questa affermazione riferendosi all’«esempio del lavoro» e alle «categorie più astratte» (*Werke*, Bd. 42, p. 39; cfr. MARX 1978, p. 32), tuttavia dal contesto appare evidente che anche le categorie che Marx definisce «concrete» (le quali riproducono relazioni storiche più complesse ed evolute; *Ivi*, pp. 36-7; cfr. MARX 1978, p. 29) sono, a suo avviso, “a posteriori” e cioè hanno «piena validità (*Vollgültigkeit*)» soltanto quando il corso storico è pienamente compiuto.

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 35; cfr. MARX 1978, p. 27.

<sup>104</sup> *Prelezione*, p. 45. Cfr. sopra nota 29.

<sup>105</sup> *Sulla concezione*, p. 18; cfr. Mat900, p. 35 e MseEm, pp. 34 e 372.

riflessione di Lange sul materialismo come «massima»<sup>106</sup>) fra materialismo storico e materialismo metafisico. Si tratta poi di rilevare l'importanza di quella che (anche da un lettore fortemente critico nei confronti del giovane Croce studioso di Marx) è stata definita come una «tesi validissima»: «la negazione del carattere di materialismo metafisico alla concezione materialistica della storia»<sup>107</sup>. Ovvero si tratta di ribadire che il risultato del «rapporto critico Marx-Hegel» non è un «abbinamento di materialismo e dialettica», ossia il «“rovesciamento” del movimento dialettico dell'Idea trasferito alla materia» (che conduce al «“materialismo dialettico” inteso semplicisticamente come sintesi di “materialismo” adialettico e di “dialettica” idealistica»)<sup>108</sup>.

Ma ciò che qui si intende sottolineare è che il materialismo storico inteso in senso antimetafisico come «concezione realistica della storia» *consiste soprattutto nella critica nei confronti di ogni concezione storica che trasforma le individualità storiche, gli uomini che fanno la storia, in “esemplificazioni” della Legge, della Provvidenza. Ora, di un materialismo storico concepito in questi termini, e non come economicismo metafisico-materialistico, la teoria critica della società contemporanea ha particolarmente bisogno.*

Infatti, l'economicismo metafisico-materialistico ha avuto, evidentemente, un elevato potenziale di critica sociale fra il Settecento e l'Ottocento. Il suo richiamare l'attenzione sull'importanza della produzione materiale-economica, e sul carattere secondario della produzione ideologico-culturale, lo poneva chiaramente in contrasto con l'ideologia della società feudale (basata sul “non lavoro” delle classi superiori e sulla valorizzazione di tutto ciò che è ideale, spirituale, morale), ovvero con una ideologia ancora largamente presente nell'era dell'affermazione della società industriale. Però con l'affermazione definitiva, nel corso del Novecento, della società industriale la produzione materiale-economica di beni è divenuta assolutamente centrale e *ogni superiorità dell'ambito ideale-spirituale-morale è stata progressivamente cancellata.* Tutto ciò che è ideale, morale e culturale si

---

<sup>106</sup> LANGE 1877. Sul rapporto Croce Lange sia consentito rinviare, oltre che al citato TUOZZOLO 2008, a ID. 2012, pp. 613-27.

<sup>107</sup> AGAZZI 1962, p. 209.

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 619.

è sempre più trasformato in merce, in oggetto economico materiale sottoposto alle regole del mercato. La mercificazione degli oggetti ideali, dei beni morali, della cultura, e la mercificazione di ogni attività umana (non più della sola attività lavorativa materiale-operaia, ma anche delle attività professionali, delle attività scientifiche e professionali, un tempo sottratte all'ottica del puro guadagno economico) hanno, pian piano, fatto perdere autonomia all'ambito ideale-morale-culturale rispetto all'ambito economico-materiale.

L'economicismo metafisico-materialistico ha così progressivamente perduto ogni rilevanza critico-sociale, cessando di essere elemento critico rispetto all'ideologia dominante, e divenendo di fatto funzionale alla mercificazione di tutte le sfere della vita, che si va realizzando sempre più in un mondo in cui, effettivamente, la ricchezza, per usare le parole di Marx, «si presenta come un “immane raccolta di merci”»<sup>109</sup>. Se si identifica il materialismo storico con *l'economicismo metafisico-materialistico*, che afferma che l'economia è la sostanza della storia, e che ogni dimensione extraeconomica (estranea alla produzione di merci) ha solo una apparente autonomia rispetto alla sfera economica, allora si deve concludere che la verità proclamata dal materialismo storico *si sta perfettamente realizzando nell'era della globalizzazione capitalistica*. E si sta realizzando certamente non grazie all'influsso culturale esercitato oggi dai promotori del materialismo storico, ma semplicemente in virtù dell'affermarsi a livello globale di quel «modo di produzione» che, come si è detto, trasforma la ricchezza in una «“immane raccolta di merci”».

L'economicismo metafisico-materialistico è l'ideologia del modo di produzione capitalistico, è l'ideologia della mercificazione globale (proclamata dal neoliberismo contemporaneo). Nel mondo in cui tutto è merce, tutto si vede (e tutto è possibile comprare), la sfera ideale-morale-culturale-spirituale, ciò che pretende di essere altro rispetto alla materialità della merce, è solo un ostacolo che si oppone al “sistema”: l'ideale, la morale, la scienza e la cultura non possono avere dignità autonoma. Possono sopravvivere solo se cessano di essere ciò che sono

---

<sup>109</sup> «Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine „ungeheure Warensammlung“»: *Werke*, Bd. 23, p. 49; cfr. MARX 1980, I, p. 67.

stati in passato e diventano oggetti materiali in vendita, merci che, scambiate sui mercati, producono l'aumento del PIL.

Rispetto a tale mondo il materialismo storico inteso come “concezione realistica della storia non subalterna al modello di scienza delineato dalle moderne scienze naturali” assume, invece, una posizione critica. Infatti, leggendo la critica di Marx a Hegel non come critica materialistica alle «*idee*»<sup>110</sup>, ma come «opposizione a tutte le teologie e metafisiche nel campo della storia»<sup>111</sup>, tale concezione non appoggia in alcun modo la lotta contro quella sfera ideale-morale-culturale-spirituale la cui dissoluzione è richiesta dalla mercificazione capitalistica globale. Piuttosto tale concezione valorizza questa sfera come strumento per realizzare l'indispensabile conoscenza del mondo storico concepita come la «riproduzione del concreto nel cammino del pensiero (*Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens*)»<sup>112</sup>, appunto mediante strumenti *ideali*, quali le «categorie semplici»<sup>113</sup> («astrazioni sempre più sottili (*immer dünnere Abstrakta*)»<sup>114</sup>) e le «categorie concrete»<sup>115</sup>.

Dunque la “concezione realistica della storia non subalterna al modello di scienza delineato dalle moderne scienze naturali” è interessata a valorizzare e riprendere proprio quella “sfera ideale e concettuale” che anche la tradizione filosofica metafisico-idealistica borghese ha elaborato; e che l'economicismo metafisico-materialistico, promosso dal processo di mercificazione globale oggi in atto, punta sistematicamente a dissolvere. Essa, in realtà, non è, perciò, in *opposizione alla tradizione metafisico-idealistica in quanto tale* (della cui teoria delle «categorie concrete» non può non dichiararsi erede); è, piuttosto, soltanto in «opposizione a tutte le teologie e metafisiche nel campo della storia»<sup>116</sup>, ed, in primo luogo, come già ricordato, in opposizione alle concezioni teologico-materialistiche della storia.

---

<sup>110</sup> *Sulla concezione*, p. 6; cfr. Mat900, p. 16 e MseEm, p. 21.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 18; cfr. Mat900, p. 35 e MseEm, pp. 34 e 372.

<sup>112</sup> *Werke*, Bd. 42, p. 35; cfr. MARX 1978, p. 27.

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 36-7; cfr. MARX 1978, p. 29.

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 35; cfr. MARX 1978, pp. 26-27.

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 36-7; cfr. MARX 1978, p. 29.

<sup>116</sup> *Sulla concezione*, p. 18; cfr. Mat900, p. 35 e MseEm, pp. 34 e 372.

Come già più volte sottolineato la “concezione realistica della storia non subalterna al modello di scienza delineato dalle moderne scienze naturali” concepisce tale opposizione come lotta alla concezione della storia che individua il soggetto della storia in una qualche Legge e cioè in una qualche Provvidenza, e *non negli uomini* intesi come individui storico-attivi. Ora ciò su cui vale la pena soffermare l’attenzione è il valore critico assunto da quella concezione che nega che la storia sia mossa da una *Legge metafisico-naturale*, in particolare nel mondo contemporaneo.

Il capitalismo contemporaneo, infatti, molto più del capitalismo industriale ottocentesco impone agli uomini di autoconsiderarsi come oggetti passivi di un meccanismo economico regolato dall’esterno da una forza, i cosiddetti *mercati*, del tutto sottratta al controllo politico degli uomini. Mentre il capitalismo industriale, come “società di produttori”<sup>117</sup>, non poteva non contemplare l’“uomo che fa”, l’uomo che si industria, l’uomo industriale, l’imprenditore, *il capitalismo finanziario globale post-industriale tende a fare progressivamente del tutto a meno della figura dell’imprenditore*, inteso come persona proprietaria che realizza se stesso attraverso il suo fare lavorativo e le sue ricchezze. Come già Marx aveva, a suo tempo, sottolineato, nella sua fase più avanzata, il capitalismo dissolve «la proprietà privata» e la figura del «capitalista realmente operante (*wirklich fungierend*)»<sup>118</sup>.

Tale dissoluzione ha come effetto il fatto che la figura sociale dominante, come possiamo oggi costatare, non è più l’imprenditore industriale, ma il manager (il «dirigente, amministratore (*Verwalter*) del capitale altrui»)<sup>119</sup>. Il fatto che la figura sociale apicale nel mondo capitalistico globalizzato coincida con un «amministratore (*Verwalter*)»<sup>120</sup> mette in evidenza quanto tale mondo implichi il venir meno sulla scena della storia di *uomini realmente operanti*, che perseguono fini personali; e cioè mette in evidenza l’emergere di un

---

<sup>117</sup> Cfr. sopra nota 2.

<sup>118</sup> *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. MARX 1980, III, p. 518.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> *Ibidem*.

sistema economico-sociale nel quale *tutti* (anche le figure sociali apicali) sono ridotti a semplici “maschere” (nel senso indicato da Marx<sup>121</sup>).

Queste “maschere” non sono i *produttori*, i “fattori”, della storia: sono evidentemente «portatori (*Träger*)»<sup>122</sup> di altro, non sono parte di quel tutto che è la storia che essi stessi fanno, non sono individualità storico-concrete, ma «portatori» della *Legge* di cui sono l’«esemplificazione»<sup>123</sup>, in quanto «*Träger von Wertallgemeinheiten*»<sup>124</sup>. Come già osservato, *di enti che non sono parti attive nel processo storico*, che non sono persone proprietarie del capitale, ma solo *amministratori*, funzionari, «del capitale altrui-straniero»<sup>125</sup> (ovvero *solo di “maschere”*, che non portano mai in campo i propri interessi e i propri fini) *ha bisogno il sistema capitalistico contemporaneo*, che non a caso pone al vertice della società non più gli imprenditori, ma “uomini” che sono puri e semplici amministratori dell’autoaccrescimento del capitale<sup>126</sup>.

---

<sup>121</sup> «Die Personen existieren hier nur füreinander als Repräsentanten von Ware und daher als Warenbesitzer. Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenübertreten»: *Werke*, Bd. 23, p. 99-100; cfr. MARX 1980, I, pp. 117-118.

<sup>122</sup> *Ibidem*; v. qui sopra nota 121.

<sup>123</sup> *Prelezione*, p. 45. Cfr. sopra nota 29.

<sup>124</sup> LASK 1923, p. 12; cfr. sopra nota 52.

<sup>125</sup> *Werke*, Bd. 25, p. 452; cfr. MARX 1980, III, p. 518; cfr. sopra nota 119.

<sup>126</sup> Muta, in questo contesto, come possiamo costatare ogni giorno di più, la figura del “dirigente”. Oggi i dirigenti, i manager, che dirigono grandi società, anche se queste società hanno ancora rilevanti produzioni industriali manifatturiere (come nel caso delle grandi case automobilistiche), non sono più chiamati alla dirigenza (come accadeva ancora pochi decenni fa) in virtù delle loro conoscenze riguardo alla specificità del prodotto (ad esempio l’automobile). I grandi manager hanno oggi una preparazione finanziaria, e sono chiamati prioritariamente non a migliorare il prodotto manifatturiero (ad es. l’automobile, il telefono cellulare ecc.), ma a far crescere (con ristrutturazioni, licenziamenti, acquisizioni di società concorrenti, ed ogni altra operazione) il valore dei titoli azionari. Appare, dunque, evidente che l’unico obiettivo della azione dei manager è, oggi, direttamente la produzione di ricchezza finanziaria, non più, come accadeva nel capitalismo industriale ai

La *persona*, che la moderna ideologia borghese ha difeso e promosso, entra in crisi nella “nostra società capitalistica antiborghese”. Tale società marginalizza l'imprenditore e cancella progressivamente la piccola e media industria. Le redini dell'economia (e della politica) vengono ora poste nelle mani delle grandi *stateless corporations* finanziarie (dei “troppo grandi *senza patria*”) e dunque di quelle “maschere” (= i grandi manager) che le *amministrano*, e che, spietatamente, speculando con metodi usurai su lavoratori, risparmiatori, stati e nazioni (il caso greco è, forse, il caso più evidente dei frutti di tale speculazione), impongono universalmente la *Legge* dei mercati. Questa *Legge* diviene, ogni giorno di più, per le coscienze pubbliche (le “opinioni pubbliche”) e private, la legge naturale, a cui ognuno è chiamato a sussumersi come l'*esemplare* naturalisticamente inteso fa con il genere.

Naturalmente tale ‘*Legge dei mercati*’ è nient'altro che un «nesso reale»; non è che un nuovo “fattore storico” *istituito dal fare degli uomini*, un “fattore” che una volta istituito condiziona il fare degli uomini che lo hanno costituito. Come può insegnarci il “materialismo storico inteso come concezione realistica della storia non subalterna al modello di scienza delineato dalle moderne scienze naturali”, però, *anche questo “fattore”*, come tutti i «nessi reali» (ad esempio i modi di produzione) istituiti dagli uomini nel corso della storia, *non fa la storia al posto nostro* (divenendo una *nuova Provvidenza*): il dominio che (una volta istituito come «nesso reale») esercita sugli uomini è, come ogni dominio, basato sul riconoscimento<sup>127</sup>.

---

tempi del fordismo, la produzione di merci che sono, anche, beni da immettere sul mercato reale (ad es. automobili). La crisi delle produzioni industriali di beni (che si sviluppa insieme all'enorme crescita dei mercati finanziari) è, evidentemente, uno degli effetti di tale trasformazione della figura del manager aziendale, divenuto un perfetto “amministratore” dell'autoaccrescersi della ricchezza nella sua forma *pura* di “ricchezza monetaria”.

<sup>127</sup> Cfr. il celebre paragrafo del quarto capitolo della *Fenomenologia* dedicato al tema del riconoscimento («*Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft*»): HEGEL 1980, pp. 113-20 (trad. it. pp. 153-64).



Fin quando gli uomini riconosceranno la “*Legge dei mercati*” (e si sottoporranno ad essa) ne faranno anche l’unico vero *fattore* della storia, il vero *Dio*. Affinché le cose cambino, affinché inizi a delinearsi il percorso capace di invertire il processo che sta portando alla fine della ricchezza personale-umana e al dominio della “ricchezza impersonale” sugli uomini<sup>128</sup>, è necessario, in primo luogo, che gli uomini che fanno la storia (e danno vita con il loro fare o non fare al sistema economico-sociale) acquistino coscienza del fatto che è, in ultima istanza, il loro “fare o non fare” (sono ad esempio le loro scelte come lavoratori, elettori, consumatori, risparmiatori ecc.) a istituire il dominio della “*Legge dei mercati*”. Tale *Legge* non si autoistituisce, come è capace di fare solo il vero Dio; e non potrà essere abrogata grazie alla forza delle *leggi naturali del processo storico* che l’economicismo metafisico-materialistico crede di poter scoprire.

“Nessun dio verrà a salvarci”; è questo, forse, l’insegnamento principale che l’uomo che vive nel mondo capitalistico globalizzato può trarre dal materialismo storico. L’attenzione che tale dottrina ha giustamente posto allo studio dei fenomeni economici come base dei processi sociali se sfocia nell’economicismo metafisico-materialistico entra però in contraddizione con l’essenza emancipatrice di tale dottrina che *richiede di concepire gli uomini come individualità storiche*, non come “maschere”. La questione di cui prendere oggi urgentemente coscienza è allora ancora quella delineata dallo Engels a cui, nel 1896, il giovane Croce, nel delineare “il materialismo storico come concezione realistica della storia”, si ispirava: «Gli uomini stessi fanno la loro storia, ma sinora non con volontà comune secondo un

---

<sup>128</sup> Nell’era del capitalismo finanziario globale il dominio della ricchezza impersonale è quasi assoluto. In proposito è particolarmente significativo il fatto che oggi i “grandi proprietari” (i «proprietari universali») non siano delle persone, ma enti impersonali gestiti da “maschere”. Nella letteratura economica contemporanea vengono definiti «proprietari universali» i fondi pensione e i fondi d’investimento, ciò in quanto, ad esempio, come evidenziato da Gallino già nel 2011, «nei paesi in cui i fondi pensione hanno conosciuto il massimo sviluppo» essi, negli ultimi anni, sono «diventati proprietari di oltre un terzo di tutte le società quotate» ed, in particolare, «posseggono il 45 per cento» delle «corporation americane»; cfr. GALLINO 2011, pp. 231-3.

piano comune (*aber bis jetzt nicht mit Gesamtwillen nach einem Gesamtplan*)»<sup>129</sup>.

### Riferimenti bibliografici

AGAZZI, EMILIO, Torino 1962  
*Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi.

BAUMAN, ZYGMUNT, 1988  
*Globalization. The Human Consequences*, Polity Press, Cambridge-Oxford; trad. it. *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari 2007.

CROCE, BENEDETTO, 1896a = ICdS  
*Il concetto della storia nelle sue relazioni col concetto dell'arte. Ricerche e discussioni*, 2. Edizione con molte aggiunte, Loescher, Roma.

ID., 1896b = *Sulla concezione*

*Sulla concezione materialistica della storia*, Tipografia della Regia Università, Napoli (estratto dal vol. XXVI degli *Atti dell'Accademia Pontaniana*).

ID., 1897a = *Per la interpretazione*

*Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo. Memoria letta all'Accademia Pontaniana nella tornata del 21 novembre 1897 dal socio residente Benedetto Croce*, Stab. Tipografico della R. Università, Napoli (estratto dal volume XXVII degli *Atti dell'Accademia Pontaniana*); ed. francese: *Essai d'interprétation et de critique de quelques concepts du marxisme*, "Le Devenir Social", 1898, pp. 97-126 e 233-50.

ID., 1897b

*Le teorie storiche del prof. Loria*, R. Tipografia Francesco Giannini & Figli, Napoli; già in traduzione francese in "Le Devenir Social", II, 1897, pp. 881-905, con il titolo: *Les théories historiques de M. Loria*.

ID., 1900 = Mat900

*Materialismo storico ed economia marxistica. Saggi critici*, Remo Sandron, Milano-Palermo.

ID., 1928

*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari.

ID., 1948

*Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari.

ID., 1951 = PS

*Primi saggi*, Laterza, Bari.

ID., 1957

*Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari.

---

<sup>129</sup> *Werke*, Bd. 39, p. 206; cfr. MARX E ENGELS 1949, pp. 88-9; v. sopra nota 5.

ID., 1993 = LS

*La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte. Memoria letta nella tornata del 5 marzo 1893 dal socio Benedetto Croce*, a cura di G. Gembillo, Perna, Messina.

ID., 2001 = MseEm

*Materialismo storico ed economia marxistica*, a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi, nota al testo di P. Craveri, 2 vol., Bibliopolis, Napoli.

GALLINO, LUCIANO, 2011

*Finanzcapitalismo*, Einaudi, Torino.

GENTILE, GIOVANNI, 1974

*La filosofia di Marx* (1899) a cura di V. A. Bellezza, Sansoni, Firenze.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 1980

*Phänomenologie des Geistes* (1807) Ullstein, Frankfurt a. M., pp. 113-20; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

LABRIOLA, ANTONIO, 1887 = *Prelezione*

*I problemi della filosofia della storia. Prelezione letta nella Università di Roma il 28 febbraio 1887*, Loescher, Roma.

ID., 1938

*La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari.

LANGE, FRIEDRICH ALBERT, 1877

*Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Zweites Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*, J. Baedeker, Iserlohn; ed. it. *Storia del materialismo*, vol. II, Monanni, Milano 1932.

LASK, EMIL, 1923

*Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Imberg & Lefson, Berlin 1902; poi in ID., *Gesammelte Schriften. I. Band*, hrsg. von Eugen Herrigel, Mohr, Tübingen, (ora in ID., *Sämtliche Werke*, Bd. I: *Fichtes Idealismus und die Geschichte. Kleine Schriften*, Scheglmann, Jena 2002, pp. 1-228).

LAZARUS, MORITZ, 1872

*Über die Ideen in der Geschichte*, Dümmler, Berlin.

MARX, KARL, 1978 = *Lineamenti*

*Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

ID., 1980 = IC

*Il Capitale*, Editori Riuniti, Roma.

MARX, KARL E ENGELS, FRIEDRICH, 1955-89 = *Werke*

*Werke*, Dietz, Berlin.

IID., 1945

*Scritti filosofici*, Società Editrice l'Unità, Roma.

IID., 1949

*Sul materialismo storico*, Edizioni Rinascita, Roma.

TUOZZOLO, CLAUDIO, 2008

*"Marx possibile". Benedetto Croce teorico marxista 1896-1897*, Franco Angeli, Milano

ID., 2012

"Il materialismo come 'massima' e come 'canone': F.A. Lange e B. Croce", in *Testis fidelis. Studi di filosofia e scienze umane in onore di Umberto Galeazzi*, a cura di D. Bosco, F. P. Ciglia, L. Gentile, L. Risio, Orthotes, Napoli.

## Nella fossa dei leoni. Si può leggere *Il capitale* di Marx a partire dalle *Tesi su Feuerbach*?<sup>\*1</sup>

Wolfgang Fritz Haug (Institut für kritische Theorie)

*In the era of "high tech capitalism", an era involving a progressive automation of production processes, we need a reading of Marx that reconnects his early works with those of his maturity and with some Engels' key-texts, including the Dialectics of Nature. Today this reading is indispensable in order to think the current historical phase in its complexity. Against the apologists of a post-human robotics, it is necessary to build a new form of humanism, related to a practical dialectics that is the only true alternative to metaphysics. Only in this way, in the technological era, we will be able to understand society and nature not as abstractly splitted, but in their differentiated relationship, in view of a suitable form of praxis.*

*Keywords: Marx; Dialectics; Technology; Humanism; Philosophy of praxis.*

Cercheremo qui di abbattere i muri che agli occhi di molti impediscono alla filosofia della prassi di introdursi nel regno del Marx più maturo. Il primo di questi muri è stato eretto tra le *Tesi su Feuerbach* e la critica dell'economia politica; un secondo tra il giovane Marx e il Marx maturo, con la conseguenza della nascita di una specie di dualismo marxologico; un terzo muro, infine, è stato costruito tra la società e la natura.

Se riusciremo a sospendere la quarantena nella quale gli strutturalisti hanno rinchiuso le *Tesi su Feuerbach*, il sarcasmo di Althusser dovrà cessare e la filosofia della prassi non sarà più «la bella conversazione notturna dei nostri leoni intellettuali da salotto»<sup>2</sup>. Non si potrà più dire allora, con il filosofo francese, che «il primato della prassi è la prima parola di ogni idealismo». E vacillerà anche l'ultima separazione, quella tra la società, o la cultura, e la natura.

---

\* Trad. it. dallo spagnolo di Fabio Frosini.

<sup>1</sup> Si tratta di una parte della *lectio magistralis* per l'inaugurazione del Coloquio internacional Adolfo Sánchez Vázquez. A 100 Años de su nacimiento, letta presso la Universidad Nacional Autónoma de México, 1-3 settembre 2015.

<sup>2</sup> Cfr. ALTHUSSER 1995.

*Nella bocca del lupo economico: l'asse metodologico*

Althusser arriva alla conclusione per cui le *Tesi* non possono essere utilizzate come punto di partenza della filosofia marxista. Questa, dice, «dovrà cercare il suo punto di partenza *in un altro luogo*, [...] per poter partecipare da lontano alla trasformazione del mondo. Se si assume ciò, le *Tesi su Feuerbach* tornano al loro glorioso passato e finalmente si può parlare di un'altra cosa: di *Per la critica dell'economia politica*, dei *Grundrisse*, del *Capitale*».

Ebbene, facciamolo! Parliamo pure del *Capitale*! E facciamolo a partire dalla seguente domanda: come si pongono in relazione le *Tesi su Feuerbach* con la critica dell'economia politica?

Mi posi per la prima volta questa domanda quasi quaranta anni or sono. Me l'ero proposta come compito in una situazione cruciale per la Nuova Sinistra, non solamente in Germania: nel momento, cioè, in cui la rivoluzione culturale del '68, che aveva avuto una portata pressoché mondiale, iniziava a riflettere sulle condizioni dei propri possibili e non effimeri effetti. A quell'epoca ero un giovane docente laureato alla Freie Universität di Berlino, che aveva già pubblicato due libri avidamente letti e messi in pratica dal movimento del '68: una critica del carattere poco più che retorico dell'antifascismo borghese e la *Critica dell'estetica delle merci*, che metodologicamente poggiava sul *Capitale* di Marx<sup>3</sup>. Per questa ragione ero stato invitato da studenti e docenti dell'Università di Marburgo a impartire un seminario sull'industria culturale. Per poter studiare la teoria di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno e il suo oggetto reale, infatti, era necessaria un'introduzione alla lettura de *Il capitale*.

Fu quella la mia prima esperienza come professore ospite e fu un'esperienza duratura. Quando tornai a Berlino offrii anche nella Freie Universität un'introduzione a *Il capitale*. A questo corso si iscrissero circa 700 studenti e non pochi giovani docenti. Riuscii a liberarmi della metà degli aspiranti assicurando che nel semestre successivo avrei ripetuto il corso apposta per loro e mi ritrovai così dentro una congiuntura che cambiò il corso della mia vita.

---

<sup>3</sup> HAUG 1971.

Adolfo Sánchez Vázquez ha detto che gli scritti di Togliatti sono figli delle circostanze<sup>4</sup>. Ebbene, tale fu anche la sorte del mio libro *Lezioni di introduzione alla lettura de "Il capitale"*, che nacque da quell'impegno nel 1974 (nel 1978 uscì in spagnolo a Barcellona, tradotto dal gruppo "Materiales", raccolto attorno a Manuel Sacristán Luzón). Quel libro, nato dall'incontro di un movimento di massa con la teoria del *Capitale* di Marx, fu poi riscritto tre volte nei primi anni. E l'ho riscritto per una quarta volta nel 2005, dopo la grande delusione del movimento, rinforzata dal crollo del socialismo di Stato in Europa e già ben dentro l'epoca del capitalismo transnazionale *higtech*<sup>5</sup>. Adesso costituisce il primo volume della mia trilogia sul *Capitale*, fondata sull'idea di una filosofia della prassi.

Il progetto di una rilettura del *Capitale* a partire dalle *Tesi su Feuerbach* mi ha condotto a una reinterpretazione di queste opere così differenti: la minore, come aveva osservato Georges Labica, commentata da un'ampia letteratura critica al pari di certi frammenti dei presocratici, nonostante la sua ridotta mole<sup>6</sup>; e la maggiore, un colosso teorico di migliaia di pagine. E fu proprio nel corso della rilettura dell'opera maggiore dal punto di vista della minore che diverse pareti divisorie furono abbattute. A parte quelle già menzionate – tra le *Tesi* e *Il capitale*, o tra il Marx giovane e quello maturo – si trattava in primo luogo della relazione tra la libertà umana e la necessità economica da una parte e della separazione tra l'elemento umano-culturale e quello naturale dall'altra. Come nella costruzione delle gallerie, in cui si perfora la montagna da entrambi i versanti fino a quando i due scavi si incontrano e il passaggio è aperto, infatti, mi sembrava e mi sembra tuttora necessario intraprendere questo compito da entrambi i lati.

Dal lato del *Capitale* il compito prefissato impone di discutere del metodo. In primo luogo, "metodo" significa qui filo conduttore che collega le singole tesi, il percorso che conduce da ciascuna alla seguente, più complessa, e che assegna a quest'ultima il suo valore epistemico.

---

<sup>4</sup> SÁNCHEZ VÁZQUEZ 1985, p. 71.

<sup>5</sup> In questa forma radicalmente rielaborata le *Lecciones* sono ora apparse di nuovo in spagnolo: HAUG 2016a.

<sup>6</sup> LABICA 1987.

Marx chiama il suo *modus operandi* «il mio metodo dialettico». Cosa significa? Con Althusser possiamo dire che nonostante il fatto che Marx avesse ereditato «da Hegel la parola e l'idea della dialettica, non poteva avere accolto questa dialettica doppiamente mistificata»<sup>7</sup>, ma aveva dovuto affrontarne una rifondazione sul terreno storico-materialistico. Concordo con Althusser anche sul fatto che questa impresa non è stata da Marx sufficientemente teorizzata. A proposito del modo in cui la si debba teorizzare, i nostri cammini però divergono.

La necessità di rifondare la dialettica su un terreno storico-materialistico conduce a un'altra questione: questo terreno esisterebbe anche senza la dialettica marxiana? In altre parole: non è possibile che la rifondazione materialistica della dialettica non sia altro che la fondazione del materialismo storico? Vedremo che la risposta a questa domanda non può che articolarsi con il concetto di prassi.

Che cosa dice Marx parlando della sua dialettica? Beninteso, questa domanda deve ora essere indirizzata al Marx “maturo”. Una prima risposta la si trova nel *Poscritto* alla seconda edizione de *Il capitale*. Qui, come è noto, Marx afferma che è necessario concepire «ogni forma divenuta nel fluire del movimento»<sup>8</sup>. Questo è il nucleo della sua definizione di dialettica e come tale esso è di una chiarezza quasi cristallina. Qui nasce però la domanda successiva: come si concepisce un fenomeno sviluppato «nel fluire del movimento»?

Nella ricerca di una formula che ci spieghi questa definizione, ci imbattiamo d'un tratto in una nota a pie' di pagina nel capitolo su *Macchine e grande industria*. Qui Marx auspica una storia critica della tecnologia e sorprendentemente stabilisce un parallelo tra il problema metodologico di questa storia e il problema analogo della storia della religione: «Di fatto è molto più facile trovare mediante l'analisi il nocciolo terreno delle nebulose religiose che, viceversa, *dedurre* dai rapporti reali di vita, che di volta in volta si presentano, le loro forme incielate. Quest'ultimo è l'unico metodo materialistico e quindi scientifico»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> ALTHUSSER 1981, p. 142.

<sup>8</sup> MARX 1974, p. 45 = MEW 23, p. 28.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 414-415n. = MEW 23, 392-393n.



Ecco una seconda sorpresa: in questa nota Marx ripete la regola metodologica delle *Tesi su Feuerbach*, mettendola anche in questo caso in relazione alla religione. Lì, nella Quarta Tesi, Marx riconosceva che il «lavoro» di Feuerbach è consistito nel «risolvere [analiticamente, W.F.H.] il mondo religioso nel suo fondamento mondano». Tuttavia, a questo punto la cosa principale rimane ancora da fare. E infatti Marx proseguiva: «Il fatto che il fondamento mondano si distacchi da se stessa e si costruisca nelle nuvole come un regno fisso ed indipendente, è da spiegarsi soltanto con l'auto-dissociazione e con l'auto-contraddittorietà di questo fondamento mondano»<sup>10</sup>.

Quest'ultimo punto, che tocca la questione principale, vent'anni dopo, nel *Capitale*, Marx lo applica alla tecnologia: «La tecnologia svela il comportamento attivo dell'uomo verso la natura», dice. Svela cioè «l'immediato processo di produzione della sua vita, e con esso anche l'immediato processo di produzione dei suoi rapporti sociali vitali e delle idee dell'intelletto che ne scaturiscono»<sup>11</sup>. Notiamo, di passaggio, che qui, ove si tratta del processo di produzione e riproduzione immediato della nostra esistenza, entra in gioco la natura. Tornerò su questo punto tra breve, chiedendomi come la natura entri nella filosofia della prassi e che cosa questa entrata significhi per l'umanesimo di questa filosofia. Per il momento, notiamo però che la chiave che per il Marx de *Il capitale* dà accesso ai fenomeni «nel fluire del movimento», secondo la formula che collega *Il capitale* alle *Tesi su Feuerbach*, è esattamente il «comportamento attivo dell'uomo». Solo questa prassi conduce ai «rapporti sociali vitali e [alle] idee dell'intelletto che ne scaturiscono [*entquellen*, da *Quelle*, fonte]». Possiamo perciò riassumere con parole nostre: il metodo dialettico, seguendo il commento che Marx fa di sé stesso, si propone di ricostruire l'emergere del fenomeno e adatta l'indagine al processo di sviluppo medesimo. Tuttavia, il filo conduttore di questa ricostruzione genetica è nient'altro che il comportamento degli esseri umani nelle loro relazioni socio-naturali, nella loro prassi.

Resta da vedere se Marx nel suo lavoro teorico si muova effettivamente in questa direzione. Ciò che ora dobbiamo considerare è

---

<sup>10</sup> Marx 1972, p. 52 = MEW 3, p. 6.

<sup>11</sup> MARX 1974, p. 414n. = MEW 23, p. 392.

dunque il Marx operativo e non la sua auto-interpretazione. Si tratterà perciò di verificare se il procedimento di Marx nel *Capitale* possa essere spiegato dal punto di vista della prassi. È a quest'altezza che a un certo punto ci accorgeremo che per poter perseguire questa prospettiva dovremo andare con Marx oltre Marx. Per indicare in quale direzione ci muoveremo scelgo alcuni problemi cruciali:

1. Qual è la relazione tra dialettica e pratica nel Marx operativo?
2. Come intendere il determinismo materialistico dal punto di vista della prassi?
3. Come si può concepire la legge del valore, che regge il mondo capitalistico, in relazione all'azione umana?
4. In che relazione entra la natura con l'umanesimo della filosofia della prassi?

Per segnalare la relazione tra dialettica e pratica nel Marx operativo possiamo limitarci a indicare il paragrafo nel quale questa domanda viene formulata<sup>12</sup>. Si tratta di un testo che per Althusser è ancora hegeliano<sup>13</sup> e che per la tendenza post-althusseriana (che non è meno oggettivista di Althusser) è la prova del fatto che Marx segue un metodo logico. In effetti, questo testo, in cui Marx realizza la sua famosa analisi della forma di valore, può essere considerato la porta d'accesso metodologica alla sua critica dell'economia politica. Qui la dialettica ci conduce a «compiere un'impresa che non è stata neppure tentata dall'economia politica borghese», dice Marx, e cioè «dimostrare la genesi di questa forma di denaro, dunque [...] perseguire lo svolgimento dell'espressione di valore contenuta nel rapporto di valore delle merci, dalla sua figura più semplice e inapparisciente, fino all'abbagliante forma di denaro»<sup>14</sup>.

Marx ci invita a realizzare un piccolo esperimento: come si può esprimere il valore di una merce, se si prescinde dal denaro? Possiamo sperimentare il fatto che «potremo voltare e rivoltare una singola merce

---

<sup>12</sup> Ho dedicato il primo volume della mia trilogia su *Il capitale* a questa questione e la mia risposta prasseologica ha scatenato non poche polemiche. Non sarei corretto se pretendessi di aver già vinto questa battaglia. Parlo dell'analisi della forma di valore nella terza parte del primo capitolo.

<sup>13</sup> Cfr. ALTHUSSER 1969.

<sup>14</sup> MARX 1974, p. 80 = MEW 23, 62.

quanto vorremo, ma come cosa di valore rimarrà inafferrabile»<sup>15</sup>. La forma più semplice è quella del baratto, in cui una certa quantità di un'altra merce serve per esprimere il valore della prima. Dai "difetti" di questa forma Marx deduce poi il passaggio a una forma più complessa, in cui la nostra prima merce può esprimere il suo valore in quantità sempre crescenti di altre merci, secondo un procedimento che sfocia in un «mosaico variopinto di espressioni di valore divergenti e di altro genere»<sup>16</sup>. Questa confusione trova la sua soluzione nel passaggio a una forma valore generale, in cui, in sintesi, il valore di molte merci si esprime e che infine si trasforma nella merce denaro. In questo modo Marx ricostruisce in una serie genetica la forma di merce. Ciò che Marx dice della forma elementare, che «trapassa da sola in una forma più completa»<sup>17</sup>, vale per tutti questi passaggi di forma. Ma può una tale forma, o può una merce, essere il soggetto di un processo reale?

Qui i "logicisti" rispondono che la «genesì» che Marx pretende di ricostruire non ha alcun significato reale. Secondo costoro, si tratta solamente di un'operazione logica da parte di Marx. Ciò che per i logicisti è una mera apparenza svanisce però se analizziamo il valore come una forma di prassi. Da questo punto di vista, la merce non "esprime" affatto il proprio valore. «Di fatto», dice Marx, «quando un uomo scambia la sua tela con molte altre merci, e quindi *ne esprime il valore* in una serie di altre merci, anche gli altri possessori di merci debbono necessariamente scambiare le loro merci con la tela, e quindi debbono esprimere *i valori* delle loro differenti merci *nella stessa terza merce*, in tela»<sup>18</sup>. Pertanto, essi possono infine utilizzare l'espressione di valore dei valori delle loro merci in quantità di tela per mediare i loro scambi. Contro ciò che Marx materialmente scrive, ma in accordo con il senso del suo discorso, possiamo perciò dire che nessuna forma «trapassa da sola in una forma più completa» ma che è solo la prassi presente *nelle forme* ciò che fa passare ciascuna di esse al livello superiore<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 79 = MEW 23, 62.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 96 = MEW, 23, 78.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 94 = MEW, 23, 76.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 97 = MEW, 23, 79.

<sup>19</sup> Cfr. HAUG 2016a, IX Lección.

In sintesi, Marx scrive a tale proposito:

«L'estensione e l'approfondimento storico dello scambio dispiega l'opposizione latente nella natura della merce fra valore d'uso e valore. Il bisogno di dare, per gli scopi del commercio, una presentazione esterna a tale opposizione, [...] non s'acquieta e non posa fino a che tale forma non è definitivamente raggiunta mediante il raddoppiamento della *merce* in *merce e denaro*»<sup>20</sup>.

Torniamo ora al secondo ostacolo che impedisce l'entrata della filosofia della prassi nell'area del *Capitale*: il problema del determinismo. Vedremo che l'analisi del determinismo aprirà la via al problema dell'oggettivismo della legge del valore.

Nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica* si legge questa tesi, citata innumerevoli volte: «Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza»<sup>21</sup>. Essa è stata trattata dai marxisti quasi sempre come un articolo di fede. Raramente ci si è chiesti come si realizzasse questa determinazione. Volgiamo allora questa domanda alla famosa legge del valore, la quale, in condizioni capitalistiche, è allo stesso tempo anche la legge del plusvalore.

Marx eredita il discorso su questa legge da Smith e soprattutto da Ricardo. La legge del valore sembra a prima vista un'essenza metafisica, qualcosa di pre-esistente, che non si può concepire «nel fluire del suo movimento». Qualcosa che pertanto esclude la dialettica e che, per di più, non viene toccato dalla pratica. Ma se leggiamo attentamente Marx scopriamo, pur tra certe ambiguità del testo, la traccia che ci conduce alla pratica: la legge operativa è pensata da Marx come la *risultante* delle attività economiche, risultante la quale, *a posteriori*, regola attività ulteriori. Questa struttura specifica del capitalismo caratterizza quest'ultimo, secondo Marx, come un «modo di produzione nel quale la regolarità può imporsi solamente come legge della media che, nel mezzo dell'irregolarità, si realizza ciecamente»<sup>22</sup>. La «*legge del valore*»,

---

<sup>20</sup> MARX 1974, p. 119 = MEW, 23, 102.

<sup>21</sup> MARX 1984, p. 5 = MEW 13, 9.

<sup>22</sup> MEW, 23, 117. [Nell'originale: «modo de producción en el cual lo regular sólo puede imponerse como ley promedial que, en medio de la irregularidad,

perciò – afferma Marx più avanti –, «opera soltanto *a posteriori* [...] come necessità interiore, muta, percepibile negli sbalzi barometrici dei prezzi di mercato, che sopraffà l'arbitrio sregolato dei produttori di merci»<sup>23</sup>.

«Arbitrio sregolato» significa qui che ciascun produttore individuale decide la propria azione; il mercato reagisce come una media di tutte queste pratiche individuali in relazione alla domanda aggregata che si forma, *eo ipso*, a partire da atti arbitrari privi di una regola generale che operi *a priori*. La legge risulta pertanto *a posteriori* ed entra in forma di anticipazione sperimentata *a priori* nella successiva produzione di atti individuali. Tuttavia, nel momento in cui i produttori tentano di adattarsi a questo *a priori*, lo hanno già mutato mediante le loro azioni.

Il serpente si morde la coda e non è già lo stesso serpente, dunque. Il punto di partenza è il risultato. Già Hegel aveva considerato questa figura della dialettica: qui si tratta di un effetto retroattivo che sortisce il risultato peculiare per cui tutto l'insieme oscilla da un determinato squilibrio allo squilibrio opposto. È esattamente ciò a cui pensava l'ex ministro greco delle finanze, Yanis Varoufakis, quando diceva che il calcolo capitalistico non trova mai una soluzione a livello sistemico. In definitiva, possiamo parlare di una «legge risultante» o di un «risultato regolante»<sup>24</sup>.

Ciò che in questo momento ci interessa è però, in primo luogo, il fatto che la spiegazione dell'intero processo ha la sua pietra angolare nel dispositivo delle pratiche sociali individuali prese nel loro insieme; e, in secondo luogo, il fatto che effettivamente Marx concepisca la forma sviluppata della legge del valore nel fluire del suo movimento, un fluire che è spinto in avanti dalla prassi nella sua forma specificamente capitalistica. Nel fondo di questo modo di pensare di Marx c'è la fisica

---

actúa ciegamente». Il testo tedesco ha: «einer Produktionsweise, worin sich die Regel nur als blindwirkendes Durchschnittsgesetz der Regellosigkeit durchsetzen kann», tradotto da Cantimori (MARX 1974, p. 135) con «un modo di produzione nel quale la regola si può far valere soltanto come legge della sregolatezza, operante alla cieca». N.d.T.]

<sup>23</sup> MARX 1974, p. 399 = MEW 23, 377.

<sup>24</sup> HAUG 1972; HAUG 2006, p. 114 sgg.; HAUG 2013, pp. 204, 221, 290.

avanzata del suo tempo, della quale egli era un lettore avido<sup>25</sup>. Non dovremmo perciò meravigliarci se un giorno i fisici estendessero le leggi della natura in una forma corrispondente, solo che in tal caso le leggi che regolano retroattivamente le entità agenti risulterebbero dall'insieme delle relazioni tra queste entità.

Abbiamo qui anche il paradigma che offre risposta all'altra nostra domanda, e cioè come l'essere sociale possa determinare la coscienza degli individui. Questo "essere" non parla mai direttamente, immediatamente: esso non agisce se non mediante la prassi. "Essere" è perciò solamente un'altra parola per il modo di socializzazione degli atti particolari in relazioni sociali. Ogni agire individuale entra in interazione con tutti gli altri atti nel campo rispettivo della prassi sociale. Possiamo constatare pertanto che «da azioni divergenti conseguono risultati convergenti»<sup>26</sup> assieme ad un fluire permanente dell'equilibrio. Alla base di ciò non sta altro che la forza costituente delle pratiche e il modello della loro interazione, mediato a sua volta dalla prassi sociale: una forza propria costituente che verrà poi fronteggiata dalla sua forma costituita come una forza aliena o alienata.

A questo punto sono necessarie alcune rapide riflessioni sul modo in cui la natura entra nell'umanesimo della filosofia della prassi. Il dualismo tradizionale tra cultura e natura, che si manifesta nella definizione secondo la quale «cultura è tutto ciò che non è natura», si produce dal punto di vista della filosofia della coscienza. La prassi parte invece dalle forze dell'«organismo fisico»<sup>27</sup> dei suoi soggetti portatori umani e nell'uso dei suoi "supporti" materiali opera perciò fondamentalmente «come la natura stessa»<sup>28</sup>. Per il soggetto umano concreto ciò significa che «lo stesso elemento naturale diventa *organo* della sua attività, [...] che [...] aggiunge agli organi del proprio corpo, prolungando la propria statura naturale»<sup>29</sup>. La cosiddetta "cultura materiale" non separa allora l'uomo dalla natura ma lo collega semmai a

---

<sup>25</sup> Cfr. SOLDANI 2002.

<sup>26</sup> «[...] dass aus divergenten Handlungen konvergente Erfahrungen folgen» (HAUG 2013, p. 221).

<sup>27</sup> MARX 1974, p. 76 = MEW, 23, 59 («in seinem leiblichen Organismus»).

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 75 = MEW, 23, 57.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 213 = MEW, 23, 194 («seine natürliche Gestalt verlängernd»).

essa, costituendolo come attore della propria pratica. Gli organi esterni della sua pratica sono attivi, ma la pratica che li include e che si basa su di essi è esclusivamente sua propria.

Per questa ragione dobbiamo ripensare il fiammeggiante discorso del giovane Marx, al quale dobbiamo l'«imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti [*Verhältnisse*] in cui l'uomo è un essere umiliato, assoggettato, abbandonato, spregevole», e nel quale viene proclamato che «la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso»<sup>30</sup>. Questo stesso uomo ha infatti molteplici radici naturali nel passato e nel presente. Anche se la filosofia storico-materialistica della prassi parte dal punto di vista dell'essere umano – e come potrebbe essere altrimenti? –, essa è perciò consapevole di trovarsi in un mondo fatto di un permanente intra-agire e divenire. Essa si sa perciò come qualcosa che non è del tutto differente da questo mondo ma che è esistente in un altro modo ed è al contempo rottura e ponte.

### *Da ultimo*

Negli anni Novanta internet ha compiuto un salto caratterizzato dall'emergere di una potenza priva di precedenti su scala planetaria<sup>31</sup>. Ci troviamo ora alle soglie di un'epoca in cui il robot, che fino a questo momento superava l'uomo in efficienza fisica, inizia a superarlo anche nell'efficienza che siamo soliti chiamare mentale, per lo meno nei parametri che sono traducibili in algoritmi<sup>32</sup>. Gli ideologi del capitalismo *hightech*, per esempio Bruno Latour, negano già lo statuto privilegiato dell'uomo. Questi ideologi trasferiscono alle cose i concetti e lo statuto ontologico del soggetto e della prassi umana, svuotandoli del loro contenuto umano e invitandoci a reificare noi stessi<sup>33</sup>. Sembra

---

<sup>30</sup> MARX 1950, p. 404 = MEW 1, 385.

<sup>31</sup> Al giorno d'oggi circa tre miliardi di esseri umani si muovono in internet.

<sup>32</sup> Questa è l'opinione di Gill A. Prat, direttore del programma di robotica del centro di ricerche militari statunitense di Dara.

<sup>33</sup> Le teorie “post-moderne” che umanizzano la natura e disumanizzano noi esseri umani varcano la soglia di un nuovo misticismo. Si veda la mia critica in HAUG 2015 e HAUG 2016b.

che il quadro di ciò che essi chiamano «ontologia piatta» (*flat ontology*) ci prepari per essere considerati cose tra le cose dentro l'internet delle cose. O meglio: "soggetti" nel vecchio senso assolutistico degli assoggettati, entità non-umane, subordinate al sistema di macchine del capitalismo globale, dotato a sua volta di intelligenza artificiale.

In sintesi, non ci troviamo più stretti tra l'oggettivismo strutturalistico e l'oggettivismo delle leggi dell'ortodossia sovietica, che da punti di vista diversi accusavano la filosofia marxista della prassi di essere soggettivista. Ora dobbiamo invece difenderci dal rischio che consiste nell'uso capitalistico transnazionale delle enormi forze scatenate dalla cibernetica, accompagnate dalle ideologie della disumanizzazione. Umanesimo e morale sono perciò al giorno d'oggi delle specie a rischio di estinzione. E non solo esse.

Quando, qualche anno fa, ho appreso che i leader di due grandi sindacati spagnoli avevano chiesto all'UNESCO di includere il lavoro umano all'interno del patrimonio culturale dell'umanità, debbo confessare che ho creduto che si trattasse di uno scherzo. Ma sullo sfondo del mondo di oggi il sorriso mi muore sulle labbra. Ricordiamoci di come Marx tematizza il lavoro nel *Capitale*:

«Qui non abbiamo da trattare delle prime forme di lavoro, di tipo animalesco e istintive. Lo stadio nel quale il lavoro umano non s'era ancora spogliato della sua prima forma di tipo istintivo si ritira sullo sfondo lontano delle età primeve, per chi vive nello stadio nel quale il lavoratore si presenta sul mercato come venditore della propria forza-lavoro. Noi supponiamo il lavoro in una forma nel quale esso appartenga esclusivamente *all'uomo*»<sup>34</sup>.

Il lavoro, questa forma esclusivamente umana, non è solamente la pietra angolare, genetica, della prassi, sebbene non la esaurisca in tutte le sue dimensioni; di questa prassi esso è anche – in misura maggiore o minore – il portatore di tutte le caratteristiche. Anche l'arte è in questo senso un caso particolare di lavoro, sebbene con una diversa composizione organica.

La sociologia del lavoro, citando un Marx mal compreso, ha già descritto in numerosi casi il lavoro alienato come totalmente privo di

---

<sup>34</sup> MARX 1974, p. 212 = MEW, 23, 192-193.



elementi sociali e culturali, comunicativi e intellettuali. Questo è però un fantasma oggettivistico. Ricordiamoci di ciò che Gramsci dice a proposito dell'illusione capitalistica di poter utilizzare gli operai come dei gorilla ammaestrati, illusione alimentata dai venditori della tecnologia "fordista" di quei tempi. Un'illusione analoga si è ripetuta una generazione dopo, quando i venditori delle macchine *hightech* ci hanno promesso l'officina industriale priva di operai. Non ha funzionato. Certo, la popolazione operaia si è ridotta e le attività dei lavoratori che sono rimasti sono cambiate. Ma le ricerche sulla prassi dei lavoratori, realizzate in Germania – tra gli altri – da Frigga Haug con i suoi collaboratori durante la prima fase dell'automatizzazione, hanno scoperto tutto un mondo di attività informali – e persino di autogoverno nel bel mezzo della soggezione – senza le quali il processo non funzionerebbe molto a lungo.

È chiaro che la prassi che troviamo all'interno di relazioni di sfruttamento e di alienazione porta con sé tutta una serie di mutilazioni e di distorsioni. Ciò nonostante, continueremo a insistere contro Habermas – come già ha fatto Adolfo Sánchez Vázquez – sul fatto che il lavoro non può essere escluso dalla prassi. Inoltre, la prassi che troviamo in una qualche maniera tra coloro che sono stati "liberati" dal lavoro porta con sé – certo, in una forma diversa – non minori mutilazioni e distorsioni. Questo è precisamente ciò che il corso delle cose sta prefigurando per noi.

Se tutto ciò che Hegel ha detto fosse sbagliato – e non dico affatto che lo sia! – ci resterebbe comunque la dialettica del servo e del padrone, della quale si sta già preparando una nuova replica sotto il segno della robotica e dell'intelligenza artificiale. Mentre il capitalismo *hightech* si appresta a trasferire a delle macchine antropoidi il lavoro, ivi incluso quello "intellettuale", tutto un gruppo di pretesi nuovi materialismi – la cosiddetta teoria dell'attore-rete (*Actor-Network Theory*) o, più di recente, l'ontologia dell'attante-rizoma – si sforzano di descriverlo annullando in esso la forma nel quale appartiene esclusivamente *all'uomo*: quella forma, cioè, che eccede il lavoro stesso e che è forma della stessa pratica umana, fondamentale per la filosofia della prassi marxista. Beninteso, in tutte queste teorie post- o anti-umanistiche non si parla mai di capitalismo. Per esse si tratta di un dramma che si svolge tra gli uomini e le cose, oppure tra gli umani e

quella loro “condizione tecnologica” che di solito viene mistificata sul piano filosofico grazie al ricorso a Heidegger. Come Adolfo Sánchez Vázquez dinnanzi ai due oggettivismi dei suoi tempi, rispetto a queste tendenze dovremo dunque articolare una polemica che ci consenta di recuperare il terreno perduto. La nostra dialettica attraversa infatti tutte le separazioni, ma non le annulla.

Quando dico questo, sembra che io stia parlando di qualche qualità metafisica dell'entità chiamata dialettica. Ma non è affatto così. Una simile entità non esiste. Ciò che esiste è un mondo «nel fluire del suo movimento». In questo mondo, le parti costituenti interagiscono incessantemente. La sua conoscenza rende necessario ripercorrere sul piano intellettuale quei movimenti e quelle interazioni contraddittorie nelle fasi di emergenza dei fenomeni. «Non ci è possibile retrocedere al di qua di questa azione reciproca», dice Engels nelle sue ingiustamente sottovalutate note sulla dialettica della natura, «appunto perché dietro di essa non vi è nulla che si possa conoscere»<sup>35</sup>. Questo ripercorrere il processo materiale, questo *dialégesthai*, è un'attività nostra, che chiamiamo metodo dialettico. Ed è per questa ragione che secondo Marx ed Engels la dialettica, come essi la intendono, è radicalmente opposta alla metafisica. Nessuna essenza assoluta le resiste.

A maggior ragione, bisogna allora richiamare l'attenzione sull'uso pratico-concreto di questa attività che chiamiamo dialettica. E proprio per questo propongo di completare il concetto di dialettica teorica con quello di *dialettica pratica*<sup>36</sup>, un'arte della vita quotidiana che è al contempo un'arte politica, nel senso del farsi del mondo sociale.

In effetti, la dialettica pratica è indispensabile per poter prevalere nelle lotte per l'umanizzazione del nostro mondo. Tra le sfide alle quali questa dialettica cerca delle risposte, spiccano le contraddizioni e «i cambiamenti imposti da trasformazioni radicali» di cui parlava Sánchez Vázquez<sup>37</sup>. Inoltre, essa ci consente di evitare la *dialettica passiva della prassi*, quelle situazioni cioè in cui il perseguimento pratico di un

---

<sup>35</sup> MEW, 20, 499.

<sup>36</sup> Cfr. HAUG 2008.

<sup>37</sup> SÁNCHEZ VÁZQUEZ 1985, p. 73.

obiettivo determinato giunge al risultato opposto di quello che si era prefisso e l'onda prende il surfista alle spalle<sup>38</sup>.

Lungo questa strada, la filosofia della prassi scopre nell'universo una matrice generale che nel mondo umano prende una forma specifica e peculiare. E se con queste descrizioni formali dei modi di essere finiamo per inoltrarci sul terreno dell'ontologia, vuol dire che è giunto il momento di ripensare l'anatema che un certo marxismo, e in particolare la *Teoria critica* di Adorno, ha scagliato contro l'ontologia.

Già l'ultimo Lukács, con la sua *Ontologia dell'essere sociale*, e il Bloch dell'*Ontologia del non-ancora*<sup>39</sup> o di *Experimentum mundi*, hanno non a caso aperto questa porta. E io stesso ho cercato di varcare quella soglia quando, contro la scuola logico-positivistica interna al marxismo, ho difeso l'essere delle determinazioni nel senso di *possibilità oggettive* e cioè di *destinazioni*, intese come determinazioni delle quali Marx dice che hanno bisogno di essere *realizzate* (come il valore d'uso quando diciamo che una cosa che è destinata al consumo o come il valore di scambio di una merce). Poiché la distanza o lo iato tra questi "*realisanda*" *non ancora realizzati* e la loro *realizzazione effettiva* è di natura ontologico-formale, essa è al contempo anche *temporale*. In consonanza con l'interagire e il fluire universale, la teoria di Marx e con essa anche la filosofia della prassi sono perciò esse stesse teorie temporali, contraddistinte *dall'essere e dal tempo della dialettica*. Lo «spazio piano fittizio, in cui tutti movimenti sono [...] soppressi», che il giovane Balibar ascrisse alla teoria marxiana in *Leggere Il capitale*<sup>40</sup>, non rende invece possibile una ricostruzione coerente e ancor meno può essere applicato all'analisi del capitalismo attuale. Non posso pertanto che concludere questo mio contributo lasciando aperte le porte di futuri laboratori teorici.

---

<sup>38</sup> A differenza della «dialettica delle azioni intenzionali (individuali e collettive) e delle azioni in intenzionali», tematizzata da SÁNCHEZ VÁZQUEZ 2006, p. 93, si tratta qui della sfida consistente nel dominio del processo contraddittorio delle azioni intenzionali.

<sup>39</sup> BLOCH 1961.

<sup>40</sup> BALIBAR 1965, p. 267 (trad. it. p. 334).

## Riferimenti bibliografici

ALTHUSSER, LOUIS, 1969

*Avertissement aux lecteurs du Capital*, in Karl Marx, *Le Capital I*, Flammarion, Paris.

Id., 1981

*È facile essere marxista in filosofia? Discussione di Amiens* (1975), in Id., *Freud e Lacan*, a cura di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma.

Id., 1995

*Die Veränderung der Welt hat kein Subjekt. Notiz zu den Thesen über Feuerbach*, trad. di B. Heber-Schärer, "Neue Rundschau", 106, n° 3, pp. 9-16.

ALTHUSSER, LOUIS ET AL., 1965

*Lire le Capital*, II, Maspero, Paris; trad. it. *Leggere Il capitale*, a cura di M Turchetto, Mimesis, Milano 2006.

BALIBAR, ETIENNE, 1965

*Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, in L. Althusser et al., *Lire le Capital*, II, Paris, Maspero., p. 267 (*Leggere Il capitale*, a cura di M Turchetto, Milano, Mimesis, 2006, p. 334).

BLOCH, ERNST, 1961

*Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Philosophische Grundfragen I*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

HAUG, WOLFGANG FRITZ, 1971

*Kritik der Warenästhetik*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main.

Id., 1972

*Die Bedeutung von Standpunkt und sozialistischer Perspektive für die Kritik der politischen Ökonomie*, "Das Argument", 74, pp. 561-85; una versione aggiornata in appendice a Haug 2006.

Id., 2006

*Neue Vorlesungen zur Einführung ins "Kapital"*, Argument Verlag, Hamburg.

Id., 2008

*Für praktische Dialektik*, in "Das Argument", 50, n° 274, pp. 21-32.

Id., 2013

*Das Kapital lesen - aber Wie? Zur Philosophie und Epistemologie der marxschen Kapitalismuskritik*, Argument, Hamburg.

Id., 2015

*Mensch, Natur und Technik im Hightech-Kapitalismus, I: Digitalisierung des Subjekts bei Bruno Latour*, "Das Argument", 57, n° 313.

Id., 2016a

*Lecciones de introducción a la lectura de El capital*, Barcelona, Trebol negro.

Id., 2016b

II: *Kosmischer Animismus bei Karen Barad*, "Das Argument", 58, n° 315.

LABICA, GEORGES 1987

*Karl Marx. Les « Thèses sur Feuerbach »*, PUF, Paris.

MARX, KARL, 1950 = MEW 1

*Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in Id., *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino.

ID., 1972 = MEW 3

*Tesi su Feuerbach* (1845), in Marx-Engels, *Opere*, vol. V 1845-1846, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1974 = MEW 23

*Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro primo, trad. di Delio Cantimori, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1984 = MEW 13

*Per la critica dell'economia politica*, trad. E. Cantimori Mezzomonti, Editori Riuniti, Roma.

MARX, KARL E ENGELS, FRIEDRICH, 1956-1971 = MEW

*Werke*, 43 voll., Dietz, Berlin.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO, 1985

*Togliatti o la política como substancia de la historia* (1969), in Id., *Ensayos marxistas sobre historia y política*, Ediciones Océano, México D.F., pp. 67-74.

ID., 2006

*Una trayectoria intelectual comprometida*, Facultad de filosofía y letras, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

SOLDANI, FRANCO, 2002

*La strada non presa. Il marxismo e la conoscenza della realtà sociale*, Pendragon, Bologna.

## La scomparsa del marxismo nella didattica e nella ricerca scientifica in economia politica in Italia

Guglielmo Forges Davanzati (Università del Salento)

*This paper aims at discussing the causes and the effects of the disappearance of Marxism in teaching and research in Italian Universities, with particular reference to political economy. It will be argued that this phenomenon is linked to the restructuring of the Italian capitalism and, particularly, to a political demand – on the part of firms – of applied research and the espulsion of the political and critical dimension from the economic thinking.*

*Keywords: Marxism, Italian University, Italian capitalism.*

### 1. Introduzione

È un dato di fatto che, nelle sue diverse declinazioni, il marxismo è stato espunto dai programmi di insegnamento dei corsi di Economia Politica in Italia, ed è del tutto marginale nella ricerca scientifica. È anche un dato di fatto che il marxismo italiano, nel corso del Novecento, ha fornito contributi di massima rilevanza sul piano internazionale e che quella tradizione può considerarsi, allo stato dei fatti, sostanzialmente terminata. Per le motivazioni che verranno presentate a seguire, si è imposto un nuovo paradigma dominante che, per pura semplicità espositiva, possiamo definire neoliberista (si vedrà *infra* che tale definizione è alquanto riduttiva, sebbene diffusamente utilizzata).

In prima approssimazione, potrebbe risultare sorprendente che queste teorie risultino dominanti, a ragione del loro palese fallimento; un fallimento che attiene sia alla diagnosi della crisi e alle fallaci prescrizioni di politica economica che ne derivano, sia alla palese incapacità previsionale (cfr. Sylos Labini, 2016). Tuttavia, una ricerca di Luca De Benedictis e Michele Di Maio, condotta somministrando questionari a economisti accademici italiani, rileva che solo il 3% degli intervistati si dichiara marxista, a fronte del circa 50% di economisti che si dichiara “eclettico” e “neoclassico” e del 20% che non si dichiara affatto, considerandosi verosimilmente un economista nell’accezione di

Maffeo Pantaleoni (per il quale esistono due scuole in Economia: chi la conosce e chi non la conosce)<sup>1</sup>.

Questo saggio si propone di individuare ragionevoli motivazioni che possono essere poste a fondamento di questo “salto paradigmatico”, con due precisazioni preliminari.

1) I riferimenti a Marx e al marxismo che verranno fatti nel corso della trattazione che segue hanno massima generalità, ovvero fanno riferimento a *tutte le possibili interpretazioni* dell’opera di Marx che sono state fornite in ambito economico. Più in generale, la trattazione avrà ad oggetto la sostanziale espulsione dalla didattica e dalla ricerca di *tutte* le teorie economiche che possono definirsi “critiche”, ovvero di tutte le teorie economiche che concepiscono i sistemi economici come basati su relazioni di potere e conflitto e come intrinsecamente propensi a generare endogenamente instabilità e crisi.

2) L’attenzione verrà posta esclusivamente sulla teoria *economica* di Marx, sebbene sia ovvio che è ben difficile “isolare” l’analisi economica marxiana dall’impianto filosofico nella quale è collocata.

L’ipotesi interpretativa che viene avanzata fa riferimento alla convinzione secondo la quale non è possibile comprendere questo fenomeno se non si comprende il processo di ristrutturazione del capitalismo italiano nella crisi. In particolare, verrà argomentato che i] la lunga recessione in corso ha accentuato la fragilità del tessuto produttivo italiano, collocandolo sempre più in una specializzazione produttiva in settori maturi; ii] in questo contesto, le imprese italiane hanno significativamente ridotto la domanda di lavoro qualificato e la domanda di ricerca di base e applicata; iii] i governi che si sono succeduti negli ultimi anni hanno assecondato questa dinamica depotenziando il sistema formativo e, al tempo stesso, mettendo in atto dispositivi di valutazione della ricerca che, di fatto, nell’area delle scienze sociali (e in Economia in particolare) provano a marginalizzare, se non del tutto ad annullare, la produzione di “pensiero critico”.

L’esposizione è organizzata come segue. Nel par. 2 si dà conto dei processi di ristrutturazione capitalistica in Italia a partire dallo scoppio della prima crisi (2007-2008). Nel par. 3 si discute intorno al nesso esistente fra tali processi, la demolizione dell’università pubblica di

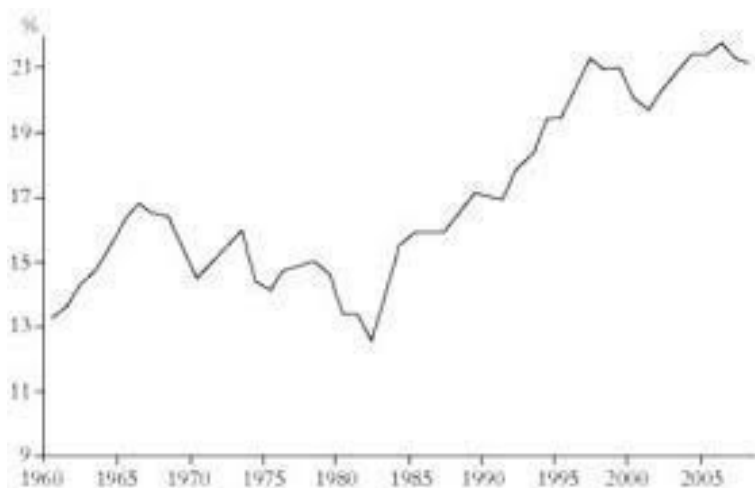
---

<sup>1</sup> <https://sites.google.com/site/micdimaio/surveyofitalianeconomists>.

massa e il rafforzamento del dominio del paradigma dominante. Nel par. 4 si forniscono alcune considerazioni conclusive.

## *2. La ristrutturazione del capitalismo italiano e la nuova università di classe*

È utile, in premessa, inquadrare i processi di ristrutturazione del capitalismo italiano nel contesto più generale dei nuovi rapporti di forza capitale-lavoro, prendendo atto che, almeno a partire dagli anni Ottanta, il ciclo politico ha visto radicalmente ribaltarsi i rapporti di forza a vantaggio del Capitale. Per quanto è possibile fornirne una stima esatta, l'andamento del saggio del profitto è stato sostanzialmente quello descritto in Fig. 1.



*Figura 1: l'andamento del saggio di profitto nei principali Paesi OCSE<sup>2</sup>*

Il ciclo di lotte operaie degli anni Settanta ha determinato una significativa flessione del saggio di profitto nella gran parte dei Paesi OCSE. Il Capitale ha reagito creando un esercito industriale di riserva di enormi proporzioni: strategia resa possibile dall'implosione dell'URSS e dalla conseguente c.d. globalizzazione, secondo uno schema definito di «lotta di classe dall'alto» (Gallino 2013) o di

---

<sup>2</sup> Per un approfondimento si rinvia a KOTZ 2009.



«attacco globale al lavoro» (Bellofiore 2013)<sup>3</sup>. Il principale strumento attraverso il quale si è realizzato questo disegno è la redistribuzione dell'onere fiscale a danno del lavoro dipendente, sia mediante la maggiore regressività dell'imposizione diretta, sia mediante la maggiore incidenza dell'imposizione indiretta (per sua natura, regressiva). È necessario specificare che il capitale al quale si fa qui riferimento non va inteso nell'accezione classica, essendo fondamentalmente capitale finanziario e rendita finanziaria. Ciò a ragione del fatto che i processi c.d. di finanziarizzazione si sono associati a incrementi significativi delle quote di profitto destinate a usi improduttivi (tipicamente la speculazione, ma anche la crescita dei consumi di lusso), definendo una condizione di riproduzione basata sul "divenire rendita del profitto".

La lotta di classe "dall'alto" si è tradotta in una rilevante compressione della quota dei salari sul Pil<sup>4</sup>, un formidabile attacco ai diritti dei lavoratori, e, per quanto qui rileva, una riorganizzazione dei sistemi formativi pienamente funzionale alle nuove forme di regolazione capitalistica. E ha dato luogo anche a una ridefinizione della divisione internazionale del lavoro, che ovviamente ha riguardato anche l'Italia.

La struttura produttiva italiana è composta in larga parte da imprese di piccole dimensioni con scarsa propensione all'innovazione, collocate in settori produttivi "maturi" – agroalimentare, turismo e *Made in Italy* – con un comparto dei macchinari che tende a diventare sempre più marginale (ISTAT 2013; 2014). Una configurazione che il capitalismo italiano ha assunto almeno dal dopoguerra (Graziani 1989; 2000) ma, al tempo stesso, una configurazione che si è profondamente trasformata negli ultimi anni. Ciò che è accaduto, e che rileva per le argomentazioni qui presentate, è un significativo processo di deindustrializzazione (Gallino 2003) che ha riguardato l'intera economia italiana e ancor più il Mezzogiorno. È opportuno osservare che i processi di deindustrializzazione sono in corso nella gran parte dei Paesi OCSE e che, in quei Paesi, sono fondamentalmente associati a processi di

---

<sup>3</sup> V. anche BELLOFIORE 2011.

<sup>4</sup> Non a caso, la curva di Phillips su scala globale è ormai pressoché piatta, segnalando il fatto che il potere contrattuale dei lavoratori è sostanzialmente nullo (e il venir meno dell'effetto marxiano per il quale al ridursi dell'esercito industriale di riserva segue un aumento dei salari).

finanziarizzazione (Salento e Masino 2013). L'Italia è, fra questi (e ancor più nel confronto con i Paesi anglosassoni), il Paese nel quale questi ultimi si sono manifestati con la minore intensità.

A partire dagli anni Novanta, l'economia italiana ha sperimentato una continua riduzione del tasso di crescita della produttività del lavoro e, data l'ampiezza del periodo considerato, il fenomeno può considerarsi strutturale e derivante da una dinamica di lungo periodo che ha generato la progressiva desertificazione industriale dell'economia italiana; tale dinamica si è prodotta ben prima della crisi e la crisi (e le politiche economiche messe in atto – le c.d. politiche di austerità) ha contribuito ad amplificare. Con una precisazione. Le politiche di austerità, sotto forma di compressione della spesa pubblica e aumento dell'imposizione fiscale (gravante soprattutto sulle famiglie con basso reddito) sono attuate in Italia almeno dall'inizio degli anni Novanta e, in tal senso, per necessità logica non sono attribuibili, come vuole una diffusa *vulgata*, all'esistenza di una moneta comune in Europa. E ancora: se è vero che le politiche di austerità hanno contribuito ad accelerare la recessione, peraltro determinando un aumento del rapporto debito pubblico/Pil, è anche vero che, *dati gli attuali rapporti di forza*, potrebbe non essere desiderabile un aumento del debito dal momento che si tradurrebbe in maggiore tassazione prevalentemente sul lavoro dipendente (cfr. Forges Davanzati e Patalano 2016).

Ciò che in sostanza sembra delinarsi nello scenario italiano è che l'Italia è destinata a diventare sempre più un Paese di attrazione turistica (tipicamente nel Mezzogiorno), con pochi poli industriali localizzati nel Nord del Paese e un'ampia platea di piccole imprese collocate in settori a bassa intensità tecnologica. Non a caso, il sottofinanziamento delle università ha raggiunto livelli tali da far prefigurare a SVIMEZ la chiusura totale delle sedi meridionali (non di singoli corsi di studio) nei prossimi venti anni e un drastico ridimensionamento dell'intero sistema universitario pubblico nazionale<sup>5</sup>. Uno scenario simile è contemplato nel rapporto della Fondazione RES 2015 (Viesti 2015).

Il settore della formazione nel suo complesso (scuola e università) è stato il settore al quale i governi che si sono succeduti negli ultimi anni

---

<sup>5</sup> Per una sintesi si veda SVIMEZ 2010–2014.

hanno somministrato le dosi più massicce di austerità, *assecondando la riduzione della domanda di lavoro qualificato e di ricerca di base e applicata espressa dalle nostre imprese.*

Abbiamo effettivamente troppi laureati, non già nel confronto internazionale (ne avevamo e ne abbiamo notevolmente meno), ma *troppi* rispetto alle esigenze di un tessuto produttivo che, anche per la caduta della domanda interna conseguente allo scoppio della crisi e dell'avvio delle politiche di austerità, accentuava le sue criticità: piccole dimensioni aziendali e scarsa propensione all'innovazione. Dunque, bassa (e declinante) domanda di lavoro qualificato e di ricerca di base e applicata. Dunque, compressione della spesa per istruzione e ricerca. Nella totale assenza di politiche industriali finalizzate alla crescita dimensionale delle nostre imprese e all'attivazione di flussi di innovazione.

Se dunque le politiche formative mirano a dequalificare la forza-lavoro per accentuare la moderazione salariale già in atto, occorre chiedersi se ciò sia una strategia efficace ai fini della fuoriuscita dalla recessione. La risposta è no, per due fondamentali ragioni.

La moderazione salariale riduce i consumi e ha effetti di segno negativo sui profitti delle imprese che operano sul mercato interno. In più, la riduzione dei salari e dei consumi disincentiva gli investimenti generando, contestualmente, una caduta della domanda aggregata e del tasso di crescita della produttività del lavoro. Per quanto attiene al commercio estero, nel caso italiano, come mostrato peraltro dall'evidenza empirica, la moderazione salariale non contribuisce a migliorare il saldo delle partite correnti. Ciò fondamentalmente a ragione del fatto che, data la specializzazione produttiva dell'economia italiana (agroalimentare e *Made in Italy*, con un comparto dei macchinari sempre più esiguo – v. *supra*) e le piccole dimensioni medie aziendali (cfr. Graziani, 1989), i fattori che contano ai fini della crescita delle esportazioni non attengono alla competitività di prezzo, almeno se si esclude il comparto dei macchinari: le imprese italiane esportano puntando sulla *qualità* dei prodotti e, nel caso dei beni di lusso, semmai su prezzi elevati, dal momento che, per l'operare del c.d. *effetto Veblen*, un bene di lusso viene acquistato in quantità maggiori se il suo prezzo è elevato.

Vale sempre più, nel caso italiano, il c.d. paradosso di Kaldor, per il quale la competitività di prezzo è sostanzialmente irrilevante per l'aumento delle esportazioni. In più, e soprattutto per quanto attiene ai beni di lusso, le nostre esportazioni dipendono essenzialmente dalla dinamica della distribuzione del reddito su scala globale: tanto più essa è diseguale, tanto maggiore è la domanda di beni di lusso rivolta alle imprese italiane.

D'altra parte, come rilevato in particolare da Graziani (1989), in considerazione del fatto che l'economia italiana è dualistica, misure di incentivazione delle esportazioni (p.e. le svalutazioni competitive pre-euro) non hanno altro esito se non accentuare le divergenze regionali. E vi è da aggiungere che il tasso di cambio, in linea generale e ancor più nel caso italiano, risente profondamente dei movimenti speculativi di capitale, così che la sua svalutazione potrebbe non avere alcun effetto sulla bilancia dei pagamenti e potrebbe semmai avere effetti di segno negativo sulla propensione – già bassa – delle nostre imprese a innovare (Bellofiore et al. 2015). È questo lo scenario all'interno del quale occorre inquadrare il progetto di distruzione dell'università pubblica di massa e il consolidamento del *mainstream* in Economia.

### 3. Cosa è il *mainstream* in Economia

L'Economia è una disciplina che orienta le decisioni politiche e che, per questo tramite, influisce in modo significativo sulle nostre condizioni di vita e di lavoro. Chiedersi di cosa si occupano gli economisti, e come viene raccontata l'Economia, non è dunque una domanda oziosa.

Un utile punto di partenza per fornire risposta a questa domanda è dato dalla considerazione in base alla quale gli scienziati (e gli economisti fra questi) più che cercare la Verità, ambiscono a persuadere i loro colleghi, i responsabili politici e l'opinione pubblica della verità delle conclusioni delle loro ricerche, al fine di ottenere reputazione. E possono ottenerla per due canali non necessariamente alternativi: diventando “consiglieri del Principe” e/o cercando di ottenere il massimo numero di citazioni dei propri articoli. Con ogni evidenza, ciò avviene all'interno di specifici dispositivi di finanziamento e valutazione

della ricerca scientifica, giacché, da un lato, il “Principe” ha sue idee politiche che necessitano di essere legittimate dalla ricerca stessa e, dall’altro, i dispositivi di finanziamento e valutazione non sono affatto neutrali rispetto ai contenuti delle pubblicazioni scientifiche.

Si determina, particolarmente (ma non solo) nel caso italiano, un processo di progressivo consolidamento del pensiero unico, di matrice neo-liberista, sulla cui base viene orientata la comunicazione. Passano, così, come verità inoppugnabili, che diventano veri luoghi comuni, tesi assolutamente discutibili o in molti casi palesemente false. Fra questi: «in tempo di crisi occorre fare sacrifici» (messaggio che contiene implicitamente la falsa equiparazione del debito pubblico con il debito privato); «in Italia la spesa pubblica è eccessiva» (essendo, invece, su fonti ufficiali, in linea con la media europea); «abbiamo troppi dipendenti pubblici» (avendone, per contro, su fonti ufficiali, meno della media europea) «abbiamo troppi laureati» (avendone, invece, molto meno della media europea). Si tratta di messaggi che, soprattutto se trasmessi da economisti considerati autorevoli, a maggior ragione se sono professori universitari che lavorano in sedi considerate prestigiose, vengono recepiti come veri – giacché derivanti da tecnici depositari di un sapere scientifico non accessibile ai non addetti ai lavori – e vengono utilizzati per legittimare interventi di politica economica che non possono che essere considerati gli unici possibili. In molti casi, questi messaggi anticipano misure di politica economica, avendo la funzione di creare consenso nell’opinione pubblica sulla assoluta necessità di una “riforma”.

Un caso paradigmatico, a riguardo, è rappresentato dalla campagna mediatica che ha preceduto, per molti anni, l’approvazione della c.d. Legge Gelmini e che si è costruita intorno al messaggio secondo il quale i professori universitari italiani sono nullafacenti, baroni, nepotisti: tesi parzialmente falsa e comunque tutta da dimostrare. Occorreva dunque, per così dire, *disciplinarli*, sottraendo loro risorse e sottoponendoli a valutazione. Una valutazione che, come si è poi constatato, è intrinsecamente ideologica, almeno nel campo delle scienze sociali, e rafforza la visione dominante. La tecnica argomentativa utilizzata in questi casi consiste nella generalizzazione di singoli episodi. Nel caso dell’università, si fa riferimento a un concorso “truccato” in una data sede e, a partire da questo, si stabilisce che tutti i concorsi in università

sono truccati. Casi analoghi riguardano i c.d. fannulloni nella pubblica amministrazione: la generalizzazione di singoli episodi prepara l'attacco al pubblico impiego.

Il meccanismo ha natura cumulativa, secondo una sequenza così ordinabile. La valutazione della ricerca in Economia premia di fatto economisti che pubblicano su riviste *mainstream*; ottengono, in tal modo, reputazione e finanziamenti; le loro sedi possono reclutare giovani ricercatori, ovviamente allineati al pensiero dominante, più di quanto possano fare sedi universitarie nelle quali lavorano economisti non allineati. Il *mainstream* diventa sempre più tale e, attraverso la reputazione e le reti relazionali che con questa si costruiscono, alcuni fra loro diventano i più ascoltati opinionisti e consiglieri del "Principe". Nel caso italiano, è stato calcolato che i quotidiani più diffusi ("La Stampa", "La Repubblica", "Il Sole 24 ore", "Il Corriere della Sera") ospitano quasi esclusivamente articoli di economia scritti da docenti che lavorano in università private (Bocconi e Luiss), o di università pubbliche con la condizione che l'orientamento teorico di chi scrive sia chiaramente liberista, e che sono spesso coautori di articoli scientifici<sup>6</sup>. Si accentua, in tal modo, il monopolio dell'informazione economica. Tommaso Padoa Schioppa, ebbe a dire, a riguardo: «Vi raccomando le pagine economiche. Più ancora che sulla politica, è sull'economia che potete fare la differenza: in genere le pagine economiche dei giornali italiani sono spazi pubblicitari per le banche e le grandi aziende, spesso ben pagati. Voi dovete raccontare quello che gli altri non possono o non vogliono raccontare, e vi garantisco che è una prateria sterminata»<sup>7</sup>.

Non è irrilevante considerare l'aspetto generazionale. Gli economisti oggi più influenti in Italia si collocano in una fascia d'età compresa fra i cinquanta e i sessant'anni, salvo alcune eccezioni. Si tratta di una generazione che si è formata nella metà degli anni Ottanta, proprio quando l'Accademia italiana ha cominciato a importare teorie economiche elaborate negli Stati Uniti, a seguito della c.d. rivoluzione monetarista e al conseguente ingresso nelle università italiane di teorie economiche di ispirazione liberista.

---

<sup>6</sup> Si rinvia a SYLOS LABINI 2012.

<sup>7</sup> TRAVAGLIO 2010.

Il periodo storico attuale non è un periodo particolarmente fecondo di nuove idee: è quello che Alessandro Roncaglia, nel suo testo *La ricchezza delle idee* (Roncaglia 2013), ha definito «l'età della disgregazione». La ricerca in Economia, non solo in Italia, è sempre più frammentata e specialistica, e soprattutto sempre più “autistica”: gli economisti tendono a dialogare esclusivamente fra loro, spesso coprendo di sofisticati tecnicismi o montagne di matematica pure banalità, tautologie o, nella migliore delle ipotesi, teorie che non “spiegano” nulla, né hanno l'ambizione di farlo<sup>8</sup>. Continua, e si accentua, perciò, l'egemonia del *mainstream* neoclassico-liberista – termine diffusamente usato, sebbene ambiguo –, che tende sempre più a marginalizzare la tradizione di studi marxisti (ma anche neo-ricardiani, istituzionalisti, postkeynesiani) che sono stati prodotti dai maggiori economisti italiani nella seconda metà del Novecento: una tradizione di ricerca che ha portato all'affermazione di teorie elaborate in università italiane nel resto del mondo, mentre da un po' di anni l'Italia è importatore netto di teorie economiche.

Il rigetto di qualunque connotazione politica nel discorso economico viene perseguito fondamentalmente attraverso il combinato di diverse strategie sul piano teorico: in primo luogo, il c.d. *imperialismo dell'economia*. È un dato di fatto che un numero consistente e crescente di economisti si occupa di temi che non attengono propriamente a ciò che si sarebbe indotti a considerare temi economici: ne costituiscono esempi l'economia della famiglia, l'economia della religione, l'economia della bellezza, l'economia dello sport, la teoria economica del tempo libero. Si tratta, evidentemente, di studi che applicano il criterio della razionalità strumentale a *qualunque scelta possibile*, a volte giungendo a risultati talmente improbabili da meritare il c.d. *IGNobel* in Economia o da essere destinati alle Humor Sessions dell'American Economic Association. E già il fatto che esistano Humor Sessions nell'ambito dei convegni della più grande associazione scientifica di settore la dice lunga sullo stato della disciplina.

In secondo luogo, si producono ricerche puramente empiriche che certificano correlazioni senza causazioni, o correlazioni spurie: si

---

<sup>8</sup> Si veda la denuncia dello scarso collegamento fra elaborazione teorica e fatti economici in COASE 2012.

verifica, cioè, che il fenomeno X è statisticamente correlato al fenomeno Y, ma che X non “causa” Y, dal momento che il fenomeno che si intende spiegare dipende da altre variabili e, dunque, la correlazione fra X e Y è del tutto casuale. È come rilevare che al crescere del numero di cicogne cresce il numero di neonati. In più, in questi esercizi spesso le variabili considerate non attengono alla sfera tradizionale dell'indagine economica. Un esempio estremo, che ha fatto molto discutere nella comunità scientifica internazionale, riguarda un articolo che affronta il fondamentale problema se la lunghezza del pene influenzi la crescita economica<sup>9</sup>. L'autore rileva che la correlazione esiste: Paesi nei quali la lunghezza del pene è maggiore tendono ad avere più alti tassi di crescita, e prova a motivarla con l'effetto che il testosterone avrebbe sulla propensione al rischio e, quindi, sulla dinamica degli investimenti. L'autore chiarisce che questo effetto potrebbe anche verificarsi per l'elevata autostima che deriva dall'avere un pene lungo e che un “eccesso” di lunghezza del pene potrebbe generare eccessiva assunzione di rischio.

Si tratta di una variante di un certo interesse dell'Economia e del suo imperialismo, dal momento che riflette un'ulteriore tendenza tipica di questo approccio e che si potrebbe definire di misurazione senza teoria. Due caratteristiche accomunano i due approcci: *i)* l'espulsione di qualunque elemento politico dal discorso economico; *ii)* la sostanziale irrilevanza dell'oggetto di studio, se si considera rilevante un'analisi che prenda ad esame variabili propriamente economiche<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Si veda WESTLING 2011.

<sup>10</sup> Come rileva PIKETTY 2014, p. 811, è elevato «il grado di malafede raggiunto dalle élite economiche e finanziarie per difendere i loro interessi e, in qualche caso, dagli economisti stessi: quegli accademici che occupano oggi un posto invidiabile nella gerarchia americana dei redditi, e che tendono a loro volta, spesso con modi sprezzanti, a difendere il proprio interesse privato, schernendosi dietro un'improbabile difesa dell'interesse generale». PIKETTY 2014, p. 924, osserva che la gran parte della ricerca in Economia consiste in un «uso smodato dei modelli matematici, i quali si risolvono spesso in un pretesto per farsi spazio e dissimulare la vacuità del ragionamento» e che spesso i problemi trattati sono di «interesse limitato». Walter Riolfi, sul *Sole 24 ore*, scrive: «Troppa spesso il lavoro degli economisti, oltre a peccare di astrattismo,



Il *mainstream*, la visione egemone, è perciò oggi questo: una galassia di teorie che non sempre e non necessariamente portano a prescrizioni di politica economica di segno liberista, e che spesso si traducono in esercizi autoreferenziali o bizzarri o concepiti nel quadro di una visione cumulativa della conoscenza, associata alla convinzione che l'Economia sia una scienza, nell'accezione della Fisica Teorica e di laboratorio<sup>11</sup>.

Se sono queste le teorie dominanti, che vengono poste alla base dei modelli econometrici utilizzati a fini previsionali, non desta sorpresa il fatto che, nel caso italiano (e non solo), l'errore di previsione sul tasso di crescita negli ultimi sette anni è stato di circa 7 punti percentuali: le previsioni sono state sistematicamente sovrastimate. Si osservi che gli errori di previsione non riguardano scarti irrisori, ma spesso riguardano previsioni di crescita che, a posteriori, si rivelano recessioni. Ovvero riguardano errori di segno (valori positivi del tasso di crescita prevista che si rivelano *ex-post* valori negativi).

Si è qui di fronte alla c.d. "domanda della Regina": perché gli economisti, salvo rare eccezioni, non hanno previsto la crisi? La si chiama "domanda della Regina" perché fu la domanda che Elisabetta rivolse agli economisti della London School of Economics in occasione della sua visita a quella prestigiosa Istituzione nel novembre 2008, ricevendo risposte così insoddisfacenti da essere indotta a commentare con ironia che probabilmente c'era stata «un po' di trascuratezza». E in effetti trascuratezza vi è stata, se si considera che la questione delle crisi economiche, nel paradigma di orientamento neo-liberista oggi dominante in Economia, è al margine del dibattito. In più, la visione dominante si fonda sulla convinzione che un'economia di mercato deregolamentata tende spontaneamente a produrre pieno impiego e, dunque, le crisi economiche possono derivare esclusivamente da interventi esterni, in particolare da politiche fiscali o monetarie sbagliate e più in generale, dall'intervento dello Stato.

---

si piega agli interessi politici più di quanto quello di certi meteorologi inclini al sensazionalismo» (RIOLFI 2015).

<sup>11</sup> Laddove, peraltro, neppure la Fisica Teorica può definirsi scienza esatta ed equiparare la scienza economica ad una scienza esatta alimenta nuove forme di *sciamanesimo economico* (cfr. SYLOS LABINI 2016).

A ben vedere, in realtà, gli errori derivano semplicemente dal fatto che i modelli usati per le previsioni sono sbagliati e, in aggiunta, dal fatto che la previsione in Economia non è come la previsione nelle scienze cosiddette esatte. La risposta ottenuta da Elisabetta rinvia però alla circostanza sinora insormontabile per cui i modelli previsionali sono basati su un paradigma teorico che, per quanto si basi su ipotesi del tutto irrealistiche e per quanto non riesca a generare previsioni affidabili, dimostra un'eccezionale capacità di resistenza alle critiche.

Occorre anche considerare il fatto che la sistematica incapacità di generare previsioni attendibili nuoce gravemente alla reputazione degli economisti (di tutti, dal momento che è ben difficile immaginare che i non addetti ai lavori distinguano tra le “scuole di pensiero”), perché crea il sospetto che vi sia un condizionamento politico che spinge i ricercatori a sovrastimare il tasso di crescita previsto per l'obiettivo di accrescere il consenso per il Governo di volta in volta in carica. Dunque, crea il sospetto che la ricerca, in Economia, non sia libera e risponda semmai a una domanda politica di legittimazione scientifica dell'ordine sociale esistente. Paradossalmente, si tratta di un sospetto ben fondato, per quanto detto prima, ma da riferirsi esclusivamente a una specifica tipologia di economista: colui/colei che elabora questi modelli.

Se la questione si pone in questi termini, la domanda della Regina va così riformulata: perché gli economisti non utilizzano modelli diversi da quelli fin qui utilizzati per effettuare previsioni? Ovvero, perché non abbandonano teorie che si sono rivelate e si rivelano così manifestamente incapaci di prevedere? Una possibile risposta consiste nel considerare che la straordinaria capacità di resistenza del *mainstream*, e ancor più la sua capacità di rafforzarsi proprio nella fase nella quale si dimostrano palesemente i suoi fallimenti teorici, prescrittivi e previsionali, discende in parte proprio dal suo fallimento (quanto più è in difficoltà, tanto più si organizza per difendersi), in parte dalla difficoltà – da parte degli economisti non allineati – di proporre un *corpus* unitario alternativo. Non per dire che ciò sia desiderabile (la pluralità va salvaguardata anche nell'eterodossia), ma per stabilire che, nella competizione fra “paradigmi”, l'assenza – sull'altra sponda – di una teoria *diffusamente condivisa* è oggettivamente penalizzante ai fini dell'acquisizione di egemonia. Si

consideri, a riguardo, la pluralità di visioni/interpretazioni del marxismo contemporaneo: il marxismo analitico, basato sull'individualismo metodologico, è in radicale contrapposizione con il marxismo c.d. ortodosso (che rifiuta l'individualismo metodologico e che recepisce da Marx soprattutto la teoria della caduta tendenziale del saggio del profitto), mentre quest'ultimo è in radicale contrapposizione con il marxismo c.d. circuitista (per il quale Marx va riletto a partire dal ciclo del capitale monetario), fino ad arrivare alle infinite dispute sulla validità della teoria marxiana del valore.

Vi è di più. Il fatto che il *mainstream* tenda a diventare sempre più tale è anche favorito, nel caso italiano, dalle nuove modalità di reclutamento e di avanzamento di carriera nelle università derivante dalla c.d. Legge Gelmini. L'accesso alla carriera universitaria è, oggi, in Italia, non solo estremamente difficile (per non dire quasi impossibile) ma anche sempre più legata a lunghi periodi di precariato. Ciò per questa ragione: la riforma Gelmini ha sostituito al ruolo del ricercatore a tempo indeterminato (ruolo che va ad esaurimento) quello del ricercatore a tempo determinato. Al tempo stesso, si sono ridotti in modo massiccio i finanziamenti alle università e si è legata la possibilità di reclutamento alla disponibilità di "punti organico" (facoltà assunzionali). In queste circostanze, si disincentiva l'assunzione di giovani ricercatori dal momento che questa costerebbe più dell'avanzamento di carriera dei ricercatori a tempo indeterminato<sup>12</sup>. In un contesto di continua riduzione di fondi, si può comprendere che, anche in presenza di giovani molto preparati, si tenda a preferire, risparmiando, l'uso di risorse umane già disponibili.

Ma chi viene reclutato e come avvengono gli avanzamenti di carriera (da ricercatore a professore)? Qui entrano prepotentemente in gioco i criteri di valutazione prodotti dall'Agenzia Nazionale di Valutazione della Ricerca (ANVUR). L'ANVUR – il cui costo di funzionamento è stimato a circa 10milioni l'anno – stabilisce un elenco di riviste sulle quali i ricercatori sono chiamati a pubblicare, definendole di classe A<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup>Sulla questione del sottofinanziamento delle Università italiane, si rinvia, in particolare SINOPOLI 2015.

<sup>13</sup> Si veda [http://www.anvur.org/attachments/article/254/RIVISTE\\_%20CLASSE\\_A\\_AREA13\\_R.pdf](http://www.anvur.org/attachments/article/254/RIVISTE_%20CLASSE_A_AREA13_R.pdf).

sulla base di tecniche e metodologie alquanto discutibili. Fra queste, si può considerare il fatto che ANVUR considera “eccellente” un ricercatore che pubblichi su riviste con elevata “reputazione”, *del tutto indipendentemente dalla rilevanza dei contenuti della ricerca*. La “reputazione” di una rivista è certificata dal suo “fattore di impatto” (*impact factor*), e la sua certificazione è effettuata sulla base di criteri individuati dall’istituto Thomas Reuters, azienda privata anglo-canadese. In altri termini, in Italia si valuta il contenitore (la rivista), non il contenuto, e il contenitore è buono se lo considera tale una delle più grandi imprese private su scala mondiale che opera nel settore dell’editoria.

Va peraltro ricordato che l’*impact factor* è stato pensato come strumento per selezionare l’acquisto di riviste da parte delle biblioteche universitarie, e, anche sul piano strettamente tecnico, da più parti se ne sconsiglia l’uso ai fini della valutazione della ricerca scientifica: è recente la denuncia dell’Accademia dei Lincei contro l’uso di indicatori bibliometrici per la valutazione della ricerca, soprattutto nelle scienze umane e sociali (per approfondimenti rinvio a [www.roars.it](http://www.roars.it)). E va anche ricordato che negli Stati Uniti – le cui università sono comunemente ritenute estremamente sensibili alla “cultura della valutazione” – l’*impact factor* non è quasi mai considerato un indicatore attendibile per valutare la qualità della produzione scientifica. In Italia, i (pochi) reclutamenti nelle università italiane e i (pochi) avanzamenti di carriera dei docenti universitari avvengono prevalentemente sulla base della qualità della ricerca scientifica dei candidati, come certificata dalla lista delle riviste elaborata da ANVUR sulla base del loro *impact factor*. Il che genera un meccanismo potenzialmente vizioso. La gran parte delle riviste considerate eccellenti tende infatti a pubblicare articoli il cui contenuto è in linea con la visione dominante.

*Ciò induce attitudini conformiste, soprattutto da parte delle giovani generazioni, impedendo di fatto la produzione di ricerche realmente innovative.* E poiché l’attività didattica non è mai disgiunta dall’attività di ricerca, i contenuti dell’insegnamento tendono a diventare sempre più conformi alla visione dominante, rendendo gli studenti sempre meno informati su teorie alternative a quelle dominanti (cfr. Forges

Davanzati 2015)<sup>14</sup>. Come scrive Gnesutta (2014, p. 211): «Il rovesciamento è totale. Si sedimenta nella società una visione del processo economico come meccanismo fatale: il futuro è già scritto nelle cose e non vi è nessuna possibilità di intervenire per un suo reale, diverso orientamento». È, in altri termini, il definitivo compiersi del «*there is no alternative*» (TINA) di Margaret Thatcher. È cioè il definitivo compiersi di questo disegno, dal momento che il tentativo di marginalizzare il “pensiero critico” in Economia risale (almeno) ai lavori di quel CIVR – antecedente dell’ANVUR – in seno al quale Guido Tabellini invitò a suo tempo a utilizzare gli indicatori bibliometrici per la valutazione della ricerca in Economia al fine di evitare meccanismi di protezione di «specie in via di estinzione» (Tabellini 2006).

L’accelerazione dei processi di valutazione, almeno per quanto riguarda le discipline economiche, asseconda ovviamente questa dinamica. La valutazione della ricerca in Italia è perciò strutturata sin dall’inizio in modo da favorire l’omologazione e il conformismo.

L’omologazione alle teorie economiche dominanti, del resto, è *già avvenuta* in altri Paesi e soprattutto nel mondo anglosassone e negli Stati Uniti in particolare. Si tratta, come è noto, di Paesi nei quali le università sono prevalentemente private e “producono” teorie economiche pienamente funzionali agli interessi delle classi dominanti. Si tratta anche di università molto elitarie, con tasse di iscrizione estremamente alte, i cui laureati costituiscono *ipso facto* le “classi dirigenti”. Lì, dunque, la realizzazione di un’università di classe è in larga misura un processo già compiuto. Diversamente dal caso italiano, dove invece, soprattutto a seguito dei movimenti di contestazione e del ciclo di lotte operaie degli anni Settanta, l’università è diventata di massa.

Per chiarire i termini della questione e dar conto della valenza propriamente politica dei meccanismi di valutazione della ricerca in Italia è sufficiente ricordare le dichiarazioni rilasciate all’epoca dal

---

<sup>14</sup> Come hanno osservato, in particolare, Riccardo Bellofiore e Giovanna Vertova, la valutazione della ricerca, basata sulla «cultura della valutazione» (ovvero quella fatta propria dall’ANVUR), inevitabilmente genera omologazione, dal momento che non riconosce l’esistenza di una pluralità di «paradigmi» teorici in conflitto fra loro (BELLOFIORE E VERTOVA 2012).

Ministro Gelmini, per la quale la riforma che porta il suo nome decretava non a caso la fine del '68. È l'esplicitazione di un disegno ormai palese: rendere anche le università italiane delle università di classe, così da formare una classe dirigente allineata esclusivamente agli interessi della nostra imprenditoria. Per farlo, occorre preliminarmente decretare la fine del pensiero critico, soprattutto nelle discipline economiche, e successivamente passare a una riorganizzazione dell'assetto formativo che porti alcuni poli di ricerca ad essere certificati come "di eccellenza": i soli poli che, a regime, potranno definirsi università. E che saranno localizzati in aree del Nord del Paese, come si può indurre da quanto sta già oggi accadendo alle università meridionali.

È sufficiente un dato per fotografare la situazione: il 25,7% del totale della "quota premiale" (la quota del finanziamento ordinario quantificata sulla base della produttività degli Atenei), nel 2013, è andato agli atenei meridionali contro il 36,8% delle università settentrionali. Come registrato dalla SVIMEZ (Rapporto Svimez 2014), al sistema universitario meridionale sono così stati sottratti 160 milioni di euro dal 2011. Ciò fondamentalmente a ragione del numero eccessivo di studenti fuori corso e di laureati disoccupati.

Si tratta di un dispositivo che non considera che non dovrebbe essere compito dell'università modificare il contesto socio-economico nel quale opera. Ma c'è di più. La non uniformità territoriale dei tagli alla ricerca, infatti, è anche attestata dai provvedimenti di redistribuzione dei punti organico attribuite alle sedi universitarie<sup>15</sup>. Si

---

<sup>15</sup> Come è stato ripetutamente messo in evidenza, si tratta non solo di un provvedimento che oggettivamente penalizza le sedi meridionali ma che costituisce un'ulteriore conferma dello iato esistente fra obiettivi dichiarati e risultati ottenuti. Si tratta, infatti, di un provvedimento palesemente iniquo e non meritocratico. È iniquo dal momento che l'operazione di redistribuzione dei punti organico è stata effettuata sulla base di un indicatore che fa esclusivo riferimento a variabili relative alla condizione finanziaria dei singoli atenei e che, dunque, non tiene conto delle variabili di contesto: tasso di disoccupazione, reddito pro-capite. In particolare, risultano premiate le sedi che ottengono maggiori contribuzioni studentesche e penalizzate le sedi (soprattutto meridionali) nelle quali è maggiore l'incidenza di esoneri, parziali o totali, del pagamento delle tasse. È un provvedimento non meritocratico, dal

tratta di provvedimenti che attivano un meccanismo perverso: per non chiudere corsi di studio, gli atenei sono obbligati ad accelerare il *turnover*. Per accelerare il *turnover* devono aumentare le tasse. L'aumento delle tasse disincentiva però le immatricolazioni e determina un incremento relativo degli studenti provenienti da famiglie con redditi elevati. Ma, soprattutto, l'aumento delle tasse contribuisce ad accentuare l'immobilità sociale, rendendo l'università sempre più elitaria, in palese contraddizione con gli obiettivi (dichiarati) "meritocratici" che hanno ispirato la riforma.

#### 4. *Considerazioni conclusive*

In questo saggio si è proposta una chiave di lettura delle cause del processo di demolizione in atto dell'università pubblica di massa in Italia, a partire da considerazioni di carattere più generale relative ai processi di ristrutturazione del capitalismo italiano nella crisi. In particolare, si è rilevato che il tessuto produttivo dell'economia italiana è sempre più composto da imprese di piccole dimensioni, poco innovative e collocate in settori produttivi maturi. Si è argomentato che le politiche di sottofinanziamento del sistema universitario di fatto assecondano questo modello di sviluppo, nel quale le nostre imprese non domandano forza-lavoro altamente qualificata né ricerca di base e applicata. Queste scelte appaiono pienamente legittimate dalla visione dominante nella teoria economica oggi che rafforza la sua egemonia e rende sostanzialmente impossibile la produzione di pensiero critico. In questo scenario, non sorprende la drammatica marginalizzazione del marxismo, e più in generale del "pensiero critico", nella didattica e nella ricerca in Università.

#### Riferimenti bibliografici

AGLIETTA, MICHEL, 2001)

---

momento che l'indicatore utilizzato per la ripartizione dei punti organico prescinde dalla quantità e dalla qualità della produzione scientifica.

“Regolazione e crisi del capitalismo” (1977), in AGLIETTA E LUNGHINI 2001.

AGLIETTA, MICHEL E LUNGHINI, Giorgio, 2001  
*Sul capitalismo contemporaneo*, Bollati Boringhieri, Torino.

ANTONIOLI, DAVIDE ET AL., 2013  
*Innovation Strategies and Economic Crisis: Evidence from Firm-level Italian Data*, “Economia Politica”, vol. 30, n° 1, pp. 33-68.

BELLAIS, RENAUD, 2004  
*Post Keynesian Theory, Technology Policy, and Long-term Growth*, “Journal of Post Keynesian Economics”, vol. 26, n° 3, pp. 419-40.

BELLOFIORE, RICCARDO, 2001  
*A crisis of capitalism*, “The Guardian”, 21 settembre.

ID., 2013  
*“Two or three things I know about her”: Europe in the global crisis and heterodox economics*, “Cambridge Journal of Economics”, March, pp. 497-512.

BELLOFIORE, RICCARDO E VERTOVA, GIOVANNA, 2012  
*Per una critica della valutazione*, “il Manifesto”, 22 marzo.

BELLOFIORE, RICCARDO CON GARIBALDO, FRANCESCO E MORTAGUA, MARIANA, 2015  
*A credit-money and structural perspective on the European crisis: why exiting the euro is the answer to the wrong question*, “Review of Keynesian Economics”, vol. 3, n° 4, Winter, pp. 471-90.

BLYTH, MARK, 2013  
*Austerity The history of a dangerous idea*, Oxford University Press, Oxford.

BOYER, ROBERT, 2007  
*Fordismo Postfordismo. Il pensiero regolazionista*, Università Bocconi Editore, Milano.

COASE, RONALD, 2012  
*Salvare l'Economia dagli economisti*, “Harvard Business Review Italia”, dicembre:  
<http://www.hbritalia.it/blog/item/913-salvare-l%E2%80%99economia-dagli-economisti.html#.WAZL-yQQabt>.

DE CECCO, MARCELLO, 2012  
*Una crisi lunga mezzo secolo. Le cause profonde del declino italiano*, in “Economia italiana”, 3, inverno, pp. 69-92.



DI MAIO, AMEDEO E MARANI, UGO (a cura di), 2015

*Economia e luoghi comuni. Convenzione, retorica, miti*, L'asino d'oro, Roma.

DOW, SHEILA, 2014

*Belief in Austerity Policies*, Paper For presentation to the PKSG annual workshop, SOAS, May.

FORGES DAVANZATI, GUGLIELMO, 2015

*Di cosa si occupano gli economisti*, "Micromega" on-line, dicembre.

FORGES DAVANZATI, GUGLIELMO CON PACELLA, ANDREA E PATALANO, ROSARIO, 2015

*The Keynesian features of Graziani's monetary theory of production and some unresolved questions*, "Review of Political Economy", vol. 27, n° 4, pp. 565-84.

FORGES DAVANZATI, GUGLIELMO E PATALANO, ROSARIO, 2016

*Marx on public debt and fiscal expropriation*, "In Times of Crisis. Seminar on Critical Economics" (on line): <https://criticalseminars.files.wordpress.com/2015/04/marx-slides-santanna.pdf>.

FORGES DAVANZATI, GUGLIELMO, CON PATALANO, ROSARIO, E TRAFICANTE, GUIDO, 2016

*The Italian economic decline in a Kaldorian theoretical perspective*, Working Paper 1606, PostKeynesian Economics Study Group, March.

GALLINO, LUCIANO, 2003

*La scomparsa dell'Italia industriale*, Einaudi, Torino.

Id., 2012

*La lotta di classe dopo la lotta di classe*, Laterza, Bari.

GNESUTTA, CLAUDIO, 2014

"Keynes e il lavoro degli economisti", in A. Pettini e A. Ventura (a cura di), *Quale crescita?*, L'asino d'oro, Roma.

GORZ, ANDRÉ, 2003

*L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino.

GRAZIANI, AUGUSTO, 1989

*L'economia italiana dal dopoguerra a oggi*, Il Mulino, Bologna.

Id., 2000

*Lo sviluppo dell'economia italiana dalla ricostruzione alla moneta unica*, Bollati Boringhieri, Torino.

ISTAT, 2013

*Le microimprese in Italia*: <http://www.istat.it/it/archivio/104425> (consultato il 20 gennaio 2015).

ID., 2014

*Noi Italia 2014*: <http://noi-italia.istat.it/> (consultato il 25 gennaio 2015).

KALDOR, NICHOLAS, 1981

*The role of increasing returns, technical progress and cumulative causation in the theory of international trade and economic growth*, "Economie Appliquée", n° 4.

ID., 1989

*Further essays on economic theory and policy*, edited by F. Targetti and A.P. Trirlwall, Duckworth, London.

KOTZ, DAVID M., 2009

"Economic crises and institutional structures", in J.P. Goldestein and M.G. Hillard (eds.), *Heterodox Macroeconomics*, Routledge, London-New York.

LUCIDI, FEDERICO E KLEINKNECHT, ALFRED, 2010

*Little Innovation, Many Jobs: An Econometric Analysis of the Italian Labour Productivity Crisis*, "Cambridge Journal of Economics", vol. 34, n° 3, pp. 525-46.

LUCARELLI, STEFANO E ROMANO, ROBERTO, 2015

*The Italian crisis within the European crisis. The relevance of the Technological Foreign Constraint*, "World Economic review", n° 6, February 2015.

LUNGHINI, GIORGIO, 2001

"I nuovi compiti dello Stato", in AGLIETTA E LUNGHINI 2001.

MAZZUCATO, MARIANA, 2011

*The entrepreneurial state*, "Soundings", vol. 49, pp. 131-142.

EAD., 2014

*Lo stato innovatore*, Laterza, Roma.

MEF - MINISTERO DELLE FINANZE, SERVIZIO STUDI, 2009

*Performance Budgeting, Spesa pubblica, Contesto istituzionale. L'esperienza italiana*: <http://www.rgs.mef.gov.it/Documenti/VERSIONE-I/Comunicazione/Eventi/WORKSHOP--3/Performance-budgeting--spesa-pubblica-e-contesto-istituzionale-l-esperienza-italiana.pdf> (consultato il 30 febbraio 2016).

ID., 2013

*La spesa pubblica in Europa: anni 2000-2011*: [http://www.rgs.mef.gov.it/Documenti/VERSIONE-I/Pubblicazioni/Analisi\\_e\\_valutazione\\_della\\_Spesa/La-spesa-pubblica-in-Europa/La\\_spesa\\_pubblica\\_in\\_Europa2000-2011.pdf](http://www.rgs.mef.gov.it/Documenti/VERSIONE-I/Pubblicazioni/Analisi_e_valutazione_della_Spesa/La-spesa-pubblica-in-Europa/La_spesa_pubblica_in_Europa2000-2011.pdf) (consultato il 30 febbraio 2016).

ID., 2014

*La spesa pubblica in Europa, anni 2000-2013*: [http://www.rgs.mef.gov.it/Documenti/VERSIONE-I/Pubblicazioni/Analisi\\_e\\_valutazione\\_della\\_Spesa/La-spesa-pubblica-in-Europa/](http://www.rgs.mef.gov.it/Documenti/VERSIONE-I/Pubblicazioni/Analisi_e_valutazione_della_Spesa/La-spesa-pubblica-in-Europa/) (consultato il 30 febbraio 2016).

MYRDAL, K. GUNNAR, 1943

*L'elemento politico nella formazione delle dottrine dell'economia pura*, Sansoni Editore, Firenze.

OECD, 2013

*Entrepreneurship at glance*, OECD Library.

PICKETTY, THOMAS, 2014

*Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano.

PINI, PAOLO, 2014

*Regole europee, cuneo fiscale e trappola della produttività*, "Quaderni di Rassegna Sindacale", n° 2.

QUIGGIN, JOHN, 2012 (2010).

*Zombie economics. Le idee fantasma da cui liberarsi*, Università Bocconi Editore, Milano.

RIOLFI, WALTER, 2015

*La Grecia e le inaffidabili previsioni degli economisti*, "Il Sole 24 ore", 19 luglio.

ROBINSON, JOAN, 1962

*Ideologie e scienza economica*, Sansoni Editore, Firenze.

RONCAGLIA, ALESSANDRO, 2013

*La ricchezza delle idee*, Editori Laterza, Bari.

RULLANI, ENZO, 2004

*La fabbrica dell'immateriale. Produrre valore con la conoscenza*, Carocci, Roma.

SALENTO, ANGELO E MASINO, GIOVANNI, 2013

*La fabbrica della crisi. Finanziarizzazione delle imprese e declino del lavoro*, Carocci, Roma.

SALTARI, ENRICO E TRAVAGLINI, GIUSEPPE, 2006

*Le radici del declino economico italiano. Occupazione e produttività nell'ultimo decennio*, Utet, Torino.

SINOPOLI, FRANCESCO, 2015

*La crisi dell'università italiana*, "Sbilanciamoci.info", 10 dicembre:  
<http://sbilanciamoci.info/la-crisi-delluniversita-italiana/>.

SVIMEZ, 2010 – 2014

*Rapporto sull'economia del Mezzogiorno*, Il Mulino, Bologna.

SYLOS LABINI, FRANCESCO, 2012

*Furto d'informazione e crisi economica*, "Il Fatto Quotidiano", 4 agosto:  
<http://www.ilfattoquotidiano.it/2012/08/04/furto-d%E2%80%99informazione-e-crisi-economica/316961/>.

ID., 2016

*Rischio e previsione. Cosa può dirci la scienza sulla crisi*, Laterza, Bari.

TABELLINI, GUIDO, 2006

*Osservazioni sulla nota di dissenso di Luigi Pasinetti*, CIVR, Panel 13, Consensus Group di Economia, Appendice 5.

TONIOLO, GIANNI E VISCO, VINCENZO, 2004

*Il declino economico dell'Italia*, Mondadori, Milano.

TRAVAGLIO, MARCO, 2010

*Un'altra specie antropologica*, "Il Fatto Quotidiano", 21 dicembre.

VIESTI, GIANFRANCO (a cura di), 2015

*Nuovi scenari. Una indagine sulle Università del Nord e del Sud*, Fondazione RES.

WESTLING, TATU, 2011

*Male organ and economic growth: does size matter?*, Helsinki Center of Economic Research, Discussion Paper No. 335: [https://mpra.ub.uni-muenchen.de/32706/1/MPRA\\_paper\\_32706.pdf](https://mpra.ub.uni-muenchen.de/32706/1/MPRA_paper_32706.pdf).

## Dono, ospitalità, democrazia<sup>1</sup>

Francesco Fistetti (Università di Bari)

*Developing itself under the sign of neoliberalism and working for the sole pursuit of economic profit (with results whose evidence is there for everyone to see), the globalization of capitalism challenges our political thought. We need to understand that carrying on along the path of unlimited growth and according to today's dominant paradigms, we can witness a worsening of a situation that is already clearly unsustainable. The paradigm of gift, as identified by Mauss in his accusation of the "homo oeconomicus", can be now the backbone of a new and "lateral" form of universalism (Merleau-Ponty). That is, for a sort of "pluriversalism" in which human affections and passions can acquire a new centrality, helping us in a re-institutionalization of the public space. Giving to our time a comprehensive vision of history, the new philosophy that we can call "convivialism" allow us to understand and live the global era, whit its endless alterations but also with its great opportunities.*

*Keywords: Globalization; Gift; Mauss; Convivialism.*

1. Prima di entrare nel vivo del nostro convegno dando la parola ai nostri ospiti, consentitemi non solo di ringraziarli di tutto cuore per il dono della loro presenza, ma anche di illustrare le ragioni che ci hanno spinto ad organizzare un momento di riflessione collettiva attorno alla problematica del dono chiamando a raccolta studiosi appartenenti a discipline e tradizioni di ricerca tra loro diverse, e a volta perfino tra loro molto distanti. Con l'intento auspicabile di stabilire una comunicazione reciproca, aperta a contaminazioni ed intersezioni concettuali, nello spirito di Ermete, dio degli scambi e degli incroci, evocato da Michel Serres come la ragione nascosta dei saperi contemporanei sempre più innestati nella *Network Society* planetaria. O, seguendo il suggerimento di Edgar Morin, con l'intento altrettanto auspicabile di incoraggiare una ricomposizione "enciclopedica" dei saperi specialistici senza indulgere a facili riduzionismi (di tipo naturalistico o culturalistico che siano).

Il tema del dono, infatti, può costituire l'asse di una rivoluzione epistemologica che attraversi longitudinalmente le scienze umane e

---

<sup>1</sup> Intervento di presentazione della Conferenza Internazionale *Da lontano. Dono, istituzioni, ospitalità*, Istituto Italiano per gli studi filosofici, Napoli 27/28 aprile 2016.

sociali (dalla sociologia all'economia, dalla filosofia politica all'etica, dalle dottrine del diritto alle scienze psicologiche, dalla critica letteraria alle teorie del linguaggio). D'altronde, era questo, in fondo, il progetto di Marcel Mauss quando pubblicò il *Saggio sul dono* (1925): più che inaugurare un nuovo paradigma sul terreno strettamente disciplinare dell'antropologia, ciò che gli sta a cuore è di fare dell'approccio antropologico alla società moderna – e alla sua razionalità – una sorta di *novum organum* delle scienze umane e sociali. Nel senso di saper comprendere le differenze tra linguaggi, tradizioni e forme di vita là dove, come sappiamo da Bruce Chatwin, esse rischiano continuamente di essere appiattite e neutralizzate, e di saperle trasformare in scambi culturali, in cui le identità si mescolano, o addirittura si compenetrano, senza cancellarsi<sup>2</sup>.

D'altronde, non è forse la stessa globalizzazione con la sua apertura alla pluralità delle culture a spingere verso un'epistemologia della complessità in cui è lo statuto delle discipline, a cominciare dalla medicina, che ha bisogno di essere rimodellato? «Può oggi la medicina – si chiede, ad esempio, Adriano Favole – ignorare l'esistenza di [...] altri linguaggi del corpo e della malattia? Può una medicina che aspira all'efficacia universale delle cure ignorare gli universi simbolici della stregoneria e della possessione e in generale i linguaggi culturalmente fondati del corpo e della malattia?»<sup>3</sup>. Maurice Merleau-Ponty era stato tra i primi ad accorgersi che per Mauss lo studio dei fatti sociali «nella loro concretezza» deve oltrepassare le tradizionali antinomie tra individuale e collettivo, su cui insisteva ancora Durkheim, e cogliere nelle società «più che idee o regole [...] gli uomini, i gruppi e i loro comportamenti»<sup>4</sup>. Merleau-Ponty sottolineava il fatto che il «dato» su cui Mauss richiama l'attenzione nello spiegare la fertilità scientifica del suo principio euristico dei «fatti sociali totali» è un dato storicamente individuato e determinato, «è costituito» – precisa Mauss in un passo citato da Merleau-Ponty - «da Roma, da Atene, dal Francese medio, dal

---

<sup>2</sup> Cfr. CHATWIN 1995.

<sup>3</sup> FAVOLE 2016, p. 78.

<sup>4</sup> MAUSS 1965b, p. 288.

Melanesiano di questa o quell'isola, e non dalla preghiera o dal diritto in sé»<sup>5</sup>.

A Merleau-Ponty non sfuggiva la rivoluzione epistemologica implicita nell'approccio antropologico di Mauss, che spinge a «dilatare» la ragione occidentale oltre i suoi confini etnocentrici e, cosa ancora più importante, la sollecita a mettersi in gioco e ad autoridefinire le proprie categorie ermeneutiche alla luce dell'incontro con l'altro da sé. «Concependo il sociale come un simbolismo», scrive Merleau-Ponty, «egli [leggi: Mauss] aveva trovato il modo di rispettare la realtà dell'individuo, la realtà del sociale e la varietà delle culture senza renderle reciprocamente impermeabili»<sup>6</sup>. Non è irrilevante notare, a questo proposito, che, pur apprezzando la concezione del sociale proposta dall'antropologia strutturale di Lévi-Strauss, Merleau-Ponty avvertiva, con un sottinteso polemico sia pure obliquo verso Lévi-Strauss, che «la struttura non è un'idea platonica» e che «la struttura non toglie alla società nulla del suo spessore o del suo peso»<sup>7</sup>, quasi a volergli ricordare la centralità del principio euristico maussiano dei «fatti sociali totali» e l'imperativo conseguente dello «studio del concreto»<sup>8</sup>. L'etnologia – non si stanca di ripetere Merleau-Ponty - «esige che noi trasformiamo noi stessi»<sup>9</sup>, ci impone l'esperienza di un viaggio al di fuori di noi che ci conduca a costruire non più un «universale dall'alto di un metodo rigorosamente oggettivo, ma, per così dire, un universale laterale» attraverso cui possiamo «misurarci» incessantemente all'altro e «misurare l'altro a noi»<sup>10</sup>.

Qui troviamo anche un'indicazione preziosa per sviluppare il paradigma maussiano del dono nella direzione di un *novum organum* delle scienze umane e sociali, se non di una nuova enciclopedia delle scienze *tout court*. E' là dove egli invita a rapportarci a scienze come la psicanalisi in un'ottica critica che ci fa capire che la psicanalisi «è la

---

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> MERLEAU-PONTY 1967, p. 156.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>8</sup> MAUSS 1965b, p. 288.

<sup>9</sup> MERLEAU-PONTY 1967, p. 161.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

nostra stregoneria», il terapeuta è l'analogo dello sciamano e il transfert è ben lungi dall'essere «un puro metodo oggettivo»<sup>11</sup>.

All'antropologia Merleau-Ponty assegnava, dunque, il compito di «ampliare la nostra ragione per renderla idonea a comprendere ciò che in noi e in altri precede e sopravanza la ragione» e, a questa impresa, chiamava a lavorare tutte le altre scienze, quelle che definisce «semeiologiche» e, citando Niels Bohr, le stesse scienze fisiche<sup>12</sup>. Tuttavia, Merleau-Ponty non seguiva Mauss nella direzione di fare del ciclo del dono l'asse di riunificazione dei saperi dell'umano, poiché gli stava a cuore piuttosto conciliare la lezione lévi-straussiana sulla «natura profonda dello scambio e del simbolico» governata da leggi strutturali con la lezione fenomenologica husserliana dell'esperienza vissuta e con quella marxiana sulla storicità delle culture. Invero, l'apertura all'alterità, fondativa di un universalismo «laterale» (o pluriversalismo, come diremmo oggi), scaturiva per lui dalla presa d'atto che «le frontiere tra le varie culture si fanno indefinite e per la prima volta è all'ordine del giorno una civiltà mondiale»<sup>13</sup>.

2. D'altronde, un decennio prima era stato un suo allievo, Claude Lefort, a rimarcare la rivoluzione epistemologica di Mauss fondata sullo «studio del concreto» e dei «fatti sociali totali» in un orizzonte che a Lefort appariva molto vicino al metodo fenomenologico «quando si vede Mauss» – egli scriveva – «sforzarsi di rovesciare le barriere artificialmente innalzate tra la sociologia e la storia o tra la sociologia e la psicologia, e affermare una reciprocità di prospettive su un reale in sé indefinibile»<sup>14</sup>. Rispetto a Merleau-Ponty, nei confronti di Lévi-Strauss Lefort, pur segnalando la convergenza con quest'ultimo su alcuni punti-chiave (come il concetto di *hau*, indice di un'interpretazione fisicalistica - «chosiste» - dello scambio<sup>15</sup>), era stato esplicitamente polemico. «Il

---

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 163-64.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 167.

<sup>14</sup> LEFORT 1978b, p. 16.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 20-21. Questa lettura dello *hau* come un legame “mistico” tra cose, comune a Lefort e a Lévi-Strauss, sarà contestata da Vincent Descombes. «Il concetto di *hau*» – spiegherà Descombes – «è un concetto giuridico. Se la cosa



“vero” Mauss» – aveva sostenuto Lefort riferendosi all’Introduzione che Lévi-Strauss premetteva alla miscellanea di saggi di Mauss *Sociologie et anthropologie*<sup>16</sup> – «che inaugurerebbe una nuova èra per la sociologia, annunciando la sua progressiva matematizzazione, noi pensiamo che sia stato “costruito” dall’autore delle *Strutture elementari della parentela*»<sup>17</sup>.

Eppure, era stato proprio Lévi-Strauss a parlare di un «*novum organum* delle scienze sociali del XX secolo, che ci si poteva attendere da lui e di cui egli teneva tutti i fili conduttori», ma del quale ci avrebbe lasciato solo dei «frammenti»<sup>18</sup>. Si tratta allora di rivisitare e riprendere il progetto “enciclopedico” maussiano là dove il razionalismo logicista di Lévi-Strauss l’aveva interrotto incanalandolo nel quadro di una «logica delle relazioni»<sup>19</sup> orientato, più che al metodo di Mauss, implicitamente ai *Principia mathematica* di N.A. Whitehead e B. Russell (1910/1913), e, in modo esplicito, da un lato al formalismo della fonologia e della linguistica strutturale di N.S. Trubeckoj e R. Jakobson e dall’altro alla scoperta in psicologia dei «meccanismi inconsci» della mente.

---

è animata invece di essere inerte, non è perché le persone si formerebbero una concezione animistica delle cose inerti, è perché le cose sono *integrate* nel sistema dello scambio» (DESCOMBES 1996, p. 254).

<sup>16</sup> Il testo pubblicato da PUF, Paris 1950, verrà edito in italiano da Einaudi con il titolo di *Teoria generale della magia e altri saggi*. MAUSS 1965a.

<sup>17</sup> LEFORT 1978b, pp. 16-7. Il passo dell’Introduzione di Lévi-Strauss preso di mira da Lefort è il seguente: «Come la fonologia nei confronti della linguistica, l’*Essai sur le don* apre, dunque, un’era nuova per ciò che riguarda le scienze sociali. L’importanza di questo duplice avvenimento (sfortunatamente rimasto, in Mauss, allo stato di abbozzo) non potrebbe avere un termine di paragone migliore della scoperta dell’analisi combinatoria per il pensiero matematico moderno» (LÉVI-STRAUSS 1965, p. XXXIX). Per una lettura del rapporto tra Lévi-Strauss e Mauss a difesa dell’impostazione strutturale del primo fondata sull’applicazione analogica del metodo rigoroso della linguistica ai «prodotti dell’attività sociale» (p. XXXVII), cfr. HÉNAFF 2008.

<sup>18</sup> LÉVI-STRAUSS 1965, p. XLI.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. XLIV.

Già Lefort aveva osservato che la lettura della vita sociale come un sistema di relazioni logiche, rinvenibili dietro l'apparenza eterogenea delle operazioni empiriche, conduce alla cancellazione della specificità concreta dei fenomeni sociali stessi a beneficio di una «realtà soggiacente»<sup>20</sup> che somiglia molto al noumeno kantiano. «Quando si sostituisce» – egli aveva acutamente notato – «allo scambio *vissuto*, all'esperienza della rivalità, del prestigio o dell'amore, lo scambio *pensato*, si ottiene un sistema di cicli di reciprocità tra famiglie A B C D: i soggetti concreti dello scambio sono scomparsi. La pluralità delle coscienze viene ridotta ad una pluralità di simboli, cioè viene cancellata. "Il sociale, afferma l'autore, è reale solo se è integrato in un sistema" e per sistema egli intende la funzione matematica. Solo che dimentica che il sistema è ottenuto al prezzo della negazione del sociale»<sup>21</sup>.

La tesi di Lefort è chiarissima: Lévi-Strauss «si allontana da un'analisi fenomenologica» e la «realtà soggiacente» che egli ci restituisce è una «realtà matematica»<sup>22</sup>, non la dialettica storica di una lotta tra gruppi umani, non un'«antropologia politica» (come suona il sottotitolo di *Les formes de l'histoire*) come chiave di volta per comprendere la costituzione del sociale – del legame sociale –, specie a partire dall'epoca moderna, nella sua *indeterminazione* radicale e nei suoi esiti aporetici di dissoluzione del politico nei discorsi e nei regimi totalitari del ventesimo secolo. Non è un caso che Descombes raggiunga per altre vie (quella della logica triadica di Peirce) la critica di Lefort a Lévi-Strauss, là dove egli fa vedere come Lévi-Strauss opponga un «programma di spiegazione causale», volto alla conoscenza dei meccanismi psichici inconsci, al programma «comprensivo» di Mauss<sup>23</sup>, fondato, invece, sullo studio storico-morfologico dei «fatti sociali totali».

Il programma razionalistico di Lévi-Strauss mostra qui tutti i suoi limiti: da un lato la «logica delle relazioni», da lui invocata, è molto più ristretta rispetto alla logica allargata di Peirce (che nel caso dello scambio di doni analizzato da Mauss include sia i rapporti delle persone

---

<sup>20</sup> *Ivi*, p. XLIII.

<sup>21</sup> LEFORT 1978b, p. 22. La citazione è da LÉVI-STRAUSS 1965, p. XXIX.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>23</sup> DESCOMBES 1996, p. 251.

con le cose sia i rapporti delle persone tra loro)<sup>24</sup>; dall'altro la spiegazione causale, che grazie alla sua oggettività «non sarà più ideologica», si risolve nel passaggio dalla dimensione «intenzionale» ad una dimensione «naturale», dai «fatti ideologici» ai «bruti dati di fatto»<sup>25</sup>.

Senza dubbio Marcel Hénaff ha ragione quando osserva che Lefort respira l'atmosfera di un'«età ottimistica della dialettica» che è ormai «alle nostre spalle», mentre il trionfo della storia, che Lefort elogiava in antitesi alle società primitive bloccate e «stagnanti», si è risolto nel trionfo del capitalismo finanziario globalizzato, non meno impaniato in «gerarchie inflessibili e meccanismi feroci di bloccaggio»<sup>26</sup>. Tuttavia, è proprio questo scenario che Mauss aveva anticipato quando aveva lucidamente diagnosticato che «l'*homo oeconomicus* non si trova dietro di noi, ma davanti a noi»<sup>27</sup>. Ed è esattamente al fenomeno della mondializzazione di questa figura antropologica che il principio euristico di Mauss dei «fatti sociali totali» va oggi applicato nell'ottica

---

<sup>24</sup> La logica delle relazioni di Peirce va molto al di là della logica simbolica a cui sembra guardare Lévi-Strauss. Riferendosi alla sua concezione del simbolismo, egli scrive: «In effetti, non si tratta di altro se non della concezione di Mauss tradotta, dalla sua formulazione originale nei termini di logica delle classi, nei termini di una logica simbolica che riassume le leggi più generali del linguaggio» (LÉVI-STRAUSS 1965, p. LIII). Sulla logica di Peirce mi limito a segnalare la raccolta di saggi di autori vari ECO E SEBEOK 1983.

<sup>25</sup> DESCOMBES 1996, p. 251. «Al contrario», continua Descombes, «per Lévi-Strauss, che i Maori si dicano sottomessi a degli obblighi è un fatto ideologico, la cui spiegazione deve essere cercata in un altro fatto, un fatto che sarà esplicativo perché non più ideologico. Detto altrimenti, bisogna passare dall'intenzionale al naturale, dai fatti ideologici ai bruti dati di fatto, dalla relazione triadica a delle catene di relazioni diadiche (causali)» (*ibidem*).

Lucien Scubla, da un'altra prospettiva, quella relativa al rapporto tra psicanalisi di Lacan e antropologia strutturale di Lévi-Strauss, ha osservato che la concezione del simbolismo di quest'ultimo mira a smantellare il religioso che Durkheim poneva a fondamento del sociale mostrandone la superfluità. Per Lévi-Strauss «occorre eliminare il sacro, caro a Durkheim, come occorre eliminare lo *hau*, suo equivalente maori, a cui anche Mauss ha fatto inutilmente ricorso» (SCUBLA 2014).

<sup>26</sup> HÉNAFF 2012, p. 244.

<sup>27</sup> MAUSS 1965b, p. 284.

del paradigma del dono, vale a dire di una teoria che considera i soggetti – singoli o associati che siano – alla stregua di attori/donatori nel loro stare al mondo e nei loro rapporti di convivenza.

Sotto questo profilo, il paradigma del dono non vuol essere solo qualcosa di più di una semplice teoria scientifica accanto alle altre e dalle pretese interpretative superiori a quelle rivali (una sorta di teoria inter- o meta-paradigmatica proprio per la sua vocazione a proporsi come un *novum organum*), ma vuole incarnare, come vedremo rapidamente più avanti, una filosofia-mondo o una *Weltanschauung* all'altezza dell'età globale in cui siamo entrati (e a cui possiamo dare il nome di convivialismo).

3. L'utilitarismo generalizzato dell'*homo oeconomicus*, oggi egemonico, non è forse divenuto un dispositivo simbolico immanente a tutti gli aspetti della vita comune, non è forse divenuto «un pensiero “senza concetto”», che, come sottolinea Hénaff, «non è meno totalmente un pensiero»<sup>28</sup>? Non c'è forse un simbolismo dell'*homo consumens* (Z. Bauman), un immaginario sociale creato dai riti ipermoderni della pubblicità e delle mode (S. Latouche), una sorta di religione del mercato (J.-C. Michea)? Perciò, ci è ancora di grande aiuto l'antropologia politica di Lefort là dove ci rende avvertiti che l'istituzionalizzazione delle relazioni sociali nelle società moderne – e a maggior ragione nella società planetaria – è inseparabile da quel sistema di rappresentazioni collettive che è l'ideologia, la quale, come dimostrano i regimi totalitari del secolo scorso, tende a diventare «invisibile», a «dissimularsi» nella menzogna di Stato, a omogeneizzare attraverso i media ogni «esteriorità» e divisione interna alimentando continuamente l'illusione fantasmatica di «una comunità nella certezza della sua coesione»<sup>29</sup>.

Non possiamo certo negare che dispositivi simbolici di questo tipo – di manipolazione/mistificazione/occultamento –, propri del discorso ideologico, siano all'opera nelle stesse società organizzate attorno ad un potere centrale che chiamiamo Stato con le sue istituzioni giuridico-politiche ed economiche. Con l'ingresso nella Modernità, spiega Hénaff illustrando la differenza con il dono cerimoniale delle società arcaiche, il

---

<sup>28</sup> HÉNAFF 2012, p. 315.

<sup>29</sup> LEFORT 1978c, p. 318.

reciproco riconoscimento pubblico tra i gruppi - e degli stessi individui – è affidato alle procedure stabilite dalla Legge<sup>30</sup>. Sicché egli ha perfettamente ragione quando, con una dovizia di argomenti, in un'ottica fondata su un'originale «rilettura filosofica dei dati antropologici»<sup>31</sup>, che qui non possiamo ripercorrere, ha chiarito che il dono cerimoniale delle società tradizionali, nell'essere una procedura intenzionale di un mutuo riconoscimento pubblico tra gruppi, contiene in sé un'alleanza, un patto, una convenzione.

«L'alleanza» – prosegue Hénaff – «assume il legame sociale, lo ingloba e lo trascende in legame politico, cioè in una relazione intenzionale di associazione, e traduce in ogni società l'emergenza stessa del politico»<sup>32</sup>. Tuttavia, se ci fermiamo, come fa Hénaff, a constatare che nelle società di tipo statale il riconoscimento pubblico reciproco «è *affermato e garantito dalla legge e dall'insieme delle istituzioni politiche e giuridiche* che affermano la dignità della nostra esistenza come cittadini, soggetti di diritto e produttori di beni»<sup>33</sup>, allora ci precludiamo la possibilità di cogliere la specificità del paradigma maussiano del dono. Se le cose stessero così, quest'ultimo raggiungerebbe, per altre vie, nei suoi esiti ultimi la teoria proceduralistica della democrazia elaborata da J. Habermas o, secondo declinazioni diverse, da J. Rawls, M. Walzer, R. Dworkin, G. Sartori, N. Bobbio e molti altri<sup>34</sup>.

Rispetto a questi autori il paradigma maussiano del dono contiene, invece, un surplus epistemologico – che è anche una sporgenza etica - rappresentato dallo statuto dirompente che il ciclo del dono può assumere nella re-istituzionalizzazione della relazione sociale. In breve, quando le istituzioni giuridico-politiche si sclerotizzano, sicché il patto o l'alleanza perdono la loro legittimità originaria di fronte a nuovi attori dell'azione politica (i nuovi venuti, come li chiama la Arendt), a quel punto riaprire il ciclo del dono vuol dire, sulla scia dell'insegnamento di Mauss, mettere le istituzioni alla «prova dell'estraneo» (*épreuve de*

---

<sup>30</sup> HÉNAFF 2012, pp. 310-11.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 311.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>34</sup> Mi permetto di rinviare a FISTETTI 1992.

*l'étranger*), che, come ci dirà Jean Greisch nella sua relazione, è la prova del «tradurre, interpretare e comprendere». Può trattarsi delle generazioni che nel secondo dopoguerra avanzano istanze di rinegoziazione del patto sociale in chiave di nuovi diritti (le donne, i disabili, ecc.), o di movimenti civici portatori di valori simbolici generali come la giustizia climatica e la transizione ecologica, o di minoranze etno-culturali. Riaprire il ciclo del dono – dare/ricevere/ricambiare – significa in questi casi attivare un processo che fuoriesce dalla logica dello scambio economico, ma anche dalla logica dello scambio politico regolato dalla legge.

Qui ci soccorre l'ibridità del concetto maussiano di dono, che ha, come è noto, un duplice aspetto: interesse/disinteresse, obbligo/libertà, calcolo economico/generosità. Ridefinire il patto di cittadinanza può anche obbedire in parte ad un calcolo economico (ad esempio, la presa d'atto di non poter fare a meno della forza-lavoro degli immigrati), ma per mettere in moto un processo etico-politico e giuridico di questo tipo è necessario condividere una "passione" democratica molto forte, dei sentimenti di solidarietà verso i più svantaggiati, una propensione a comprendere il diverso e il lontano, vale a dire delle vere e proprie virtù civiche (Aristotele chiamava in causa la *philia* o amicizia come legame autentico tra i cittadini della *polis* democratica).

La lezione che Mauss trae dalla scoperta antropologica del dono come la «roccia» su cui si reggono tutte le società, non solo quelle tradizionali, è che lo spazio pubblico delle democrazie moderne per poter essere attivo ed efficace ha bisogno di un'infrastruttura morale che, oltre ai diritti degli individui e dei gruppi, riconosca soprattutto i doni della cooperazione sociale, cioè il fatto che individui e gruppi nelle loro prestazioni danno qualcosa di se stessi, dei loro talenti peculiari e del loro tempo di vita<sup>35</sup>. In un certo qual modo, Mauss ritrova sul versante etnologico e antropologico uno dei grandi insegnamenti di Spinoza, quello dell'intimo nesso tra *utilitas* e virtù, dal momento che «il fondamento della virtù è lo stesso sforzo di conservare il proprio essere, e la felicità consiste appunto nel fatto che l'uomo può conservare il suo essere»<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> MAUSS 1965b, p. 285.

<sup>36</sup> SPINOZA 1992, parte 4, proposizione 18, scolio, p. 231.

Naturalmente, per Spinoza la determinazione a ricercare ciò che è «veramente utile» richiede che la nostra vita affettiva sia illuminata dalla ragione, cioè da un'adeguata comprensione di noi stessi e del mondo. Spinoza da questa premessa ricava un corollario politico importantissimo, molto vicino alla scoperta maussiana che è il dono alla base del legame sociale. «Da tutto ciò segue» – continua Spinoza – «che gli uomini che si governano con la ragione, cioè gli uomini che ricercano il proprio utile sotto la guida della ragione, non appetiscono per sé niente che non desiderino gli altri uomini, e che perciò essi sono giusti, fedeli, onesti»<sup>37</sup>. Occorre forse ricordare che alla fine del *Saggio* Mauss trae delle «conclusioni di ordine morale», come recita il primo paragrafo del capitolo quarto, in cui afferma che «le cose hanno ancora un valore sentimentale oltre al loro valore venale, ammesso che esistano valori soltanto venali»<sup>38</sup>?

Il nesso tra *utilitas*, virtù e politica è, dunque, ben chiaro agli occhi di Mauss. Potremmo enunciare così la sua tesi: le istituzioni della democrazia sono delle istituzioni simboliche (Hénaff) o delle istituzioni di senso (Descombes) non solo perché incorporano delle procedure formali di riconoscimento reciproco sancite dalla legge (Costituzioni, codici legali, ecc.), ma anche perché presuppongono degli affetti e delle passioni civiche mobilitanti.

Per intenderci, senza un insieme di valori filosofici, religiosi e socio-culturali quali la dignità della persona, l'eguaglianza dei soggetti al di là delle diversità di razza, religione e cultura, la fiducia nelle proprie capacità e nel proprio progetto di vita, il desiderio di emanciparsi da pregiudizi e vincoli tradizionalistici, senza questa *Weltanschauung* comune a partiti ideologicamente tra loro molto distanti, e perfino opposti, le democrazie pluralistiche ed agonistiche del secondo

---

<sup>37</sup> *Ibidem*. Sul rapporto delle passioni con la “scienza intuitiva” spinoziana si veda CRISTOFOLINI 2009. Sul nesso virtù e ricerca dell'utile, cfr. TOTO 2013.

Vale la pena di ricordare la proposizione 71 dell'*Etica*: «Solo gli uomini liberi sono massimamente grati gli uni verso gli altri», da cui la Dimostrazione: «Solo gli uomini liberi sono tra di loro utilissimi, e tra di loro si congiungono con il più stretto vincolo di amicizia (...) e con pari sollecitudine si sforzano di farsi del bene a vicenda» (SPINOZA 1992, p. 280).

<sup>38</sup> MAUSS 1965b, p. 269.

dopoguerra non sarebbero state possibili. Questi valori appartenenti ad universi simbolici diversi hanno nutrito il «consenso conflittuale»<sup>39</sup> delle democrazie dei trent'«anni gloriosi» del secondo dopoguerra, creando delle identificazioni collettive ed affettive che hanno dato linfa a politiche sociali e a pratiche civiche universalistiche. Come avrebbe detto Seyla Benhabib<sup>40</sup>, questi valori culturali ed affettivi hanno trasformato l'*ethnos* nel *demos* delle democrazie del secondo dopoguerra. Il conflitto politico e il reciproco riconoscimento pubblico tra gli attori sociali sono stati alimentati da affetti positivi come la solidarietà, il senso della giustizia sociale, l'imperativo morale di andare incontro ai meno fortunati, l'empatia, la responsabilità di prendersi cura dell'altro. Non è stata forse questa vera e propria etica delle virtù, diventata quasi parte integrante di un senso comune di massa, a mobilitare un impegno civico ed istituzionale senza precedenti?

Che poi ci siano stati degli effetti collaterali negativi connessi a questa concezione della democrazia, che in parte già Tocqueville aveva previsto come conseguenza inevitabile della «passione dell'eguaglianza» (clientelismo, passività, disaffezione politica, crisi fiscale dello Stato, ecc.), non toglie nulla a questa declinazione del maussiano spirito del dono che sono le democrazie moderne. Ma se, come poi è accaduto con il trionfo del neoliberismo, sull'attaccamento al bene comune prevale un complesso di affetti come l'interesse per sé, la voglia del facile arricchimento personale, il gretto individualismo proprietario, l'esito sarà la *hybris* della logica dell'*homo oeconomicus* che invaderà tutte le istituzioni e tutte le sfere della vita. Invece di cittadini che condividono, a partire dalle loro differenze singolari, uno stesso spazio pubblico, avremo consumatori e clienti, sudditi di democrazie oligarchiche, se non di regimi (neo)totalitari. Il rovescio ineluttabile di questa opzione, che potrà anche essere ideologicamente spacciata per una scelta razionale (qui ritorna ancora l'avvertenza di Lefort sui meccanismi di funzionamento del discorso ideologico), sarà quello di attizzare le passioni tristi e violente dell'invidia, dell'odio per il diverso, del

---

<sup>39</sup> L'espressione «consenso conflittuale» è di Chantal Mouffe in MOUFFE 2015.

<sup>40</sup> Cfr. BENHABIB 2008.



narcisismo di massa, della ricerca del capro espiatorio, del razzismo, del sessismo, del nazionalismo, del terrorismo, ecc.<sup>41</sup>.

Certamente la fiducia e l'apertura verso l'altro comportano l'esposizione al rischio di uno scacco. «Due gruppi di uomini che si incontrano non possono fare altro che: o allontanarsi – e, se si dimostrano una diffidenza reciproca o si lanciano una sfida, battersi – oppure venire a patti»<sup>42</sup>. Se non c'è la volontà di rischiare la «prova dell'estraneo», se coloro che si sono riconosciuti in un patto di cittadinanza si chiudono a difesa del loro spazio pubblico come in una fortezza rifiutando quella che Mauss chiama la «legge dell'ospitalità»<sup>43</sup>, la conseguenza non potrà essere se non la guerra, l'ostilità reciproca, il rapporto servo/padrone, oppure la “servitù volontaria” come l'altra faccia della “gabbia d'acciaio” di un potere economico-politico tendenzialmente omogeneo e senza oppositori.

In una parola, il rischio è che il *demos* regredisca al livello dell'*ethnos* con il risultato di una democrazia senza *demos* o con un popolo conforme alla descrizione dei classici, da Platone a Machiavelli, da Tucidide a Hobbes, da Tocqueville a Ortega y Gasset, da Croce a Canetti: una massa di individui che obbedisce a pulsioni irrazionali, preda di demagoghi e imbonitori. In questo quadro, che è quello del capitalismo finanziario postfordista, la diagnosi di Mauss che l'*homo oeconomicus* è davanti e non dietro di noi assume, come dicevo anche prima, una rinnovata attualità<sup>44</sup>.

4. E' esattamente in questo contesto – che è quello di una società planetaria dominata da un capitalismo globalizzato – che acquista un significato pregnante riprendere il progetto maussiano di un *novum organum* delle scienze umane e sociali che abbia come centro

---

<sup>41</sup> Sulle passioni nella Modernità, cfr. almeno: PULCINI 2001; PULCINI 2011; BODEI 1991.

<sup>42</sup> MAUSS 1965b, p. 290.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 289.

<sup>44</sup> Sull'attualità della lezione di Mauss è tornato di recente Marco Aime: AIME 2013.

gravitazionale il ciclo del dono<sup>45</sup>. D'altronde, si può dire che il lavoro critico del MAUSS, fin dalla sua nascita, si sia mosso in questa direzione<sup>46</sup>. Qui vorrei solo per brevi cenni cercare di spostare in avanti la linea di ricerca del MAUSS di critica dell'economicismo generalizzato. Nella prospettiva di Mauss, infatti, essa non può essere compiuta limitandosi esclusivamente al piano dell'argomentazione scientifica, ma deve trasferirsi in una nuova visione della vita, in una filosofia civica, in una concezione del vivere-insieme e dello stare al mondo tale da innervarsi in credenze, abitudini e pratiche sociali alternative a quelle dominanti.

Su questo terreno ritroviamo il tema spinoziano degli affetti e delle passioni nel loro rapporto con la politica e, per usare una formula di Machiavelli, con il «vivere civile». Quando Mauss alla fine del *Saggio* pone l'accento sul fatto che la saggezza transculturale del dono consiste nel saper inventare una forma di convivenza in cui «contrapporsi senza massacrarsi», non possiamo dimenticare che egli come militante socialista, amico di Jaurès, dedicava una parte cospicua del suo tempo alla fondazione di cooperative di produzione e di consumo<sup>47</sup>. In quest'impegno politico e sindacale egli scorgeva la costruzione di forme di vita comunitaria che non solo innalzano il «livello "sociale"» dell'economia, ma rafforzano, potremmo dire, anche la potenza di agire degli individui, cioè i sentimenti di «lealtà», di «laboriosità», di «rispetto» e di stima reciproca dei cittadini<sup>48</sup>. Il socialismo associazionistico – d'ispirazione inglese, a cui Mauss guardava con simpatia - rappresentava per lui il referente ideologico di una prassi politica di questo tipo.

Ora, nell'orizzonte dell'età globale, per sconfiggere l'egemonia dell'utilitarismo generalizzato è necessario opporre una filosofia-mondo che, lungi dal proporsi come un sistema teorico compiuto, raccolga le

---

<sup>45</sup> Rinvio ad un discorso più articolato sviluppato altrove la trattazione di questo tema: F. FISTETTI, *Convivialità. Una filosofia per il XXI secolo*, in via di pubblicazione.

<sup>46</sup> Una sintesi efficace delle piste di indagine aperte dal MAUSS è in CAILLÉ 2016.

<sup>47</sup> Cfr. MAUSS 1997.

<sup>48</sup> MAUSS 1965b, pp. 284-85.

istanze, gli affetti e i valori socio-culturali comuni ai diversi movimenti sociali di resistenza e di lotta al capitalismo globalizzato in vista di un mondo post-neoliberale. E che soprattutto si preoccupi di porre al centro del dibattito critico nuove forme di organizzazione sociale rivolte a ridare slancio all'ideale democratico, una volta constatato che è ormai improponibile il mito della crescita illimitata delle forze produttive e con esso l'illusione dell'*homo faber* di trovare una soluzione tecnica ai rischi globali a cui è esposta l'umanità. Come se dalle catastrofi del progresso tecnologico si potesse uscire incrementandone illimitatamente la logica intrinseca senza mutare la direzione di marcia<sup>49</sup>.

Beninteso, poco importa che questa visione del mondo si chiami convivialismo o con qualsiasi altro nome. L'essenziale è che essa incarni una cultura diffusa, un senso comune in gestazione, una coscienza collettiva *in fieri* che cammini sulle gambe di soggetti sociali concreti. Perché questo avvenga, è evidente non perdere di vista la lezione di Mauss, vale a dire collegare la dimensione *orizzontale* dei movimenti di critica del modello economicistico generalizzato con la dimensione *verticale* della re-istituzionalizzazione dello spazio pubblico affinché la riapertura del ciclo del dono produca sia la legittimazione di nuovi soggetti sociali, sia la rinormativizzazione dell'economico, completamente deregolamentato in seguito al trionfo del capitalismo finanziario<sup>50</sup>. Dunque, una filosofia civica protesa a scandire il lessico di un nuovo possibile mondo in formazione e a sperimentarne qui ed ora la traducibilità in pratiche concrete di convivenza.

### Riferimenti bibliografici

AIME, MARCO ET AL., 2013a

*Dono, dunque siamo. Otto buone ragioni per credere in una società solidale*, Utet, Torino.

---

<sup>49</sup> Cr. DUPUY 2011.

<sup>50</sup> Cfr. PENNACCHI 2015. E' appena il caso di rammentare l'enorme importanza che nel *Saggio* Mauss assegna al diritto come strumento di istituzionalizzazione e di re-istituzionalizzazione dei rapporti sociali.

ID., 2013b

“Eppur si dona”, in Aime et al. 2013a.

BENHABIB, SEYLA, 2008

*Cittadini globali*, trad. it. di V. Ottonelli, il Mulino, Bologna.

BODEI, REMO, 1991

*Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano.

CAILLÉ, ALAIN, 2016

*Anti-utilitarismo e paradigma del dono. Le scienze sociali in questione*, ed. it. a cura di F. Fistetti, Diogene, Napoli.

CHATWIN, BRUCE, 1995

*Le vie dei canti*, trad. it. di S. Gariglio, Adelphi, Milano.

CRISTOFOLINI, PAOLO, 2009

*La scienza intuitiva di Spinoza*, Ets, Pisa.

DESCOMBES, VINCENT, 1996

*Les institutions du sens*, Éditions de Minuit, Paris.

DUPUY, JEAN-PIERRE, 2011

*Per un catastrofismo illuminato. Quando l'impossibile è certo*, trad. it. di P. Heritier, Medusa Edizioni, Milano.

ECO, UMBERTO E SEBEOK, THOMAS A., 1983

*Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, Bompiani, Milano.

FAVOLE, ADRIANO, 2016

*La bussola dell'antropologo*, Laterza, Roma-Bari.

FISTETTI, FRANCESCO, 1992

*Democrazia e diritti degli altri. Oltre lo Stato-nazione*, Palomar, Bari.

HÉNAFF, MARCEL, 2008

*Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*, Perrin, Paris.

ID., 2012

*Les don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Éditions du Seuil, Paris.

LEFORT, CLAUDE, 1978a

*Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, Paris.

ID., 1978b

“L'échange et la lutte des hommes” (1951), in ID. 1978a.

ID., 1978c

“Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes”, in ID. 1978a.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, 1965

“Introduzione all'opera di Marcel Mauss”, in Mauss 1965a.

MAUSS, MARCEL, 1965a

*Teoria generale della magia e altri saggi*, trad. it. di F. Zannino, Introduzione di C. Lévi-Strauss, Einaudi, Torino.

ID., 1965b

“Saggio sul dono”, in ID., 1965a.

ID., 1997

*Écrits politiques. Textes réunis et présentés par Marcel Fournier*, Fayard, Paris.

MERLEAU-PONTY, MAURICE, 1967

“Da Mauss a Lévi-Strauss” (1959), in ID., *Segni*, trad. it. di G. Alfieri, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano.

MOUFFE, CHANTAL, 2015

*Il conflitto democratico*, a cura di D. Tarizzo, Mimesis, Milano.

PENNACCHI, LAURA, 2015

*Il soggetto dell'economia. Dalla crisi a un nuovo modello di sviluppo*, Ediesse, Roma.

PULCINI, ELENA, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

EAD., 2011

*Invidia. La passione triste*, il Mulino, Bologna.

SCUBLA, LUCIEN, 2014

*Le symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan*, “Revue du MAUSS permanente”, 6 octobre: <http://www.journaldumauss.net/?Le-symbolique-chez-Levi-Strauss-e>.

SPINOZA, BARUCH, 1992

*Etica*, trad. it. di S. Giametta, Bollati Boringhieri, Torino.

TOTO, FRANCESCO, 2013

*Amicizia, gelosia e gratitudine nell'«Etica» di Benedetto Spinoza*, in “Consecutio temporum. Hegeliana/Marxiana/Freudiana”, n° 4, aprile.

## Una riflessione su Vico e il materialismo marxista nel *Capitale*\*

Tom Rockmore (Università di Pechino)

*“Materialism,” which is central for Marxism, is apparently less important for Marx, who, after the “Theses on Feuerbach,” only rarely mentions it. In Capital, Marx mentions “materialism” only two times: in a passage on Giambattista Vico, an important eighteenth Italian philosopher, and in the Afterword to the second German edition in the famous comment on Hegelian dialectic. This paper concerns the reference to Vico. This reference is important in two ways: in calling attention to a basic similarity between Marx’s position and Vico’s constructivist approach to knowledge, and in suggesting Marx’s position is not science but rather a particular kind of philosophy.*

*Keywords: Marx; Vico; Materialism; Hegel; Capital.*

Il concetto di «materialismo», centrale nel marxismo, sembra essere meno importante per Marx, il quale dopo le *Tesi su Feuerbach* lo menziona di rado. Largamente assente negli scritti successivi di carattere più economico, non viene mai citato nella *Critica dell’economia politica* e sembra ricorrere solo una volta in un importante passaggio dei *Grundrisse*. Nella quarta parte dell’introduzione a quest’ultima opera, Marx accenna infatti alla necessità di misurarsi con alcune osservazioni che vengono fatte a proposito di ciò che definisce «materialismo naturalistico», ma senza spingersi oltre. Probabilmente questo termine si riferisce qui all’idea che gli esseri umani siano esseri naturali e che di conseguenza non debbano essere concepiti in modo astratto ma vadano ricondotti concretamente al loro contesto sociale.

Nel *Capitale* Marx nomina la parola «materialismo» solo due volte: in un passaggio su Giambattista Vico e nel famoso commento sulla dialettica hegeliana contenuto nella postfazione alla seconda edizione tedesca. I due passaggi in cui appare, entrambi nel primo volume, rivestono un’importanza rilevante. Questo articolo si concentra sul riferimento a Vico. Si tratta di un riferimento importante per due ragioni: richiama l’attenzione su un aspetto comune tra la posizione di Marx e l’approccio costruttivista alla conoscenza elaborato da Vico; e

---

\* Trad. it. dall’inglese di Leonardo Pegoraro.

suggerisce l'idea che il pensiero di Marx non costituisce una scienza ma un tipo particolare di filosofia.

Il passaggio si trova in una nota a pie' di pagina del capitolo XIII su *Macchine e grande industria*. Nel primo paragrafo dello *Sviluppo del macchinario*, Marx descrive la differenza tra lo strumento di lavoro e la macchina. Ricorda poi che nel 1735 l'invenzione del filatoio di John Wyatt ha segnato l'inizio della rivoluzione industriale del Settecento. La macchina di Wyatt, che era mossa da un asino, verrà più tardi sostituita dal filatoio idraulico. Una macchina, quest'ultima, inventata e brevettata nel 1769 da Richard Arkwright, uno dei padri della rivoluzione industriale.

In una nota dettagliata, Marx paragona la selezione naturale darwiniana alla tecnologia, ovvero alla «base materiale di ogni organizzazione sociale particolare»<sup>1</sup>. Questa comparazione si basa su un'analogia discutibile tra la storia della selezione naturale e la storia della tecnologia. Se la storia è la registrazione dei fatti umani, infatti, questo termine non andrebbe applicato alla natura. Tuttavia, Marx, che rileva la mancanza di una storia critica della tecnologia, si chiede retoricamente se questa storia «non sarebbe più facile da fare, poiché, come dice il *Vico*, la storia dell'umanità si distingue dalla storia naturale per il fatto che noi abbiamo fatto l'una e non abbiamo fatto l'altra ».

Vico è un autore nominato raramente da Marx. Lo menziona solo tre volte, nella nota a pie' di pagina appena citata e due volte in due diverse lettere che recano la stessa data: il 28 aprile del 1862. Nella prima, indirizzata a Ferdinand Lassalle, Marx scrive:

«Mi colpisce il fatto che a quanto pare non hai letto Vico, la *Scienza Nuova*. Non perché ci avresti trovato qualcosa per i tuoi scopi, ma per la concezione filosofica dello spirito del diritto romano opposta a quella dei filistei della scienza giuridica [...] Vico contiene in germe Wolf (*Omero*), Niebuhr (*Storia della monarchia romana*), i fondamenti della linguistica comparata (anche se in modo fantastico) e ancora un bel po' di genialità»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> MARX 1968, p. 393, n. 89; trad. it. p. 414.

<sup>2</sup> Lettera di Marx a Lassalle, Londra, 28 aprile 1862, in MARX E ENGELS 1974, p. 622; trad. it. pp. 674-75.

Nella seconda lettera, inviata a Engels, Marx scrive:

«dice il Vico nella sua *Scienza Nuova* che la Germania è l'unico paese in Europa, dove ancora si parli un "linguaggio eroico". Se il vecchio napoletano avesse avuto il piacere d'imparare a conoscere la "Presse" viennese o la "National-Zeitung" berlinese, avrebbe certamente ritirato questo giudizio »<sup>3</sup>.

Al di fuori dell'Italia, paese nel quale è stato il pensatore più importante per centinaia di anni, l'influenza di Vico è ampiamente riconoscibile in autori come Montesquieu, Rousseau e forse Diderot in Francia, J.G. Hamann, Herder, Goethe e Jacobi in Germania, S.T. Coleridge in Inghilterra, e così via. Tuttavia Vico sembra non avere esercitato un'influenza nel pensiero dei principali idealisti tedeschi che hanno preceduto Marx, i quali potrebbero addirittura non averlo conosciuto. Una cosa tutt'altro che sorprendente se si tiene conto che la sua opera principale, la *Scienza Nuova* (1724), è stata tradotta in tedesco solo nel 1822 e in francese nel 1824.

Nonostante sia lui stesso ad evidenziare più avanti gli aspetti comuni tra la propria teoria e quella di Vico, non c'è nessuna prova che nel momento in cui ha elaborato le proprie posizioni Marx sia stato influenzato dal pensatore napoletano, o addirittura che ne fosse a conoscenza. Che Vico non abbia influenzato il principale dibattito idealistico tedesco lo si può evincere chiaramente, del resto, proprio dal lungo e complesso percorso che muove dall'atteggiamento antipsicologista di Kant per giungere al recupero di un approccio manifestamente antropologico da parte di Marx.

Nella sua nota a pie' di pagina Marx sembra voler fondere assieme natura e storia. Vico, che è stato uno dei primi anti-cartesiani, aveva messo in luce le differenze fondamentali che lo dividevano da Cartesio presentando quest'ultimo come un pensatore dogmatico che metteva in dubbio tutto ciò che non fosse fondato sulla metafisica. La sua critica di Cartesio si basava, in questo senso, sulla lettura anti-cartesiana di Hobbes. Il quale, nel sostenere che possiamo conoscere solo le cose che costruiamo o quelle che deduciamo direttamente da ciò che costruiamo,

---

<sup>3</sup> Lettera di Marx a Engels, Londra, 28 aprile 1862, in MARX E ENGELS 1974, p. 227; trad. it. p. 255.



identificava costruzione matematica e dimostrazione matematica e applicava all'epistemologia un approccio di tipo costruttivistico-geometrico<sup>4</sup>.

Scrivendo sotto l'influenza di Hobbes, Vico criticava pertanto l'invito di Cartesio a rivolgersi alla conoscenza di quel mondo che è indipendente dalla mente. Anche secondo Vico, infatti, possiamo conoscere esclusivamente ciò che noi stessi in qualche modo facciamo o costruiamo. Questa teoria costruttivista della conoscenza è stata elaborata nella *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), nella *Scienza Nuova* (1724) e in altri scritti. Nella prima opera, ad esempio, Vico afferma in maniera esplicita che «il criterio e la regola del vero consiste nell'averlo fatto». «Dunque», continua, «l'idea chiara e distinta della nostra mente, nonché di tutti gli altri veri, non può essere criterio nemmeno della mente: poiché la mente, quando si conosce, non si fa; e poiché non si fa, non conosce il genere o modo del suo conoscersi»<sup>5</sup>.

Secondo Vico, l'unica confutazione possibile dello scetticismo relativo alle cose consiste perciò nell'averle fatte<sup>6</sup>. Nella seconda opera questo principio veniva poi applicato nell'elaborazione di una scienza generale della società umana. Vico riteneva che, essendone il creatore, Dio è il solo in grado di conoscere la natura. Gli esseri umani sono però in grado di comprendere la storia, visto che sono loro a farla. Vico anticipava in tal modo Kant, dal momento che basava il suo approccio alla conoscenza sul principio secondo cui «questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritruovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana»<sup>7</sup>. In questo senso egli sosteneva esplicitamente che «*verum* e *factum* hanno relazione reciproca»<sup>8</sup>. Vico asseriva inoltre che le scienze sociali sono rette da principi universali che valgono per tutte le istituzioni sociali.

---

<sup>4</sup> V. Thomas Hobbes, *Six Lessons to the Professors of the Mathematics*, cit. in CHILD 1952, pp. 272-273.

<sup>5</sup> VICO 1971a, p. 68.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>7</sup> VICO 1977, p. 232.

<sup>8</sup> VICO 1971a, p. 62.

Secondo Kant l'inutilità degli sforzi profusi per cogliere la realtà che è indipendente dalla mente<sup>9</sup> ci fa capire che è meglio assumere che sia l'oggetto a doversi conformare alla nostra attività conoscitiva<sup>10</sup> o, in altre parole, alla struttura della mente. Kant si impegna perciò a dedurre ogni condizione della conoscenza attraverso due procedimenti di deduzione delle categorie, uno metafisico e uno trascendentale. Con questo secondo procedimento, Kant avanzava una teoria generale degli oggetti della conoscenza, i quali sono costruiti o prodotti riconducendo i contenuti della molteplicità sensoriale sotto le categorie o le regole della sintesi che ha sede nella mente. La concezione della conoscenza di Kant è perciò di tipo aprioristico e dunque tanto storica quanto causale. Secondo Kant, la conoscenza è causale in un duplice senso: siamo affetti da un mondo che è indipendente dalla mente ma imperscrutabile, di cui egli non mette comunque mai in dubbio l'esistenza (che afferma semmai di riuscire a dimostrare nella "Confutazione dell'idealismo"); inoltre, attraverso l'attività della mente umana il soggetto determina la sintesi dell'oggetto della conoscenza<sup>11</sup>.

Il costruttivismo di Vico presenta invece un approccio alla conoscenza della società civile *a posteriori* e dunque storico e causale. Secondo Vico, la conoscenza va dalla credenza dei fatti alle verità universali<sup>12</sup>. Vico è un autore difficile, che non riesce mai a esporre in maniera chiara le sue intuizioni fondamentali. Isaiah Berlin, che lo ha studiato a fondo, distingue quattro tipi di conoscenza: la scienza, che produce il *verum* o la verità *a priori*; la coscienza, ovvero la conoscenza dei fatti esteriori e cioè il *certum*; la conoscenza platonica dei modelli o delle verità esteriori; e infine la conoscenza storica *per causas* di ciò che gli esseri umani fanno<sup>13</sup>. Non è chiaro se per Vico la verità sia un'idea regolativa, come per Hegel, o se invece sia costitutiva, come per Kant.

---

<sup>9</sup> KANT 1989, p. 15 sgg.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>11</sup> V. WOLF 1969.

<sup>12</sup> BERLIN 1976 riassume come segue: «Secondo Vico si inizia dal *certum*, conoscenza e credenza di particolari questioni fattuali – una precondizione di ogni pensiero e azione – e si è poi in grado di raggiungere il *verum*, la conoscenza delle verità universali» (p. 99).

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 130-131.

Dal momento che prende a modello la geometria, si ritiene però di solito che la sua impostazione si riferisca a verità *a priori*. È chiaro comunque che egli assume un approccio costruttivistico alla matematica, la quale risulta essere vera in quanto prodotto umano. Per Vico anche la geometria è qualcosa che gli esseri umani fanno.

Vico anticipava la più ampia teoria costruttivista di Kant nel fondare il suo approccio alla conoscenza su due intuizioni tra loro correlate<sup>14</sup>: il principio anti-cartesiano secondo il quale noi non conosciamo e non possiamo conoscere la realtà indipendente dalla mente perché conosciamo solo ciò che in qualche modo costruiamo, cosa che anticipa esattamente la successiva rivoluzione copernicana di Kant; e l'idea conseguente, che applica questa tesi ai contenuti delle scienze sociali, secondo cui dal momento che «il mondo civile certamente è fatto dagli uomini [...] i suoi principi si possono dunque trovare dentro le modificazioni della nostra stessa mente umana»<sup>15</sup>.

L'argomento di Vico riporta in auge la vecchia impostazione platonica secondo cui la presenza di un'idea nella nostra mente è la condizione affinché possiamo fare qualcosa, come nell'esempio del carpentiere che costruisce un letto. Presumibilmente, il carpentiere

---

<sup>14</sup> POMPA 2002 sintetizza l'impostazione cognitiva di Vico in questo modo: «La prima cosa da notare è il suo forte sostegno, in alternativa alla teoria cartesiana della conoscenza, alla teoria del *verum-factum*: ciò che è vero e ciò che è fatto sono identici. A questo punto, tuttavia, sulla base di questa concezione, l'unico esempio che potesse offrire di una conoscenza umana distinta da quella divina era la geometria. La seconda cosa è la conseguenza che egli deduce da questa teoria: per conoscere una cosa è necessaria la conoscenza di tutto ciò che serve a realizzarla, ossia di tutte le sue cause. Vico non avrebbe mai più formulato esattamente in questi termini la teoria del *verum-factum*. Ne è tuttavia possibile trovare una versione nella sua successiva affermazione secondo la quale la conoscenza a cui era dedicata la *Prima Scienza Nuova* si fondava sull'«unica verità [...] che il mondo delle nazioni gentili è stato certamente fatto dagli uomini [...] attraverso una metafisica della mente umana», una mente ora considerata però come il senso comune delle nazioni o dell'umanità e non solo degli intellettuali» (pp. xx-xxi).

<sup>15</sup> Vico 1971b, p. 184: «Necessità di ricercare i principi della natura delle nazioni con la metafisica innalzata a contemplare una certa mente comune di tutti i popoli».

platonico è libero di scegliere tra un numero finito di idee, dunque un numero finito di possibilità che possono fare da guida per chi voglia costruire un oggetto. Un carpentiere che costruisce un letto realizza un'interpretazione dell'idea di letto. Platone sembra ritenere che le forme o idee siano organizzate gerarchicamente in modo tale che le forme al livello più basso possano essere costruite, e quindi spiegate, attraverso le forme al livello più alto, pressappoco nello stesso modo in cui il vero e il bello sono spiegati attraverso il buono. Secondo questo approccio tutte le forme potrebbero dunque essere il frutto di poche idee. Nel *Timeo* Platone sviluppa questa intuizione suggerendo che i quattro elementi classici siano tutti associati a un differente solido platonico. E' un'idea che si ripresenta nella tradizione successiva in modi diversi, per esempio nella descrizione euclidea dei solidi platonici nell'ultimo libro degli *Elementi*, nel tentativo di Keplero, nel suo *Mysterium Cosmographicum* (1596), di mettere in relazione i cinque pianeti extraterrestri con i cinque elementi, nelle caratteristiche universali di Leibniz (*characteristica universalis*) e così via.

Vico, che estende questa intuizione platonica al contesto sociale, si spinge ad affermare che ci sono dei principi universali su cui è possibile costruire una scienza della società. Secondo Vico, ad esempio, la nascita, la morte e il matrimonio sono fenomeni comuni a tutti i popoli. Pertanto, sulla base di ciò che affermiamo di conoscere a proposito della società civile possiamo risalire alla struttura della mente umana.

La versione vichiana del costruttivismo storico può essere ricostruita in questo modo: il sapere dipende dal fare e il fare dipende dalla storia. Ne consegue che non conosciamo e non possiamo conoscere il mondo o, in questo caso, la natura. E questo conduce alla tesi secondo cui conosciamo e possiamo invece conoscere la società umana in tutte le sue molteplici forme, nella scienza storica e attraverso di essa. Marx applica questa tesi direttamente alla tecnologia e alla religione. L'importanza della storia critica della tecnologia è in questo senso duplice: essa rivela, come mette in luce Marx, il modo in cui gli esseri umani entrano in relazione con la natura così come «l'immediato processo di produzione dei suoi rapporti sociali vitali e delle idee dell'intelletto che ne scaturiscono»<sup>16</sup>. In altre parole, gettando luce sulla storia delle relazioni

---

<sup>16</sup> MARX 1968, p. 393, n. 89; trad. it. p. 414.

sociali umane, la tecnologia rappresenta molto di più di ciò che sembra. Tuttavia rimane non chiaro il legame preciso che Marx individua tra le relazioni sociali e le idee.

Marx condivide con Vico l'idea che la società umana, in tutte le sue dimensioni, debba essere compresa su basi storiche, ma nega la visione vichiana dell'immutabilità del mondo. Respinge inoltre l'idea vichiana secondo cui solo Dio conosce ogni cosa, preferendole quella che afferma che gli esseri umani possono conoscere in maniera completa ciò che realizzano. Cambiando all'improvviso l'oggetto della sua attenzione, Marx, come già delineato nelle *Tesi su Feuerbach*, applica ora questo approccio storico alla religione. Qui, proprio come nelle precedenti riflessioni su Feuerbach, Marx insiste sull'opportunità di adottare un approccio concreto, radicato in quella «base materiale» che egli descrive come i «rapporti reali di vita». Una storia critica della religione non equivale perciò a una mera elencazione delle differenti visioni religiose ma a un resoconto in cui scoprire attraverso l'analisi come la religione, così come è esemplificata dalle differenti dottrine e pratiche, si manifesti concretamente. Marx afferma chiaramente che l'approccio storico concreto «è l'unico ad essere materialistico e quindi l'unico ad essere scientifico»<sup>17</sup>.

Rimane da chiarire se «scienza» significhi qui rigore nel senso di una filosofia rigorosa oppure nel senso di approccio concettuale che sembra essersi lasciata la filosofia alle sue spalle, come può essere quello di una scienza naturale e come spesso è sostenuto da Engels. Marx, che non sviluppa questo aspetto, rivolge ora la sua attenzione proprio alla scienza naturale, il cui difetto intrinseco consiste nel fatto che «esclude la storia e i suoi processi», che sono invece elementi minimi necessari a un approccio conoscitivo accettabile. Per Marx questa mancanza è evidente nelle «concezioni astratte e ideologiche» che nascono quando gli scienziati della natura si spingono al di là di ciò che concerne le scienze naturali. Non è chiaro però se questa difficoltà sia la conseguenza del fatto che gli scienziati della natura sono insufficientemente preparati al di fuori del loro oggetto di studio o se le concezioni astratte siano anche ideologiche, non vere e dunque false.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

In ogni caso, il riferimento a Vico fornisce a questo proposito un'importante indicazione su come Marx si collochi di fronte alla filosofia e alla scienza della natura. Sembra infatti che intenda la scienza storica di cui parla nel *Capitale* e per estensione in altri scritti non già come scienza naturale, come ritiene Engels, ma come una forma di teoria filosofica che si colloca proprio nel solco aperto dalla scienza costruttivistica della società di Vico. Questa nota a piè di pagina mostra inoltre di avere una certa continuità con i precedenti tentativi di Marx di collocare il proprio «materialismo» all'interno di un approccio alla conoscenza che è concreto e dunque storico, senza alcuna pretesa ontologica e al di là di una concezione astratta dell'individuo isolato.

Con la sua insistenza sull'importanza del concreto rispetto all'astratto, Marx pone dei limiti alla sua concezione della scienza. La quale, in quanto è storica, è certamente rigorosa ma, come egli evidenzia in maniera esplicita, in maniera diversa dalla scienza della natura. Secondo il marxismo classico l'impostazione di Marx è sotto ogni aspetto equivalente a quella della scienza naturale e si distingue solo per il suo ambito di applicazione, vale a dire la scienza della società. Il riferimento a Vico che abbiamo ripercorso ci fa capire invece come l'impostazione di Marx differisca da quella delle scienze proprio per la sua natura intrinsecamente storica. Come conferma, del resto, una celebre affermazione dell'*Ideologia tedesca*: «Conosciamo una sola scienza, la scienza della storia»<sup>18</sup>.

### Riferimenti bibliografici

BERLIN, ISAIAH, 1976

*Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Chatto and Windus, London.

CHILD, ARTHUR, 1952

*Making and knowing in Hobbes, Vico and Dewey*, University of California Press, Berkeley.

---

<sup>18</sup> «Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte», MARX 1978, p. 18.

KANT, IMMANUEL, 1989

*Critica della ragion pura* (ed. 1787), tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari.

MARX, KARL, 1968

*Das Kapital*, Bd. 1, in K. Marx e F. Engels, *Werke*, Bd. 23, Dietz, Berlin; trad. it., di D. Cantimori, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro I, Editori Riuniti, Roma 1964 sgg.

ID., 1978

*Die deutsche Ideologie*, in K. Marx e F. Engels, *Werke*, Bd. 3, Dietz, Berlin.

MARX, KARL E ENGELS, FRIEDRICH, 1974

*Werke*, Bd. 30, Dietz, Berlin; trad. it. *Opere complete*, vol. 41, Editori Riuniti, Roma 1973.

POMPA, LEON, 2002

Introduction, in Vico 2002.

VICO, GIAMBATTISTA, 1971a

“De antiquissima Italorum sapientia” (1710), in *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Milano, pp. 55-131.

ID., 1971b

“Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni”, in *Opere filosofiche*, cit., pp. 168-338.

ID., 1977

*La scienza nuova* (ed. del 1744), a cura di P. Rossi, Rizzoli, Milano

ID., 2002

*The First New Science*, a cura di L. Pompa, Cambridge University Press, Cambridge

WOLF, PAUL, 1969

*Kant's Theory of Mental Activity: A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Harvard University Press, Cambridge.

## Egemonia e pedagogia. Una critica delle interpretazioni di Gramsci

Massimo Baldacci (Università di Urbino)

*In order to adequately deal with Gramsci's view of education, we can't remove the constitutive link of this theme with another issue, so crucial for him: the question of hegemony. We need therefore to quote the original debate that, in the second half of the Twentieth century, fixed the crucial importance of this term. But we need also to pursue our analysis of Gramsci's work in a rigorous diachronic perspective, looking at the whole evolution and route of his thought. Only in this way we can avoid partial interpretations of the question of hegemony. A partiality that fails the authentic perspective of Gramsci's pedagogy: emancipation, in a strong and universal sense that is strictly linked to philosophy of praxis.*

*Keywords: Gramsci; Education; Hegemony; Philosophy of praxis.*

### 1. Premessa

L'interesse pedagogico per il pensiero di Gramsci ha conosciuto una svolta circa mezzo secolo fa. Difatti, nel Convegno di Studi gramsciani di Cagliari, del 1967<sup>1</sup>, sono presenti due sezioni a tematizzazione pedagogica: *Educazione e Scuola in Gramsci* (con una relazione di Borghi e interventi di Bertoni Jovine, Lombardi, Masucco Costa, Dentice di Accadia); *Il problema dell'educazione e l'organizzazione della cultura*, con relazioni di Manacorda, Lombardi e Vasoli.

Inoltre, sempre nel 1967, per i tipi degli Editori Riuniti, esce una ponderosa antologia del pensiero di Gramsci intitolata *La formazione dell'uomo*. Si tratta di una capillare raccolta degli scritti gramsciani inerenti alle questioni formative e scolastiche, a partire da quelli giovanili fino alle *Lettere* e ai *Quaderni*. La raccolta è preceduta da un'ampia introduzione del curatore, Giovanni Urbani, intitolata *Egemonia e pedagogia nel pensiero di A. Gramsci*. In essa l'autore propone un'organica interpretazione del pensiero di Gramsci, nella quale situa il «centro di annodamento di tutta la complessa problematica gramsciana»<sup>2</sup> nel concetto d'egemonia, e legge perciò la sua pedagogia in connessione con tale centro, dichiarando fin dall'inizio come «non sia possibile intendere lo speciale interesse che Gramsci

---

<sup>1</sup> AA.VV 1969.

<sup>2</sup> URBANI 1967, p.43.



mostra per i problemi della pedagogia [...], né le soluzioni che prospetta sulla “questione scolastica”, se non si riconducono l’uno e le altre al problema politico»<sup>3</sup>.

Per comprendere la novità e l’importanza del lavoro di Urbani, occorre considerare che la rilevanza del tema dell’egemonia nel pensiero gramsciano non è stata colta immediatamente e si è anzi affermata solo gradualmente<sup>4</sup>. La questione dell’egemonia ha iniziato a porsi solo dopo il 1956, quando – nell’ambito di un nuovo orizzonte politico post-stalinista – Togliatti propone un Gramsci leninista, e si chiede se per il sardo vi sia una differenza tra i concetti di egemonia e di dittatura, rispondendo che «Una differenza vi è, ma non di sostanza»<sup>5</sup>. A tale posizione replicherà lo storico socialista Tamburrano, asserendo invece che «La differenza è di sostanza, e come!»<sup>6</sup>, perché Gramsci mette l’accento sulla necessità di ottenere il consenso delle masse, e questo significa conquista democratica del potere e suo mantenimento altrettanto democratico.

Dopo questo esordio, occorre attendere la fase post-togliattiana per assistere a una ripresa del dibattito su questa tematica. Anche in questo caso, l’anno cruciale è il 1967, nel quale vedono la luce tre importanti lavori. Il primo – di taglio liberal-socialista – è la relazione di Norberto Bobbio su *Gramsci e la società civile* al Convegno di Studi gramsciani di Cagliari, nella quale il filosofo torinese avanzava due importanti tesi: in Gramsci l’egemonia possedeva una funzione prioritaria rispetto alla coercizione; inoltre, rispetto alla visione leninista, il pensatore sardo enfatizzava maggiormente il lato culturale della direzione politica. Il secondo – di taglio marxista – è un saggio di Luciano Gruppi sul concetto di egemonia, apparso su “Critica marxista”<sup>7</sup>, il quale – al contrario – sosteneva che per Gramsci l’egemonia comprendeva sia la direzione sia il dominio, e manteneva dunque uno stretto rapporto con la concezione leninista. L’interpretazione del concetto di egemonia si pone perciò fin dall’inizio entro la contesa tra la sponda comunista

---

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>4</sup> LIGUORI 2006, p. 140.

<sup>5</sup> TOGLIATTI 1958.

<sup>6</sup> TAMBURRANO 1959, p. 61.

<sup>7</sup> GRUPPI 1967.

(Togliatti e Gruppi) – tesa a leggere Gramsci in continuità con Lenin – e quella liberal-socialista (Bobbio e Tamburrano), incline invece a sottolineare la novità e la distanza del pensiero gramsciano rispetto all'ortodossia leninista.

Il terzo lavoro è quello di Urbani (di taglio organicamente marxista), il quale – inserendosi in un dibattito che sta ancora prendendo forma – pone il *leit-motiv* del pensiero gramsciano nel concetto d'egemonia, e assume quest'ultimo come chiave interpretativa della pedagogia del sardo. E i meriti della sua lettura saranno subito riconosciuti da Lucio Lombardo Radice<sup>8</sup>.

Sul nesso tra egemonia e educazione, tornerà cinque anni dopo Broccoli<sup>9</sup>, mentre nel 1970 aveva visto la luce l'opera di Mario Alighiero Manacorda su *Il principio educativo in Gramsci*, la cui interpretazione ruotava però sul nesso tra *americanismo* e *conformismo*<sup>10</sup>. In questo contributo, dopo aver illustrato le posizioni caratterizzanti di Urbani e Broccoli provvederemo a un loro esame critico che mette capo a un'ipotesi diversamente orientata.

## 2. *L'interpretazione di Urbani*

Secondo Urbani, muovendo dal problema dell'ascesa al potere del proletariato, Gramsci è spinto ad approfondire la questione della «funzione dirigente»<sup>11</sup>, interrogandosi circa «la dinamica del processo per cui la classe subalterna diventa dirigente». Molto lucidamente, Urbani precisa che forse questo è il «nocciolo» della politica gramsciana<sup>12</sup>.

Negli scritti del periodo giovanile, continua Urbani, l'esigenza della direzione si sviluppa parallelamente a quella – per certi versi opposta –

---

<sup>8</sup> Lucio Lombardo Radice dedicò una lunga recensione al lavoro di Urbani, qualificandolo come una “nuova lettura” di Gramsci (LOMBARDO RADICE 1968).

<sup>9</sup> BROCCOLI 1972.

<sup>10</sup> MANACORDA 1970.

<sup>11</sup> URBANI 1967, p. 35.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 39.

della spontaneità<sup>13</sup>. Tuttavia, in questa fase del pensiero gramsciano, prevale quest'ultima esigenza, che porta ad enfatizzare il valore dell'iniziativa dal basso<sup>14</sup>. E anche nel periodo dell'*Ordine nuovo*, benché sopravvenga la consapevolezza della necessità di un'iniziativa organica e sistematica da parte degli organismi dirigenti, «le due esigenze restano [...] giustapposte, non trovano ancora un nesso che le unifichi dialetticamente»<sup>15</sup>. Nei *Quaderni*, invece, «Ambedue [le esigenze] si connettono in una intuizione più comprensiva del divenire storico, che si precisa nel concetto di egemonia»<sup>16</sup>. Secondo Urbani, il concetto d'egemonia nasce perciò come soluzione del rapporto tra direzione e spontaneità, tra dirigenti e diretti, tra iniziativa dall'alto e dal basso.

Circa fonti del concetto, Urbani rimane in linea con l'impostazione canonica, ravvisandole nel pensiero di Lenin (ma anche in Marx), visto in relazione col neo-idealismo italiano, ma precisando che esso deriva soprattutto dall'esperienza politica di Gramsci: dalla ricerca di una soluzione teorica al problema della conquista del potere da parte del proletariato in Occidente e in Italia. Perciò, l'egemonia costituisce il «centro d'annodamento di tutta la complessa problematica gramsciana»<sup>17</sup>.

Gramsci, continua Urbani, non vede nello Stato soltanto uno strumento coercitivo al servizio della classe dominante, ma anche uno strumento d'egemonia, ossia di «direzione col consenso» dei gruppi sociali subalterni<sup>18</sup>, anzi ritiene che «la direzione della società da parte di una classe dominante si è sempre manifestata insieme come dominio e come direzione»<sup>19</sup>, ossia che la classe al potere l'abbia sempre esercitato combinando diversamente la forza e il consenso<sup>20</sup>. L'egemonia della classe dominante deve però fare i conti con l'eventuale

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 42.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 46.

tentativo di conquistare l'egemonia da parte di gruppi sociali subalterni, perciò «Gramsci “traduce” la formula della “lotta di classe” nell'altra di “lotta di egemonie”»<sup>21</sup>.

Ma ciò richiede che la teoria dell'egemonia sia anche una teoria del «movimento» storico, del «meccanismo per cui la realtà storica si trasforma»<sup>22</sup>. E in questo quadro Urbani perviene a fissare una prima tesi di indubbia rilevanza pedagogica: «processo storico e processo di formazione dell'uomo, cioè sviluppo sociale e sviluppo individuale, sono per Gramsci due aspetti intrinseci dello stesso fenomeno di perenne sviluppo, creazione e diffusione della società reale degli uomini»<sup>23</sup>. Questa tesi chiarisce un'affermazione di alcune pagine prima, dove Urbani individua la problematica di Gramsci nella questione di come la classe subalterna possa diventare dirigente, aggiungendo che tale questione è connessa alla «intuizione del divenire storico come reale processo dialettico di formazione umana»<sup>24</sup>.

Proseguendo, Urbani riprende l'esame dell'aspetto politico dell'egemonia, asserendo che «l'egemonia politica è un fatto di coscienza, o meglio l'espressione dell'elemento cosciente del fatto storico-politico»<sup>25</sup>. Difatti, la condizione di esercizio dell'egemonia è data dalla capacità di distaccarsi dalla propria condizione immediata, per assumere una posizione connotata da un grado più alto di universalità, mentre il suo fine è sempre quello di ottenere «un mutamento nella coscienza dei diretti»<sup>26</sup>. Ma in questo rapporto tra dirigenti e diretti, la diseguaglianza è data solo dal «grado di consapevolezza critica» e/o dal «livello culturale» dei due gruppi<sup>27</sup>. Pertanto, «il dirigente è sempre colui che ha una superiore coscienza critica del proprio operare; e “dirige” in quanto riesce a portare all'azione, per fini comuni, altri uomini»<sup>28</sup>. Ma ciò richiede la «capacità

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 47.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 51-2.

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

dell'elemento egemone di essere, per così dire, la coscienza propria e insieme anche dell'altro»<sup>29</sup>, che proprio per questo sarà «spinto a superare se stesso, ad avviarsi all'autonomia»<sup>30</sup>.

In queste pagine, vediamo privilegiare da parte di Urbani una concezione ampia dell'egemonia che è senza dubbio rintracciabile in Gramsci, in quanto egli usa a tratti questo termine in senso estensivo per indicare «quando un determinato agente sociale [...] è principio di condotta per un altro»<sup>31</sup>. Si tratta di un uso del termine che mostra già un profilo pedagogico, tematizzando la modificazione mentale del diretto nel senso di una sua crescita verso l'autonomia. Ma in realtà un rapporto sociale nel quale un agente rappresenta il principio di condotta di un altro agente, non è necessariamente fattore di crescita di quest'ultimo. Qui è presente una problematica che Urbani non mostra di cogliere pienamente, come vedremo in seguito.

Sulla scorta di questa posizione, Urbani vede lo sviluppo dell'egemonia nel progressivo superamento della divisione tra dirigenti e diretti<sup>32</sup> e individua il principio normativo della politica e della storia in «un ideale di formazione umana per cui tutti gli uomini [...] devono diventare “dirigenti”»<sup>33</sup>. Inoltre, questo studioso precisa che il suddetto ideale educativo è proprio della «fase statale», ossia del momento in cui – fondato un nuovo Stato – sopravviene la necessità di formare «un tipo nuovo e superiore di uomo»<sup>34</sup>. Pertanto, la funzione egemonica dello Stato si esprime «in un'azione tendente a “conformare” le masse al nuovo ideale umano»<sup>35</sup>.

Qui Urbani inserisce il tema del «conformismo», il quale diventerà centrale per Manacorda, ma che nella sua lettura rimane in posizione subordinata rispetto al nodo dell'egemonia, poiché è questa a risultare la condizione della realizzabilità della conformazione e il motivo della volontà di realizzarla. In ogni caso, l'azione dello Stato viene così

---

<sup>29</sup> *Ibidem.*

<sup>30</sup> *Ibidem.*

<sup>31</sup> NARDONE 1971, p. 128.

<sup>32</sup> URBANI 1967, p. 59.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>34</sup> *Ibidem.*

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 61.

configurata in termini educativi, poiché «pone un ideale [...] verso il quale spinge energicamente gli uomini, i quali dal “conformismo anonimo al basso livello delle masse”, sono portati a conquistare un “superiore conformismo sociale” che corrisponde a una concezione del mondo più universale e razionale perché storicamente necessaria»<sup>36</sup>.

Secondo Urbani, in questo quadro, Gramsci riconosce una funzione educativa più specifica alla scuola, che appare come «lo strumento tecnico fondamentale per garantire in prospettiva il concreto e ininterrotto sviluppo umano del corpo sociale, secondo le esigenze della direzione egemonica statale»<sup>37</sup>. Anche se qui Urbani sembra attribuire a Gramsci una concezione di stretta dipendenza del principio ispiratore della scuola dallo Stato che è forse eccessiva, perché per il pensatore sardo non basta di certo che il principio educativo sia dettato dallo Stato per essere legittimato, bensì deve rispondere ad esigenze storiche oggettive, come insisterà ampiamente Manacorda.

A questo punto, Urbani entra nella fase finale del suo discorso, asserendo che per Gramsci il rapporto egemonico costituisce l'elemento «formale» tanto del processo storico quanto di quello educativo<sup>38</sup>, i quali coincidono «non solo perché la dialettica storica si manifesta in ultima analisi come processo di trasformazione dell'uomo, ma più specificatamente perché il rapporto egemonico [...] è sempre e soltanto un rapporto “molecolare” tra uomini singoli e concreti»<sup>39</sup>. Questo profilo del rapporto egemonico va perciò considerato sia sul piano storico-sociale che su quello individuale.

Sul piano storico-sociale del processo di formazione umana, il rapporto egemonico è presentato da Urbani come soluzione del problema della democrazia, come rapporto tra spontaneità e direzione, tra dirigenti e diretti<sup>40</sup>. Sul piano individuale (molecolare) il rapporto egemonico si presenta sempre come un rapporto educativo, in quanto tramite esso il dirigente mira sempre a modificare la coscienza del

---

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 64.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 66.

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

diretto, «suscitandone la iniziativa e la partecipazione attiva»<sup>41</sup>. In questo tipo di rapporto, secondo Urbani, Gramsci attua un rovesciamento in termini realistici del rapporto maestro scolastico, concepito in maniera puramente speculativa dalla pedagogia di Gentile.

E qui giungiamo al culmine dell'interpretazione di Urbani, che risiede nel suo modo di concepire il nesso tra rapporto egemonico e rapporto pedagogico. Nella cruciale nota Q10, § {44} (p. 1331), Gramsci scrive che il rapporto pedagogico non sussiste solo a scuola, ma nella società nel suo complesso, in pratica in ogni relazione del tipo dirigente/diretto, e conclude «Ogni rapporto di “egemonia” è necessariamente un rapporto pedagogico». Urbani avanza due tesi forti su questa nota. In primo luogo, secondo Urbani: «Gramsci presenta il rapporto pedagogico, in senso stretto, come *analogicamente esemplare* del modo come deve essere impostato ogni tipo di rapporto d'egemonia»<sup>42</sup>, in quanto l'«aspetto educativo è l'elemento specifico che assicura [...] il “valore” propriamente umano di ogni tipo di rapporto sociale»<sup>43</sup>. In altre parole, Urbani sembra suggerire che il rapporto pedagogico deve essere assunto come il modello per qualsiasi rapporto d'egemonia, e che dunque questo è veramente tale solo se assume un profilo educativo, promuovendo così una crescita del soggetto diretto. Ma come si può osservare, la nota di Gramsci non dice esattamente questo. Urbani sta sovra-interpretando, ossia sta “sollecitando il testo” in modo indebito?

In secondo luogo, secondo Urbani, Gramsci «concepisce il rapporto educativo [...] in senso stretto come una *forma particolare e specifica* del generale rapporto egemonico»<sup>44</sup>. Ma, di nuovo, la lettera della nota di Gramsci non asserisce precisamente ciò. Urbani sta di nuovo sovra-interpretando<sup>45</sup>? In ogni caso, egli precisa che questo è il «punto di vista fondamentale e in un certo senso conclusivo del nostro studio», e ne indica l'espressione nella suddetta nota.

---

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 68-9.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 69, c.vo mio.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*, c.vo mio.

<sup>45</sup> Rispondere a questi interrogativi richiederebbe una lunga analisi. Ci torneremo in un altro lavoro.

Concludendo, il punto specifico dell'interpretazione di Urbani è quello di identificare il *leit-motiv* del pensiero gramsciano nel tema dell'egemonia, fissando così un canone ermeneutico secondo il quale tutto il discorso di Gramsci, ivi incluso quello pedagogico, si comprende solo se si inquadra entro la cornice dell'egemonia.

### 3. *L'interpretazione di Broccoli*

Come anticipato, sulla centralità della categoria dell'egemonia per la pedagogia gramsciana tornerà dopo pochi anni, nel 1972, Angelo Broccoli, con un ampio e impegnativo volume dal titolo *Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*. Nello stesso anno esce anche il libro di Luciano Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*<sup>46</sup>, mentre è già uscito da due anni il già citato volume di Mario Alighiero Manacorda su *Il principio educativo in Gramsci* (al quale Broccoli avanzerà alcuni rilievi critici). La rilevanza del tema dell'egemonia si è perciò già posta, si tratta ora di capire bene gli aspetti e i risvolti di questo concetto.

Broccoli si dedica a questo compito per quanto riguarda il campo pedagogico. Si deve dire che la sua interpretazione, acuta e circostanziata, risente anch'essa del limite di appoggiarsi all'edizione tematica dei *Quaderni*. L'edizione critica curata da Gerratana vedrà infatti la luce solo tre anni dopo, e Broccoli – a differenza di Manacorda – non ha la possibilità di consultarne i lavori preparatori.

Broccoli presenta la propria ricerca come una ricostruzione della teoria pedagogica di Gramsci basata sul concetto d'egemonia<sup>47</sup>, muovendo dall'asserzione che «ogni rapporto di “egemonia” è necessariamente un rapporto pedagogico»<sup>48</sup>. Ma pur assumendo tale asserzione come fondamentale, il pedagogista romano esprime «riserve circa la possibilità di comprenderne interamente il significato senza ulteriori precisazioni»<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> GRUPPI 1972.

<sup>47</sup> BROCCOLI 1972, p. 1.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 139.



Il connotato peculiare della lettura proposta da Broccoli consiste nella «interpretazione dinamica del concetto di egemonia»<sup>50</sup>. Ai fini di una *concezione dinamica dell'egemonia*, Broccoli considera cruciale il seguente passaggio dei *Quaderni*, dedicato al processo dell'autocoscienza critica, ritenendo che sia da leggere in connessione con la Q10,II,44l:

«Il processo di sviluppo è legato a una dialettica intellettuali-massa; lo strato degli intellettuali si modifica quantitativamente e qualitativamente, ma ogni sbalzo verso una nuova “ampiezza” e complessità dello strato degli intellettuali è legato a un movimento analogo nella massa dei semplici, che si innalza verso livelli superiori di cultura e allarga simultaneamente la sua cerchia di influenza, con punte individuali o anche di gruppi più o meno importanti verso lo strato degli intellettuali specializzati» (Q11, § (12), p. 1386).

Di questa nota Broccoli sottolinea la dialettica tra i mutamenti nei dirigenti e nella massa, concludendone che: «L'esigenza dell'egemonia non può non tenere conto dei cambiamenti intervenuti nelle masse, che devono modificare il modo concreto con cui essa si pone»<sup>51</sup>.

Pertanto, se la direzione delle masse mira a promuovere il processo di autocoscienza critica, con cui si supera il folklore per andare verso una visione razionale della realtà, parallelamente il rapporto egemonico tende a modificarsi «fino a diventare una mediazione politica delle indicazioni che emergono dalle masse»<sup>52</sup>, cosicché in questo movimento si compie il superamento dialettico dell'antitesi tra direzione e spontaneità. Se occorre partire dalla spontaneità delle masse (ossia dal senso comune), la dialettica col momento della direzione significa muovere verso lo «spirito popolare creativo»<sup>53</sup>. In altre parole, secondo Broccoli, il rapporto egemonico si trasforma in funzione dei mutamenti che esso stesso determina nei suoi poli costitutivi, raggiungendo forme sempre più avanzate di partecipazione critica e consapevole e di consenso attivo da parte delle masse. Rispetto a Lenin, dunque,

---

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 145.

Gramsci assumerebbe il concetto di egemonia in forma più autenticamente dialettica<sup>54</sup>.

Secondo Broccoli, tale dialettica deve informare anche il rapporto pedagogico, le cui interpretazioni in senso univocamente autoritario, risentono di «una inesatta collocazione della funzione del maestro nei diversi momenti dell'egemonia»<sup>55</sup>. Difatti, cogliere correttamente il profilo dialettico del rapporto egemonico, significa «rendersi conto dei mutamenti reciproci che intervengono nell'azione dei termini del rapporto pedagogico»<sup>56</sup>, per cui «il maestro assume configurazioni diverse e diversi ruoli in relazione al progressivo arretramento del folklore»<sup>57</sup>.

In altre parole, in quanto rapporto egemonico, il rapporto pedagogico costituisce una relazione dinamica tra maestro e scolaro, per cui la funzione del maestro non va cristallizzata nel momento di autoritarismo e di coercizione, che pure può essere inizialmente necessario per promuovere il superamento del folklore ambientale di cui è imbevuto lo scolaro, ma va vista come una funzione mobile e flessibile, che co-evolve con i mutamenti suscitati negli scolari, accompagnandoli nelle diverse fasi di crescita della loro coscienza critica. E più avanti, Broccoli ribadisce: «il rapporto pedagogico è rapporto attivo e reciproco, per Gramsci»<sup>58</sup>.

Questa interpretazione del rapporto egemonico in senso dinamico, oltre a sembrare suffragata dalla pagina gramsciana, mette in luce la natura del rapporto pedagogico. Tale rapporto risulta infatti configurato in termini attivi, reciproci e dinamici.

Il carattere attivo e reciproco del rapporto pedagogico è chiaramente enunciato da Gramsci nella nota Q10, § (44), che sia Broccoli che Urbani vedono come centrale nell'interpretazione del suo pensiero pedagogico. Rispetto a tale nota, Broccoli sembra ritenere tacitamente che essa esprima una doppia implicazione: ogni rapporto egemonico è un rapporto pedagogico e *viceversa*. E tratta sempre il rapporto

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 145.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 155.

pedagogico come una forma di rapporto egemonico, anche se il suo discorso – pur menzionando il fatto che per Gramsci tale rapporto esiste in tutta la società – sembra riferirsi preferenzialmente al rapporto pedagogico in senso stretto, tra maestro e scolaro.

La specificità dell'interpretazione di Broccoli sta però nel leggere la nota Q10, § (44) (il *postulato*) in connessione con la nota Q11, § (12), che tratta del rapporto egemonico (tra intellettuali e massa) in senso dinamico, come un rapporto che si trasforma in funzione del mutamento dei suoi poli, e nel proiettare l'esito di questa connessione sul rapporto pedagogico, e in particolare su quello scolastico maestro/scolaro.

#### 4. *Critica delle interpretazioni*

Come si è visto, le interpretazioni di Urbani e di Broccoli ruotano attorno al rapporto tra pedagogia ed egemonia. Si tratta di una prospettiva altamente plausibile, considerato che il tema dell'egemonia appare come uno dei più forti candidati al ruolo di *Leitmotiv* dei *Quaderni*, e dunque può essere assunto come il perno su cui incardinare l'ermeneutica del pensiero gramsciano. Secondo tale prospettiva, il pensiero di Gramsci va compreso entro la cornice dell'egemonia, e perciò anche la questione pedagogica va inquadrata all'interno di essa. Il limite delle letture di Urbani e Broccoli è quello di essere basate sull'edizione tematica dei *Quaderni*, che non consente una considerazione diacronica del pensiero di Gramsci<sup>59</sup>. In questo paragrafo, tenteremo una valutazione delle loro posizioni sul rapporto tra egemonia e pedagogia.

Come si è visto, Urbani ammette due accezioni del concetto di «rapporto pedagogico»: in senso stretto e in senso ampio<sup>60</sup>. Ma appare

---

<sup>59</sup> FRANCIONI 1984) ha evidenziato come un'analisi del concetto di egemonia che prescindendo dal suo sviluppo nel pensiero di Gramsci possa cadere in gravi fraintendimenti.

<sup>60</sup> Da notare che anche il rapporto egemonico può essere inteso in senso stretto (secondo il binomio direzione-consenso) o in senso ampio (come combinazione di direzione e di dominio, di forza e di consenso), e che tale caratterizzazione

cruciale chiedersi se il «rapporto pedagogico» è inteso *de facto* o *de iure*, ossia se la Q10,II,44 si riferisce alla realtà effettuale dei rapporti pedagogici storicamente vigenti o esistiti, o a un concetto assunto come norma di conformità (in altri termini, se designa semplicemente ciò che si chiama ordinariamente come «rapporto pedagogico», indipendentemente dalla sua qualità intrinseca; oppure si riferisce esclusivamente a quei rapporti sociali che sono conformi a un concetto formale di «rapporto pedagogico»)<sup>61</sup>.

Nel momento in cui affronta la relazione tra rapporto pedagogico e rapporto egemonico, Urbani non sembra tenere presente questa distinzione, e pare così cadere in una concezione idealizzata del rapporto pedagogico. Difatti se egli scrive: «Il rapporto tra dirigenti e tra diretti, pur nelle diverse situazioni in cui ha luogo, si presenta sempre con le caratteristiche specifiche di un rapporto educativo», arriva poi a concludere che «il risultato è sempre, pur in misura diversa, [...] uno sviluppo dell'autocoscienza e dell'autonomia, cioè della personalità di entrambi»<sup>62</sup>. In questo modo, però, il rapporto pedagogico-egemonico tra dirigenti e diretti è assunto come intrinsecamente emancipativo, secondo una versione *de iure* del rapporto pedagogico-educativo, che lo concepisce come un momento di crescita del soggetto educato. Qualificare ogni rapporto egemonico come rapporto pedagogico tende a trasportare sull'egemonia questa

---

ampia è destinata a riflettersi sulla problematicità del rapporto pedagogico, nel quale tendono a miselarsi forza e persuasione. Non possiamo qui approfondire la questione.

<sup>61</sup> Gramsci sembra incline a vedere il rapporto pedagogico nella sua attualità storica. Nella *Lettera dal carcere* del 30 dicembre 1929, parlando dell'educazione del figlio Delio, Gramsci scrive di ritenere che: «[...] l'uomo è tutta una formazione storica ottenuta con la coercizione (intesa non solo nel senso brutale e di violenza esterna) ...» (LC, p. 299). Qui è evidente che Gramsci sta parlando del *fatto* della formazione dell'uomo nella sua concretezza storica. In altri termini, non sta fissando un canone educativo (a questo proposito del quale egli usa l'espressione «principio educativo») ma sta parlando della realtà storico-sociale dell'educazione. Questa posizione è confermata dalla nota Q13, § (7).

<sup>62</sup> URBANI 1967, p. 69.

virtù emancipativa, che assurge *naturaliter* a dispositivo di sviluppo dell'autocoscienza e dell'autonomia. Ma riteniamo che questo, in Gramsci, sia vero solo in rapporto a specifiche condizioni, e che egli concepisca il rapporto pedagogico e quello egemonico in forma maggiormente problematica.

Il problema, dunque, è se il rapporto egemonico sia un rapporto intrinsecamente emancipativo. Tale domanda appare, per altro, connessa alla questione se il rapporto pedagogico abbia come esito necessario lo sviluppo della consapevolezza e dell'autonomia del soggetto educato. Ovviamente, si può rispondere che un rapporto educativo conforme al proprio concetto, ossia alla idealità pedagogica intrinseca, è caratterizzato secondo questo orientamento. Ma *di fatto* è necessariamente così?

La pagina gramsciana dedicata all'opinione di Labriola circa l'educazione del papuano porta a ritenere che le cose non stiano pacificamente in questi termini. Commentando tale opinione, secondo cui l'educazione appropriata al papuano consiste nel farlo schiavo, Gramsci osserva che questa posizione è simile a quella di Gentile circa l'insegnamento della religione nella scuola elementare, il cui modo di pensare «pedagogico-religioso [...] non è altro che una derivazione del concetto che la “religione è buona per il popolo” (popolo = fanciullo = fase primitiva del pensiero cui corrisponde la religione ecc.) cioè la rinuncia (tendenziosa) a educare il popolo» (Q11, § (1)), ed entrambe sono perciò meccaniche e retrive, anziché dialettiche e progressive. E cita come contraltare la posizione di Spaventa che critica «quelli che vorrebbero tenere sempre gli uomini in culla (cioè nel momento dell'autorità, che pure educa alla libertà i popoli immaturi) e pensano tutta la vita (degli altri) come una culla» (*ivi*).

Pertanto, il rapporto pedagogico concreto può di fatto diventare fattore di assoggettamento e di mantenimento in uno stato di minorità, anziché fattore di emancipazione. Certo, quando ciò avviene si può dire che il rapporto educativo ha smarrito la coerenza col proprio concetto, ha perso di autenticità pedagogica in senso ideale, e che in realtà si è di fronte a una «rinuncia (tendenziosa) a educare il popolo». Nondimeno, ciò può accadere e può persino trovare giustificazioni (pseudo)pedagogiche, come quelle avanzate da Labriola in merito al papuano e da Gentile circa l'insegnamento religioso.

Il punto è che il nesso tra rapporto egemonico e rapporto pedagogico rimbalza sul rapporto pedagogico stesso, che essendo la traduzione molecolare del rapporto egemonico condivide con esso la struttura di un rapporto di potere, e s'inscrive pertanto entro l'orizzonte della dialettica tra emancipazione e assoggettamento. Questo significa, però, la possibilità che il rapporto pedagogico si orienti sia in una direzione che nell'altra: che diventi dispositivo di assoggettamento al potere dominante come vorrebbero Labriola col papuano e Gentile con le masse popolari, sia fattore di emancipazione come vorrebbe Gramsci con Spaventa.

Pertanto il rapporto egemonico-pedagogico può iscriversi tanto in un percorso diretto all'emancipazione dei subordinati, quanto in un quadro orientato al mantenimento della loro subalternità. Ciò premesso, l'opzione di Gramsci è per un rapporto pedagogico dinamico, che pur movendo da una prevalenza dell'elemento coercitivo, lo iscrive in un percorso di emancipazione dei soggetti subalterni, e lo considera perciò solo una tappa necessaria per procedere a una fase successiva, basata sulla preminenza del momento della persuasione e del consenso, a misura del progresso intellettuale e morale realizzato dai soggetti formati. Parallelamente a questa transizione dall'autoritarismo all'autonomia, si pone quella dal dogmatismo alla consapevolezza critica, con lo scopo di giungere, infine, a una piena emancipazione intellettuale e morale. Gramsci opta decisamente per quest'ultima soluzione, come si evince ancora dalla nota Q11, § {1):

«Mi pare che storicamente il problema sia da porre in altro modo: se, cioè, una nazione o un gruppo sociale che è giunto a un grado superiore di civiltà non possa (e quindi debba) “accelerare” il processo di educazione dei popoli e dei gruppi sociali più arretrati [...] può darsi benissimo che sia “necessario ridurre i papuani alla schiavitù” per educarli, ma non è necessario meno che qualcuno affermi che ciò non è necessario che contingentemente, perché esistono determinate condizioni, che cioè questa è una necessità “storica”».

E più sotto aggiunge:

«Che nelle scuole elementari sia necessaria una esposizione “dogmatica” delle nozioni scientifiche [...] non significa che il dogma sia quello religioso [...] Che un popolo o un gruppo sociale abbia bisogno di una disciplina

esteriore coercitiva, per essere educato civilmente, non significa che debba essere ridotto in schiavitù».

La specificità della concettualizzazione di Gramsci circa il rapporto egemonico-pedagogico è indubbiamente quella – vista da Urbani e Broccoli – di concepire sia la *connessione* che il *movimento* tra i momenti della coercizione e del consenso, ma – si deve aggiungere – senza prefigurare automatismi di sorta, bensì secondo una prospettiva aperta a possibilità diverse, per cui l’egemonia-pedagogia può essere tanto dispositivo funzionale al mantenimento della supremazia di un gruppo e alla subalternità di un altro, quanto processo di superamento della subalternità del gruppo subordinato e, dunque, della separazione tra dirigenti e diretti. Occorre, perciò, inserire un altro elemento per determinare quale di queste strade imboccherà il concreto processo egemonico e i correlati rapporti pedagogici.

Broccoli, nell’evidenziare il profilo dinamico dell’egemonia, cita un passo della nota Q11, § (12) in cui Gramsci indica come la «dialettica intellettuali-massa» implica un cambiamento parallelo e interdipendente nei due gruppi, a misura che la massa «s’innalza verso livelli superiori di cultura», ma omettendo un passaggio di poco precedente. Il quale asseriva che:

«la filosofia della praxis non tende a mantenere i “semplici” nella loro filosofia primitiva del senso comune, ma invece a condurli a una concezione superiore della vita» (p. 1384).

Pertanto, come abbiamo già osservato, l’egemonia non è caratterizzata in sé da un profilo dinamico legato al cambiamento degli attori del rapporto egemonico. Soltanto la connessione del rapporto egemonico con la *filosofia della praxis* mette in moto questo dinamismo evolutivo, perché tale filosofia è intrinsecamente connessa a un progetto di emancipazione dei gruppi sociali subalterni, ed è indirizzata a un superamento della divisione tra dirigenti e subordinati. Al di fuori della connessione organica con questa filosofia, il processo egemonico e il rapporto pedagogico che esprime può essere diretto a cristallizzare la condizione di subalternità dei gruppi subordinati – vuoi secondo un

dispositivo coercitivo chiuso in sé, vuoi nella forma di una persuasione di tipo paternalista.

Certamente, si potrebbe osservare che il concetto di «rapporto educativo», assunto secondo la sua idealità pedagogica, implica di per sé il requisito dell'orientamento alla crescita del soggetto educato, e quindi alla sua emancipazione intellettuale e morale. E se il rapporto pedagogico storicamente dato in un certo tempo e in un dato contesto non è conforme a tale requisito non è autenticamente tale, e perciò non merita questo nome. Ma questo significa semplicemente che in Gramsci vi è corrispondenza tra rapporto pedagogico autentico e rapporto pedagogico concepito secondo la filosofia della praxis.

Alla luce di tutto ciò, il tentativo di interpretare la pedagogia di Gramsci in base al concetto di egemonia – come hanno fatto Urbani e Broccoli – ci sembra destinato a dare esiti corretti ma parziali, e la stessa nota Q10,II,44 – che mette in equazione rapporto egemonico e rapporto pedagogico – può autorizzare esiti opposti (sia l'emancipazione che la subordinazione). La stessa tesi di Broccoli circa il carattere dinamico del rapporto egemonico ci sembra valida solo sotto una specifica condizione che egli non individua.

La nostra ipotesi è che per ottenere una interpretazione maggiormente completa della pedagogia di Gramsci sia necessario leggerla non solo in connessione col concetto di egemonia, ma anche e soprattutto col motivo della *filosofia della praxis*. Difatti, la questione è di quale filosofia è espressione il processo egemonico: solo la *filosofia della praxis* è diretta all'emancipazione dei subalterni. Perciò, la pedagogia gramsciana (posto che si possa parlare di qualcosa del genere) si può intendere solo in connessione con la *filosofia della praxis*. Anzi, a ben vedere, *la pedagogia di Gramsci non è altro che la filosofia della praxis concepita da un particolare lato o secondo un suo determinato momento*. Svilupperemo questa ipotesi in un altro lavoro.

#### Riferimenti bibliografici

AA.VV., 1969

*Gramsci e la cultura contemporanea* (Atti del Convegno di studi gramsciani di Cagliari, 1967), Editori Riuniti, Roma.



AA.VV., 1973

*Studi gramsciani* (Atti del Convegno di Roma, 1958), Editori Riuniti, Roma.

BARATTA, GIORGIO, 2000

*Le rose e i quaderni*, Gamberetti, Roma.

BOBBIO, NORBERTO, 1969

“*Gramsci e la concezione della società civile*”, in AA.VV. 1969.

BROCCOLI, ANGELO, 1972

*Antonio Gramsci e l'educazione come egemonia*, La Nuova Italia, Firenze.

BURGIO, ALBERTO, 2014

*Gramsci. Il sistema in movimento*, DeriveApprodi, Roma.

COVATO, CARMELA, 1983.

*l'itinerario pedagogico del marxismo italiano*, Argalia, Urbino.

FRANCIONI, GIANNI, 1984

*L'officina gramsciana*, Bibliopolis, Napoli.

FROSINI, FABIO, 2010

*La religione dell'uomo moderno*, Carocci, Roma.

FROSINI, FABIO E LIGUORI, GUIDO, 2004

*Le parole di Gramsci*, Carocci, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975 = Q

*Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

ID., 2007

*Nel mondo grande e terribile*, Einaudi, Torino.

ID, 2013° = LC

*Lettere dal carcere 1926-1937*, Sellerio, Palermo.

ID., 2013b

*Nel tempo della lotta*, Il Saggiatore, Milano.

GRUPPI, LUCIANO, 1967

*Il concetto di egemonia*, “Critica marxista”, n° 3.

ID., 1972

*Il concetto di egemonia in Gramsci*, Editori Riuniti, Roma.

LIGUORI, GUIDO, 2006

*Sentieri gramsciani*, Carocci, Roma.

ID., 2012

*Gramsci conteso*, Editori Riuniti, Roma.

LOMBARDO RADICE, LUCIO, 1968

*Per una nuova lettura di Gramsci*, "Riforma della scuola, n° 8.

LOSURDO, DOMENICO, 1997

*Antonio Gramsci dal liberalismo al "comunismo critico"*, Gamberetti, Roma.

MANACORDA, MARIO ALIGHIERO, 1966

*Marx e la pedagogia moderna*, Editori Riuniti, Roma.

ID., 1970

*Il principio educativo in Gramsci*, Armando, Roma.

NARDONE, GIORGIO, 1971

*Il pensiero di Gramsci*, De Donato, Bari.

TAMBURRANO, GIUSEPPE, 1976 (1959)

"Fasi di sviluppo del pensiero politico di Gramsci", in A. Caracciolo, G. Scalia (a cura di), *La città futura*, Feltrinelli, Milano.

TOGLIATTI, PALMIRO, 1973

"Il leninismo nel pensiero e nell'azione di A. Gramsci", in AA.VV 1973.

URBANI, GIOVANNI, 1967

*Egemonia e pedagogia nel pensiero di A. Gramsci*, in A. Gramsci, *La formazione dell'uomo*, Editori Riuniti, Roma.

VACCA, GIUSEPPE, 2012

*Vita e pensiero di Antonio Gramsci*, Einaudi, Torino.

## Althusser e la storia. Dalla teoria strutturale dell'intero sociale alla politica della congiuntura aleatoria e ritorno\*

André Tosel (Université de Nice)

*In the age of globalization, Althusser's thought can be a compass that allows us to find points of reference in a situation where the sense of history appears as unthinkable (precisely because impossible). Althusser (about which we don't need more to distinguish a first and a second phase) defined our age as a "without a center" one. An era that forces us to leave every idealistic residual in classical historical materialism, i.e. the idea of human essence, and a teleology of history and of its necessary course (determinism). On the contrary, moving from Althusser and its uninterrupted critical dialogue with Machiavelli and Gramsci, we need to conceive a "materialism of the encounter" that is also an "aleatory" one. A materialism whose central conceptual category, the idea of "conjuncture", in force of its constitutive provisional nature, can help us to act in our world. A world marked by a continuous and unforeseeable becoming, that rejects any aprioristic analysis.*

*Keywords: Althusser; Globalization; Materialism of the encounter; Aleatory materialism; Conjuncture.*

### *Il futuro di Althusser dura a lungo*

Non è per spirito di provocazione che modifichiamo il titolo della celebre autobiografia che Louis Althusser ha redatto dopo l'uccisione della moglie nel 1980 e dopo il suo ingresso nella notte dei morti viventi. L'epoca della crisi di egemonia del capitalismo mondializzato ha risvegliato lo spettro di Marx, come già il suo amico Jacques Derrida aveva avuto il coraggio di fare in quegli anni (1993). Per il suo percorso tormentato, per la sua attitudine a porre questioni divenute cruciali dopo la sconfitta della rivoluzione comunista, il pensiero di Althusser pretende ancora di fornire armi intellettuali in grado di sfidare i nostri tempi. Questo pensiero non si limita a tornare ma entra in una nuova orbita. In verità, tale orbita è una svolta che si realizza sotto il segno di un doppio lutto delle forme d'esperienza assunte dai movimenti antisistema: innanzitutto il lutto del movimento operaio, l'unico che in tutte le sue varianti, social-democratiche o comuniste, abbia avuto un'esistenza durevole nella modernità; e, legato a questo, il lutto del

---

\* Trad. it. dal francese di Carla Maria Fabiani.

movimento anticolonialista e anti-imperialista che a sua volta nel comunismo aveva trovato sostegno.

Sono ormai maturi i tempi a che l'opera teorica cardine di Louis Althusser possa uscire da quel silenzio totale che l'ha tenuta rinchiusa nel corso degli anni '80-90 e possa essere interrogata per contribuire ad aprire una nuova prospettiva, fornendo così gli elementi indispensabili per quella critica dei tempi che ogni pensiero dell'emancipazione esige. Essa può farlo, in particolare, a partire dalla questione della storia, attraverso la quale ha saputo provocare una rottura in un'epoca in cui voleva avere per destinatario – impossibile e impotente – il movimento comunista ora (auto)liquidatosi. Althusser, da filosofo autocritico della filosofia, ha voluto dare al materialismo storico la «forma della scientificità» con cui la teoria del modo di produzione capitalistico, che è oggetto del *Capitale*, apre la scienza del continente storia, ne esplicita la struttura concettuale, le dinamiche interne e le leggi di tendenza fino a immaginare la possibile trasformazione in altro modo di produzione.

*Per Marx e Leggere il Capitale* rappresentano, retrospettivamente, un contributo epocale. La storia, la disciplina/sapere delle *res gestae*, le realizzazioni passate dell'azione umana ormai compiuta, con le sue articolazioni pratiche, si inseriva grazie a questi testi/interventi in una elaborazione strutturale a partire dalla critica dello storicismo e dell'umanesimo. Ma allo stesso tempo – e contrariamente a quanto sosteneva una critica frettolosa fondata sul primato concesso alla prassi volontaria degli uomini – la storia non veniva eliminata man mano che costruiva se stessa. La teoria delle strutture, che eliminava il soggetto trascendentale o antropologico, si combinava così con il sapere operativo e singolare delle congiunture nella congiuntura, e cioè con quell'analisi concreta delle situazioni concrete, cara a Lenin, in cui ha luogo la lotta fra le classi, laddove queste ultime si formano e si trasformano in organi di dominio e di comando o di sottomissione e subalternità.

Occorre ricordare gli obiettivi politici di quest'impresa, che ha avuto risonanza mondiale presso l'intelligenza marxista antirevisionista tra il 1965 e il 1975. Si trattava di formulare le condizioni teoriche e filosofiche di una rielaborazione rivoluzionaria del comunismo, ora che l'Urss era stata liberata dallo stalinismo, e di verificare gli esiti che questa avrebbe avuto nel movimento internazionale. La speranza di un

nuovo inizio del comunismo si appoggiava in quegli anni alla Cina di Mao e alla rivoluzione culturale. La riformulazione della dialettica come teoria materialista delle contraddizioni, nei termini della categoria di surdeterminazione antieconomicista e antideterministica, era solo l'inizio di quello che ci si aspettava fosse una lunga marcia per il comunismo e il marxismo in Occidente.

### *L'illusione di un capovolgimento autodistruttivo?*

Ma la lunga marcia si dimostrò presto assai corta. Il comunismo cinese non assunse la forma della costruzione di uno Stato-non-Stato sorretto dalla partecipazione attiva delle masse. Si dovette ammettere che la lotta interna al partito era di fatto prioritaria e che era motivata dal fallimento crudele di riforme economiche che avevano condotto a terribili carestie mentre la violenza rivoluzionaria antirevisionista si era rivelata controproducente. Fu necessario constatare l'impotenza del comunismo di stampo sovietico a riformarsi e l'incapacità dei partiti comunisti occidentali a inventare una linea di massa adeguata alle società democratiche cosiddette sviluppate. Fu necessario constatare inoltre il potere di resilienza del capitalismo mondiale, capace di catturare e snaturare i movimenti anticolonialisti dopo che la fine della guerra del Vietnam non aveva impresso nessuno sviluppo «socialista» vittorioso.

Bisognerebbe mostrare con precisione come Althusser dagli anni Settanta avviasse un'autocritica che implicava la rinuncia alla "Teoria di tutte le teorie" e stabilisse una ridefinizione della filosofia come pratica della lotta di classe nella teoria. Bisognerebbe mostrare soprattutto come la critica del marxismo volgare d'apparato, del marxismo economicista e deterministico, progressista ed evoluzionistico, si sia trasformata in una decostruzione radicale. Una decostruzione che tentava di abbinare a elementi di ricostruzione la teoria delle condizioni della riproduzione della produzione, raccogliendola accanto alla teoria dell'ideologia come interpellazione degli individui in soggetti e quella degli apparati ideologici di Stato.

Althusser si spingeva in realtà ancora più lontano. Pur mantenendo il carattere centrale del concetto di dittatura del proletariato nella

conquista e nella trasformazione dell'apparato di Stato, sottolineava con lucidità crescente le debolezze e i limiti della teoria marxista. Questa non solamente inciampava disperatamente sulla politica e sulla costruzione di una egemonia delle masse, ma era incapace di dar conto delle forme costruite in suo nome sotto il comunismo storico. La teoria della totalità strutturale a dominante è stata utilizzata in un certo momento da Nikos Poulantzas per formulare un eurocomunismo di sinistra e da Charles Bettelheim per dar conto delle lotte di classe in Urss, ma non è mai stata messa a valore in un'analisi critica complessiva del periodo storico degli anni Settanta. Quando andavano imponendosi congiunture che, sebbene sempre strutturate dai rapporti di produzione e dai rapporti sociali, esigevano d'essere analizzate nella loro singolarità concreta, fatta da surdeterminazioni di surdeterminazione, da contraddizioni che non avevano un filo conduttore nel senso dialettico classico.

Althusser si confronta con questa situazione d'impotenza e lo sviluppo della teoria del “continente storia” prende sempre più la forma di una critica in espansione. Gli interventi degli anni 1975-1980, dopo la *Discussione di Amiens* (1975), si succedono in quel momento a un ritmo frenetico, per sottolineare i vuoti e le lacune della teoria di Marx e dei marxisti più creativi del XX secolo e per denunciare le forme residuali dell'idealismo della libertà in Marx, la sua sottomissione a una metafisica dominata dal principio di ragione sufficiente (con le sue nozioni di Senso, Origine, Soggetto, Progresso, Fine...). Ecco che mentre la teoria della struttura svanisce si afferma l'intenzione decostruttrice, come appare dai titoli degli interventi nei quali il riferimento a Machiavelli si fa sempre più insistente: *La trasformazione della filosofia*, conferenza di Grenade (1975), *Finalmente la crisi del marxismo*, intervento al congresso del giornale “Il Manifesto” a Venezia (1977), *Solitudine di Machiavelli* (1977), *Il marxismo come teoria “finita”* (1978), *Il marxismo di oggi* (1978) e infine quel momento culminante riepilogativo che è il lungo testo incompiuto *Marx nei suoi limiti* (1978).

Intorno al 1985 esce con clamore il testo postumo diventato per alcuni interpreti (Daniel Bensaïd, Toni Negri) il manifesto di una svolta (*Kehre*, dice Negri), *La corrente sotterranea del materialismo dell'incontro*, elemento di un dossier di materiali che dovevano dar

luogo a un'opera non redatta sotto il titolo *L'unica tradizione materialista*. Questo breve testo è stato sovrainterpretato e isolato. E ha così accreditato la tesi di un “secondo Althusser”, che avrebbe distrutto il “primo Althusser”. Questa tesi – che anche noi da parte nostra abbiamo seguito – si è rivelata però troppo semplice. Infatti, se da una parte le idee di congiuntura, di congiunzione nel vuoto di elementi distinti, hanno il primato, una lettura più attenta potrà mostrare che i primi scritti di Althusser contenevano già questi temi in un'altra configurazione, dove il primato spettava alla causalità strutturale e alle nozioni di totalità articolata a dominante e di pratiche strutturate da contraddizioni e surdeterminazioni. Ciò significa che prima di procedere alla cancellazione di “Althusser 1” da parte di un “Althusser 2” sarebbe necessario avviare una genealogia teorica. Queste ricerche sono per fortuna già cominciate con i lavori di G.M. Goshgarian, Emilio de Ipola, Warren Montag.

Se si confronta il suo inizio con il suo compimento (che vuole essere un nuovo inizio), il pensiero di Althusser descrive tuttavia una parabola. Esso muove dal concetto strutturale di totalità sociale a dominante, la quale è oggetto di un pensiero che si appropria teoricamente dell'oggetto reale passando dall'ideologia alla scienza. A questo livello questo pensiero implica la congiuntura, che viene definita teoricamente dall'articolazione delle pratiche con il gioco della determinazione in ultima istanza da parte dell'economia, la quale regola la dominanza di una pratica e permette di produrre l'oggetto di pensiero appropriandosi dell'oggetto reale nella sua forma antagonistica attuale. La critica del soggetto ideologico non elimina l'azione storica. La comprensione della necessità delle strutture culmina nel pensiero dell'effetto di queste sulla società e implica la contingenza delle congiunture che definiscono le rivoluzioni. Per ciascuna di queste si profila così uno spazio strategico d'azione aperto alle forze che occupano posizioni interne alla congiuntura e che non vanno confuse con punti di vista esterni a questa.

Il termine ultimo della parabola di questo pensiero sta nella radicalizzazione della costruzione già intrapresa e riguarda quelle categorie e problematiche che non possono più essere sostenute. Questo termine si colloca nel salto costituito dal materialismo dell'incontro. La storia è posta qui nella sua realtà sotto il regime di necessità della contingenza. Il pensiero che intende concepirla deve

produrre le proprie nuove categorie come oggetti del pensiero: il vuoto, i limiti e i margini nell'assenza del centro, la libertà come *quantum* di potenza nel conflitto, la congiunzione di avvenimenti che fanno necessità *a posteriori*, la soggettività senza soggetto. Il primato è dato alla congiuntura come evento aleatorio di cui la contingenza può prefigurare una nuova necessità condizionale relativa. La necessità della contingenza, che è quella delle congiunture, si articola in una contingenza della necessità della struttura, resa possibile solo dopo il suo compimento da una concentrazione storica singolare di congiunture.

Questa parabola, a prima vista sconcertante, ha convinto della sua pertinenza lettori seri, sensibili alla svolta postmoderna che sembra con essa imporsi (Alain Badiou, Toni Negri, Vittorio Morfino, Warren Montag). Altri lettori di Althusser altrettanto seri, come Olivier Bloch e Lucien Sève, giudicano invece questo materialismo aleatorio se non come una smentita, almeno come una triste ricaduta di Althusser al di sotto di se stesso, come se fosse stato vinto dall'ideologia postmoderna, così violentemente antidialettica.

*L'analisi althusseriana della congiuntura propria dell'emergenza del materialismo dell'incontro*

Come evitare il cortocircuito delle letture semplificatrici mentre attendiamo l'esito di letture genealogiche più precise? Proponiamo un preambolo: utilizzare i testi di Althusser contenuti nel dossier da cui è tratta *La corrente sotterranea del materialismo* e pubblicati sotto la rubrica «*Matériaux*» nella seconda edizione accresciuta di *L'avenir dure longtemps* (1994, pp. 463-526). Questi testi chiariscono come Althusser pervenga alla conclusione relativa della sua parabola trasformando il proprio pensiero, senza necessariamente rinnegare se stesso. Si tratta in particolare di due testi che si seguono e si completano l'un l'altro. Il primo è dedicato a Machiavelli e viene ripreso nell'autobiografia in forma abbreviata. Il secondo si apre con il titolo *Situation politique: analyse concrète?*, si inserisce inizialmente nel capitolo XIX di questa stessa autobiografia ed è stato sostituito nell'edizione definitiva dall'abbreviazione degli sviluppi su Spinoza e Machiavelli. Da parte



nostra, riteniamo che occorra tenere in considerazione questi testi in ragione della loro data di probabile redazione (1985), che ne fa un contrappunto storico chiarendo la proposta teorica ultima di Althusser.

In particolare, si può considerare *Situation politique: analyse concrète?* come un saggio di quell'analisi althusseriana della congiuntura che è tipica dell'emergere del materialismo dell'incontro. Althusser incontra infatti in questi anni la brutalità impreveduta di un cambiamento radicale della congiuntura storica, simultaneo alla riduzione ad impotenza del marxismo. E colloca non a caso questo incontro sotto il riferimento a Machiavelli. Althusser incontra infatti il vuoto, cioè il non incontro dell'incontro che era stato sperato e giudicato probabile fino agli anni Sessanta; l'incontro con la *fortuna* e con la *virtù*, di quelle condizioni storiche della lotta di classe che la congiuntura degli anni 1960-1970 lasciava sperare e che il movimento comunista – promosso da Gramsci al rango del principe moderno – sembrava promettere. Niente di tutto questo si è realizzato. Il vuoto dell'incontro è impedito dalla nuova congiuntura del presente, che si conserva e si fa struttura perenne.

Bisogna cercare di ricostruire nel quadro del materialismo dell'incontro i momenti di questa analisi della situazione concreta, e cioè della congiuntura, senza nasconderci le sue erranze, le sue contraddizioni, le sue aporie, il suo stile storicistico e il suo empirismo esplorativo. Persino aleatoria in senso banale, questa analisi mostra in quale congiuntura storica Althusser cercasse di produrre una teoria paradossale della storia come congiuntura, di un diventare congiuntura della necessità nella congiuntura stessa, che è poi la congiuntura della persistenza trasformata della lotta di classe nella sua stessa assenza operativa. Ricostruiamo questa analisi in dieci punti.

1. Negli anni '60-70, l'immensa speranza di una rivoluzione sembrava spostarsi dai paesi d'Occidente, dove «*le cose stagnavano*», verso l'Oriente. «Un'immensa speranza nasceva allora da questo paradosso: se le cose stagnavano e tardavano da noi, poco importava poiché la rivoluzione stava per arrivarci per vie completamente imprevedute dai paesi sottosviluppati, che concentravano in loro una massa di contraddizioni surdeterminate». Althusser si riferisce al suo intervento in *Contradiction et surdétermination* (1962), ripreso in *Pour*

*Marx*, come all'innovazione teorica che rendeva pensabile questa congiuntura inscrivendola in una teoria della totalità strutturata a dominante. Era possibile allora «voler capire ciò che accadeva di radicalmente nuovo» e in tal modo si pensava di dimostrare ciò che era stato acquisito come la certezza dell'epoca. La teoria sembrava avere avuto la *virtù* di presentarsi all'incontro con la *fortuna*: «Poiché si avevano prove inaudite della fecondità intellettuale e politica della teoria marxista, riconducevamo tutto a questa e pensavamo di capire tutto dei prodigiosi cambiamenti in corso attraverso la luminosa teoria di Marx, di Lenin e di Mao. E non solo attraverso questa teoria luminosa ma anche attraverso le pratiche concrete che essa aveva ispirato e ispirava»<sup>1</sup>.

2. Invece «oggi sappiamo che questo era un errore». La teoria marxista non ha saputo analizzare nei tempi opportuni quelle mutazioni che erano occultate dalle vittorie sull'imperialismo americano (Vietnam, Cuba) o dalle esplosioni dell'insurrezione del 1968. La politica dei partiti comunisti si decomponeva. «C'è voluto l'effetto della decomposizione e della disfatta del movimento operaio sotto i colpi di una “crisi” totalmente impreveduta e di una gigantesca disoccupazione» per prendere coscienza della potenza delle «mutazioni», tanto prodigiose quanto incomprensibili, che andavano formandosi negli anni '50-70 e che sarebbero esplose negli anni '70-80. C'è voluto anche l'emergere delle rivoluzioni su basi religiosa (Iran), i giganteschi cambiamenti tecnologici nell'informazione e nella comunicazione, la costituzione di ampie classi medie di consumatori, la scomparsa del ceto contadino, l'incapacità del campo socialista di trasformarsi, la comparsa di un capitalismo all'insegna di una speculazione demente, l'instaurarsi di estremismi religiosi che si legavano ai terrorismi, «affinché l'esaltazione marxista dell'intelligenza e dell'azione cedesse a poco a poco e poi brutalmente il passo. La prodigiosa fascinazione del marxismo, la fascinazione di un'intelligenza e di un'azione

---

<sup>1</sup> Althusser 1994a, 518-519 [d'ora in avanti i riferimenti a questi materiali saranno indicati tra parentesi direttamente nel testo, alla fine delle citazioni *MS*].

rivoluzionaria possibile svanisce, almeno da noi, dall'oggi al domani» (519).

Questa analisi non è una spiegazione teorica, ma una descrizione allarmante di ciò che bisogna comprendere e che Althusser nella sua lucidità stupefacente chiama «globalizzazione», indicando anche il luogo che ogni teoria della storia attuale deve occupare.

3. La globalizzazione del capitalismo è esattamente l'oggetto reale di cui il pensiero deve appropriarsi mediante la produzione di un oggetto di pensiero che tenga conto del fatto che essa è prodotta come congiuntura inedita di tappe successive. E che tenga conto che essa si fonda sulla congiunzione ancora *in fieri* di elementi che forniscono alla struttura la sua configurazione *a posteriori* [*d'après coup*], una configurazione di fronte alla quale non serve a nulla rifugiarsi in una teoria formale della totalità articolata a dominante. Si tratta di produrre d'ora in avanti il legame che unisce la congiunzione degli elementi della «globalizzazione» e che ne costituisce la configurazione sotto la forma specifica della struttura della totalità capitalistica nelle sue diverse modalità storiche. È proprio lì l'oggetto reale che il materialismo aleatorio deve pensare *sub specie politicae*.

I commentatori hanno troppo spesso ceduto al fascino mistico di un materialismo aleatorio negativo, una sorta di consolazione ad opera di una teologia negativa laica, per la quale non è sempre certo cosa sia il peggio e che scommette sul miracolo di un incontro tra la *fortuna* e la *virtù* nel vuoto della loro assenza. Althusser sarebbe cioè passato da Spinoza a Pascal. Invece Althusser prende la misura di quei rivolgimenti che costituiscono un'epoca e apre un cantiere di-sperato, non di-sperante ma urgente. Niente di simile si manifesta in quegli anni da parte dei fautori della dialettica, i quali sono incapaci di questa analisi della situazione storica. Questo cantiere ha come problematica un'analisi della globalizzazione: l'effetto di società [*effets de société*] della globalizzazione consisterebbe nel rendere impossibile l'assegnazione di un centro d'organizzazione delle pratiche a partire dal quale sia possibile pensarla e nell'ostacolare ogni riferimento alla serie di congiunture in cui essa si realizza. Il suo effetto di pensiero, parallelo al suo effetto di società, consiste nel rendere impensabile ogni strategia politica nella misura in cui questa esige un centro strategico. «La

“globalizzazione” e l'inverosimile intreccio dei monopoli di ciascun ordine (industriale, commerciale, finanziario, di servizi, di ricerca, marketing, comunicazione, etc.) rende assolutamente impossibile decidere dove si situi il suo “centro”» (500).

4. Come pensare questo nuovo mondo senza centro, «questa stupefacente congiuntura»? Non è che la teoria marxista sia svanita: è che essa è impotente e inerte. Althusser evoca senza concessioni lo stato di nullità, il vuoto che caratterizza il pensiero contemporaneo. Gli studi di sottili specialisti, l'emergere di un marxismo autocritico vengono citati (Alain Lipietz, Jacques Bidet e Jean Robelin), come sono presenti implicitamente i lavori degli amici più vicini (come Balibar, Duroux, Macherey), anche l'opera di filosofi dal genio eccezionale (Heidegger, Wittgenstein e soprattutto Derrida) è riconosciuta e sono presenti i contributi di storici e analisti *engagés* (Braudel, Foucault, Régis Debray). Ma tutto questo non potrebbe dare vita a una «teoria d'insieme». Chi tenta, in effetti, in Francia di «concepire il movimento d'insieme dei grandi mutamenti contemporanei nella loro totalità complessa e contraddittoria e nelle loro tendenze ed effetti? Quasi nessuno, come se vi fosse oggi un compito al di sopra dell'umana intelligenza» (515).

Questa diagnosi è senza appello e riguarda tutta la cultura, la quale soffre di questo «prodigioso degrado», di questo «vuoto incredibile di pensiero che sia un minimo coerente e rigoroso». Questo vuoto fa tutt'uno con l'incapacità di reagire del movimento popolare e con il fallimento della politica istituzionale. «È il deserto» che nemmeno l'arrivo sulla scena di un avvenimento inedito può popolare. Il deserto di una «generazione miserabile e senza autentica immaginazione, senza alcun ricorso alla teoria, alla riflessione e anche all'esperienza, addirittura alla semplice esperienza» (516).

Althusser sembra toccare qui il fondo dell'abisso di un negativo irriducibile, sotto la pressione del nichilismo attivo della congiuntura. Ma c'è ancora di peggio. Non solo manca una teoria d'insieme per capire ciò che in quegli anni giungeva come un lampo, ma soprattutto sembra che in questo stesso tempo sia sparito il desiderio di capire, il nostro, sia da parte degli intellettuali che dei politici che dei giovani, delle masse intellettuali, operaie, piccolo-borghesi e studentesche. Tutti

hanno «finalmente rinunciato passivamente a non comprendere niente. Non si vuole più comprendere ciò che accade e questo non per qualche avversione ideologica contro il marxismo ma perché il mondo è diventato troppo complicato, perché non si può più capire ciò che accade sulla base di nessuna teoria, compresa la teoria marxista. La lotta delle classi stessa, anche se dappertutto visibile, diventa una luna vecchia» (520).

5. Potremmo certamente considerare unilaterali queste analisi che, non bisogna dimenticare, non sono state pubblicate dal loro autore. Ma lo stesso testo si dialettizza in qualche modo a partire dal fondo del proprio abisso. In modo suggestivo, la globalizzazione viene caratterizzata in effetti come l'evento di un mondo senza centro. Ciò che sembra condurre all'impotenza e alla scomparsa del desiderio di comprendere e di agire può diventare così il terreno sul quale il naufrago mette piede per risalire alla superficie del mare, non per chissà quale evento sotto il sole di una riva ritrovata ma semplicemente per continuare ad esistere a cavallo delle onde.

6. Torniamo su questa qualificazione della globalizzazione come produzione di un mondo senza centro. Althusser traccia due movimenti di pensiero. Il primo spinge fino al limite la difficoltà e l'esaspera. Il secondo indica una via d'uscita. Con la perdita del centro si impone innanzitutto la discesa nell'abisso. Questo de-centramento [*a-centration*] non è voluto intenzionalmente dalla struttura della totalità sociale. Ma una volta che i suoi elementi si sono congiunti all'insegna dei rapporti di un capitalismo speculativo che si globalizza, l'assenza di centro si pone come un effetto di società [*effet de société*] e si costituisce in una paradossale quasi-struttura che è inintelligibile.

Il centro non è né nelle Borse, né nelle direzioni d'impresa, né negli Stati Uniti, né negli antichi centri politici nazionali, né nelle nuove configurazioni spaziali sovranazionali dalla vocazione politica equivoca (l'Unione europea). Non sta da nessuna parte e questo è un enigma per la politica e per le teorie che hanno fin qui avuto per riferimento dei centri, come la teoria marxista. Nonostante il suo senso del mercato mondiale, la sua concezione dell'imperialismo, questa teoria si è rappresentata sul piano politico attraverso movimenti operai centrati su

basi nazionali e strutturati in organizzazioni che sono esse stesse centrate attorno a un partito-centro, destinato a sua volta a occupare il centro nazionale, il centro del centro. Il centro dipende dalla dominante della totalità strutturale articolata. «Per “centro” bisogna intendere non un centro geografico e nemmeno più il paese più importante per la sua autonomia di risorse materiali e per il gigantismo della sua produzione, né il più imperialista, ma il centro unico di studi ricerche, di decisione e direzione, cioè il centro di una strategia unificata della produzione distribuzione» (501).

7. In un mondo simile come è possibile una politica che fin qui si proponeva come centrata sull'anello più sensibile? Questa domanda sembra invalidare il riferimento a Machiavelli, il quale, come Gramsci aveva sottolineato, legava la politica a un centro strategico, il Principe o il Partito, questo principe moderno. «Dove si potrebbe cercare di collocare in politica l'equivalente di un centro assegnabile che possa essere reperito e identificato come centro?» (501). Si può rispondere che la politica è dappertutto, ma allora da quale parte pensarla e farla muovere? Come pensare una strategia senza centro?

«La politica è dappertutto, nella fabbrica come nella famiglia, nella professione come nello Stato». Se la politica non è da nessuna parte, ne deriva una depoliticizzazione delle masse. La politica migra dal lato dell'attività economica, che bisogna intendere come composta dalle imprese, classiche e nuove, dalle banche e dalle comunicazioni come dall'ideologia. È l'accresciuta libertà di intraprendere che diventa allora centro senza centro. «L'ideologia prende il posto della politica, praticamente» (503) ed essa ha bisogno de «l'illusione della politica» politicista come centro strategico al fine di meglio realizzarsi in questi apparati ideologici che costituiscono le forme d'organizzazione allargate della produzione. Questa ideologia, surrogato della politica, questa politica-ideologia, è «il liberalismo» rinnovato. Il quale «non ha che un senso, la libertà d'intraprendere; per chi? Per i trusts e i subappaltatori, cioè le forme più vergognose di sfruttamento contemporaneo, ma assolutamente non per i lavoratori, che attraverso la flessibilità del lavoro stiamo spogliando ufficialmente delle loro garanzie sociali conquistate con lotte secolari assai lunghe e dure» (505).

La perdita di centro non esaurisce cioè lo sfruttamento del lavoro da parte del capitale. Anche svanendo, la lotta di classe rimane una realtà strutturale in questa congiuntura di congiunture che si chiama globalizzazione del capitalismo e che forma una struttura che si rivela paradossale quando la si analizza.

8. La difficoltà si approfondisce e il secondo movimento sembra definitivamente differito. Si mette in opera, in effetti, una nuova e ultima dislocazione della questione del centro, verso l'ideologia e il potere. Innanzitutto, l'ideologia. «Questa ideologia, almeno, ha un centro e una strategia che possano rimpiazzare il centro e la strategia politiche? Si e no. Si: perché il suo vero centro è fuori di essa, nell'economia; ma l'anarchia dell'economia è tale, la sua assenza di centro assegnabile è tale, che tutti i fatti smentiscono le pretese di questa ideologia. E su questa realtà che le è totalmente estranea, essa rappresenta solo l'illusione di un discorso falsamente politico, buono solo per arrivare al potere» (505).

Ma, nuova difficoltà, quale potere? Il potere con la maiuscola è sparito e non può costituire un centro. Bisogna allora ricorrere ai micro-poteri di Foucault per definire questo movimento verso la politica? No. Foucault ha studiato solo società caratterizzate dalla struttura dominatrice di un potere centrale, che si ramificava in micro-poteri ma che non spariva. Rimane dunque da affrontare l'enigma di un effetto di società che liquida i centri producendo un potere economico-ideologico diffuso e onnipervasivo che riproduce uno sfruttamento crescente delle masse. Siamo sempre nell'aporia. E il secondo momento annunciato sembra indefinibile [*inassignable*] nella congiuntura delle forme concrete della globalizzazione. Non esiste un «“centro strategico” capace di disegnare delle prospettive d'azione, un “progetto di società” di cui tutti parlano senza mai poterlo definire, una strategia in grado di definirsi in tattica e azione politica. Dove stiamo andando? Nessuno lo sa».

9. È in questo «mondo totalmente sconosciuto» che bisogna rassegnarsi a rimanere e lottare. È in esso che bisogna «comprendere le sue strutture sconosciute». La lezione di Machiavelli non serve praticamente a nulla, né quella di Gramsci, il più sottile dei marxisti del

XX secolo. Il secondo momento è il paradosso dei paradossi; è quello dell'attesa senza garanzia, che scommette sulle lotte. Il materialismo aleatorio non può produrre gli incontri a cui pensa quella necessità che è propria della contingenza. Esso insegna ad aspettarli e coglierli, sapendo che le strutture del mondo attualizzano a cose fatte la contingenza della loro necessità. La pratica materialistica della filosofia materialista non dispone di un sapere coerente, neanche di un sapere clinico, ancora meno di un sistema. Essa ci consegna tuttavia un insegnamento. È una preparazione che forgia il quadro delle categorie teoriche che occorrerà produrre durante l'esposizione attiva alla contingenza delle congiunture singolari; essa si lega a un'arte di produrre incontri di incontri.

Althusser chiude provvisoriamente questa analisi incompiuta – di cui conosce il carattere descrittivo, empirico, storicistico e che non presenta mai come una teoria della congiuntura –, non abbandonandosi allo scetticismo ma con uno stupefacente atto di fede ragionata: «Ecco perché in fondo non sono pessimista». Althusser richiama al «grande principio dei movimenti popolari sulle forme d'organizzazione», alla trasformazione degli apparati d'organizzazione delle lotte e a uno sforzo teorico collettivo in grado di proseguire la decostruzione di Marx, uno sforzo che implica però l'uso di quegli elementi indispensabili che Marx fornisce. Questa teoria deriva dalle proprie posizioni aleatorie perché implica la congiunzione produttiva degli elementi marxiani o marxisti, tenuti ancora in conto dopo la critica, con tutti gli elementi teorici disponibili venuti dal di fuori del marxismo (522). Il materialismo aleatorio è esso stesso un'operazione di incontro tra i diversi elementi teorici che lo costituiscono.

10. Si può comprendere perché il riferimento a Machiavelli, che nella formulazione del materialismo dell'incontro è stato il filo conduttore più costante fin dagli anni '70, sia l'oggetto anche di dichiarazioni apparentemente contraddittorie. Da una parte l'impossibilità di assegnare un centro alla globalizzazione, e di definire di conseguenza un centro strategico politico, obbliga a denunciare l'illusione del primato della politica, che Machiavelli definisce e che riprende Lenin e ancora di più Gramsci. È un «vecchio sogno utopista quasi infantile» che è sparito dalla realtà (499 e 501). D'altra parte, a



pensarci bene, l'utopista non è Machiavelli – il cui il progetto strategico, la costituzione di uno Stato nazionale italiano, si è realizzato –, ma Gramsci, il quale si è illuso della capacità del partito, il Moderno Principe, di realizzare un'egemonia rivoluzionaria all'interno della rivoluzione passiva che ha sottomesso le masse subalterne. Machiavelli rimane però vivo e attuale, nel senso che insegna a capire le condizioni di possibilità dell'iniziativa strategica in un mondo vuoto di centro: il riconoscimento del vuoto nel deserto del mondo senza centro è il preambolo che permette di lanciare la ricerca sulle figure emergenti degli atomi di *fortuna*, rappresentati dai movimenti di massa che resistono, e che lascia aperto il luogo da dove, nella sua assenza attuale, può emergere una figura di quella *virtù* che promuove un nuovo inizio. Così tutto ad un tratto Machiavelli «non ci serve più assolutamente a niente nonostante la sua autentica ispirazione materialista, senza la quale niente potrà mai essere pensato della realtà stessa “senza raccontarsi storie”, “senza aggiunte esterne”, cioè “raschiando” (Foucault) l'enorme strato d'ideologia obsoleta che la ricopre» (506). Ma Machiavelli rimane «insuperabile e sempre attuale e moderno al fine di pensare questa terribile condizione e il peso dell'ideologia che subiamo più che mai senza averne coscienza» (*Ibid.*).

Althusser conclude la sua analisi riprendendo l'ingiunzione letterale che formulava all'inizio della propria parabola. Questa ingiunzione è un programma di lavoro: attraversare il deserto tentando di pensare da sé e di fare del vuoto una *chance*. «Il marxismo ha l'immenso vantaggio che tenta di tener conto di tutto del processo mondiale e della sua tendenza evolutiva e attraverso le sue contraddizioni con le sue tendenze e controtendenze». È aperto alla propria trasformazione e cioè all'incontro con altri elementi. Lo scopo del materialismo dell'incontro è di rendere possibile l'incontro nel mondo di quegli elementi che rendono possibile «l'intelligenza approfondita di ciò che sta muovendo il nostro mondo, rinunciando radicalmente a ogni a priori di qualunque sorta sia. Bisogna mettersi a studiare i fatti, come diceva Marx, a conoscere positivamente i fatti, pur sapendo che nessuna conoscenza è possibile senza la luce di una concezione teorica scientifica e filosofica d'insieme» (522-23). In questo senso, Althusser mette in guardia se stesso da ogni interpretazione radicalmente discontinuista della propria

parabola, rivendicando la continuità della propria opera: egli «non deve per nulla rinnegare questi primi scritti» ma semmai proseguirli «in compagnia» di tutti coloro che condividono la sua posizione (1994, 526). Il testo si conclude con il tono ottimistico, quasi arrogante nella sua sicurezza inattesa, che era il tono degli anni '60. Tale ottimismo è questa volta conquistato nella prova, tutta da superare, della traversata di «un lungo deserto» e fa riferimento sia a Marx che a Gramsci. «Se osiamo e sappiamo “pensare da noi stessi” e proprio l'aleatorio e l'imprevedibile della storia – mentre nessuno pensa più niente, abbiamo davanti a noi una chance» (526). Il confronto con l'ideologia che era l'*initium* del pensiero althusseriano è anche il suo oggetto ultimo.

*Il duplice avviluppersi della congiuntura nella teoria della totalità strutturata a dominante e della struttura della totalità nelle congiunture singolari che producono la struttura*

Al termine della sua parabola Althusser ha sì rettificato le posizioni di partenza ma non rinnega se stesso. Egli cambia terreno trasformando i termini iniziali della struttura della totalità sociale e delle congiunture. Lo sforzo di pensare una teoria d'insieme della storia che si fa nella congiuntura non sparisce, perché è presente fin dall'inizio. Una volta che la congiuntura degli incontri di incontri è avvenuta senza essere stata iscritta in un piano teleologico radicato in un senso-origine che pone se stesso come fine, diventa possibile produrre la teoria strutturale del risultato provvisorio (ancora in movimento) degli incontri. Come secondo Althusser fa il *Capitale* di Marx nel prendere atto dell'incontro imprevedibile del possessore di denaro e del lavoro liberato dalle catene della propria appartenenza sociale.

È questo schema che le ultime pagine del testo *Le courant souterrain du matérialisme* (EPP, I, 569-76) disegnano. In questo spazio imprevedibile e *a posteriori* la teoria della totalità sociale a dominante trova la sua funzione e il suo esercizio ma perde quel carattere deterministico che le avrebbe dato la pretesa di prevedere il corso delle cose secondo delle leggi, mentre le tendenze sono prese nel gioco delle controtendenze e mentre tutto dipende dall'azione imprevedibile degli attori e dei loro incontri di incontri. Gramsci è di fatto rivalutato nel

suo storicismo, che non ha niente a che fare con il taglio che l'essenza hegeliana pratica in una totalità espressiva. Non si può predire nulla, si può solo prevedere l'azione da fare all'interno dell'azione che si va facendo e delle sue smentite.

Sarebbe utile comparare ciò che le tesi di *Leggere il Capitale* diventano alla luce di questa riformulazione dell'apparire aleatorio del modo di produzione capitalistico. La teleologia nascosta nella teoria della dissoluzione del modo di produzione feudale. Viene eliminata la tematica classica della transizione da un modo di produzione a un altro. Quali sono gli elementi della prima problematica attribuita a un Marx rettificato che sono ancora validi per pensare ciò che emerge in questa apparenza fattuale di un insieme di termini congiunti, termini che non possono più proiettare alle proprie spalle il destino del loro diventare sistema? Althusser si interessa all'inizio della nuova totalità ma con questa non presuppone la decostruzione di tutte le determinazioni precedenti.

– Bisognerà chiedersi qui se e come la teoria precedente del modo di produzione conservi una pertinenza una volta che questo modo si sia realizzato come risultato di fatto. L'apporto iniziale si organizza intorno a due tematiche: da una parte, posizioni epistemologiche o filosofiche, e, d'altra parte una tesi d'oggettività. Se questa certezza deve essere sottomessa al primato del cominciamento aleatorio, bisognerà esaminare le tesi precedenti per precisare quali sono scartate, quali sono mantenute, in quali limiti, con quali modifiche.

– Le posizioni epistemologiche che l'ultimo Althusser manterrebbe sotto riserva di conferma sarebbero le seguenti. Prendiamo in prestito le loro formulazioni da uno studio del rimpianto Pierre Raymond, la cui opera è dimenticata più del dovuto. Questo studio è contenuto in «Dissipare il terrore e le tenebre» (1992, 45-47)

– La scienza del modo di produzione rimarrebbe sospesa a una critica dell'ideologia teorica che viene da Feuerbach, da Hegel e dall'economia politica. Essa implica inizialmente l'uso critico della categoria di ideologia in quanto riguarda l'immaginario ed è opposta al sapere adeguato. Il rifiuto di ragionare in termini d'essenza dell'uomo generico è mantenuto. Questa essenza non è il centro, soggetto responsabile o spossessato della vita sociale. La credenza in un'essenza dell'uomo è

l'illusione ideologica princeps che bisogna considerare come un misconoscimento delle cause dell'attività umana.

– Questa scienza procede a una doppia iscrizione della categoria d'ideologia, poiché questa è anche un concetto storico che pensa una pratica della totalità sociale – idee e comportamenti fondati sul rapporto immaginario degli uomini con i loro rapporti sociali di classe, compresi i membri delle classi rivoluzionarie. Se il soggetto è un effetto di misconoscimento, bisogna comprenderlo come effetto di una struttura assente e bisogna produrre la conoscenza di questa struttura, che è quella della totalità sociale e dei suoi rapporti. L'ideologia come concetto storico designa sempre le rappresentazioni e i comportamenti immaginari sotto i quali gli uomini vivono i loro rapporti con l'esistenza sociale.

– La storia non è quella di un Soggetto che ricopre la funzione di Provvidenza, fosse anche laica. Essa è e sarà sempre un processo senza soggetto ma questo divenire non è senza agenti. Essa è una successione di tappe e di totalità strutturate che bisogna pensare secondo gli effetti della composizione degli elementi. Non esiste un senso fondamentale [*pas de sens maître*] che perderebbe se stesso per ritrovarsi alla fine. Nessuna identità, spirituale o materiale, prosegue attraverso di essa, salvo casi specifici da analizzare.

– Questa successione ha come motore una pluralità di contraddizioni e queste vanno determinate e colte nelle loro differenti fasi. Queste contraddizioni non obbediscono a nessuna logica a priori che indichi che esse siano necessariamente cause di decomposizione. In questa successione e nei suoi processi diversi si gioca non il divenire di qualcosa di garantito (il comunismo, per esempio), ma la costituzione di qualcosa nel divenire (le tendenze o le controtendenze al comunismo).

– La realtà delle contraddizioni non è quella di una coerenza o incoerenza logica secondo dei principi ma quella degli effetti di società, secondo una causalità effettiva in movimento. I superamenti delle contraddizioni non sono garantiti come riconciliazione ma come fasi che aprono su un'alterità da elaborare in funzione dei movimenti massa che sostituiscono la lotta di classe.

– La storia non presuppone nessun tempo omogeneo che costituirebbe l'ambiente fluido degli eventi ma semmai una pluralità articolata di

temporalità che rinvia al gioco reciproco delle contraddizioni plurali, un gioco nel quale la lotta di classe e la lotta di masse rappresenta l'imprevisto. Essa è l'effetto delle articolazioni/disarticolazioni della pluralità delle pratiche sociali. La categoria di dialettica non può essere conservata se non in quanto viene rettificata in questo senso. Essa è pericolosa e inutile se la si rapporta a una logica, che questa sia totalizzante oppure espressiva di uno spirito immanente.

– Solo questo intreccio di termini ineguali, di contraddizioni e di contraddizioni di importanza ineguale è decisivo nella causalità sociale. Esso dà luogo a condensazioni di contraddizioni, a spostamenti della loro funzione decisiva, a una surdeterminazione che prende una forma particolare in congiunture singolari (le rivoluzioni o le loro sconfitte). Per ciascuna fase (che va determinata) esso forma delle totalità articolate a dominante nelle quali una pratica ha il ruolo determinante in ultima istanza. La struttura si realizza nelle congiunture. La questione è di sapere cosa ne è della categoria di totalità a dominante in un mondo senza centro.

– Queste tesi filosofiche sono le fondamenta [*soutiennent*] della scienza della storia. Che cosa resta di ciò che era estato acquisito inizialmente? Althusser non era uno scienziato perché mostrava che la scienza del continente-storia era sia simile alle altre scienze sia distinta da esse, senza che questa problematica riguardasse l'opposizione tra generi di scienze irriducibilmente separate. Da una parte essa era una scienza simile alle altre in quanto intendeva ricorrere alla spiegazione rigorosa attraverso concetti e teorie e intendeva usare una forma di sperimentazione comparata. Allo stesso modo essa voleva permanere nello spazio teorico delle conoscenze vere non storiche, pensando di sfuggire al relativismo storicistico. D'altra parte, era una scienza distinta dalle altre nella misura in cui assumeva la propria storicità, il proprio posto e la propria funzione in una pratica teorica legata alle altre pratiche, in particolare quelle politiche e ideologiche, e nella misura in cui si impegnava all'interno delle pratiche rivoluzionarie delle masse sfruttate, senza ridursi a una ideologia di partito. Essa mirava a un'oggettività che si traduceva nella sua capacità di render conto di ciò che più è importante nella storia: non le cose ma le loro trasformazioni. L'oggettività non significava imparzialità di chi guarda dal punto di vista di Sirio. Essa implicava un legame interno con la politica e le sue lotte. Animata dall'interesse costitutivo per il vero che oltrepassa il soggettivismo, questa scienza rifletteva la propria iscrizione in quella

storia nella quale essa occupava un posto che è anche una posizione strategica. Come Gramsci, Althusser poteva scrivere le stesse equazioni di cui si prende gioco: Filosofia = Storia = Politica.

Il materialismo aleatorio presuppone la radicalità decostruttrice di quella inedita congiuntura costituita dagli effetti della globalizzazione, una congiuntura che il materialismo storico non ha saputo prevedere e che non sa ancora comprendere. Si tratta di pensare questa congiuntura di destrutturazione identificando come pertinente proprio la categoria di congiuntura: essa è imposta da una congiuntura singolare e bisogna pensarne i concetti e la problematica generale per meglio affrontarla. Si tratta di pensare il carattere decisivo proprio del concetto filosofico formale di congiuntura nel mezzo di una congiuntura che espone il pensiero alla sua sfida.

Ciò non significa che tutti gli elementi precedenti siano falsificati, né tanto meno che occorra abbandonare ogni teoria della totalità strutturale. Significa invece che occorre operare una selezione critica dei suoi elementi, identificare le manchevolezze della teoria, precisare i limiti che essa riceve e definire la forma che deve assumere. La smentita della congiuntura che una congiuntura inedita ha inflitto alla teoria strutturale d'insieme significa come minimo che ciascuna teoria della struttura deve essere pensata ormai sotto il primato della congiuntura, non che essa sia stata semplicemente eliminata. Un compito ancora aperto...

Come minimo il nuovo movimento teorico deve essere quello di un nuovo inizio che va dalla congiuntura alla struttura, non all'assenza totale di quella, ed è il movimento di uno strutturalismo aleatorio o congiunturale. Questa congiuntura permane, in effetti, come prova il fatto che essa è una matrice che produce un insieme aperto di effetti multipli, i quali si concentrano per un istante in un effetto inedito di società senza centro. Questo effetto si definisce per una costanza e una costanza relativa che fa struttura e che è una sfida, perché se ogni centro strategico è sparito, tuttavia non sono sparite le dimensioni dello sfruttamento e dell'assoggettamento. Anzi, al contrario, queste dimensioni si sono diversificate e appesantite. Ciò che è sparito è la possibilità di un centro politico strategico per le masse disorientate. Come trasformare l'aspetto paralizzante dell'assenza di centro in uno

spazio d'analisi, accontentandosi di questa assenza e studiando ciò che in essa accade?

Ciò che nell'insieme teorico precedente viene decostruito prioritariamente riguarda la filosofia. È innanzitutto il primato dato al principio di ragione sufficiente, che è il presupposto della totalità strutturale a dominate che invece si concentra nella congiuntura (surdeterminazione).

L'ultimo Althusser mette Marx in contraddizione con se stesso, tornando sulle famose pagine del *Capitale* consacrate all'accumulazione originaria, che descrivono la genesi del modo di produzione capitalistico. Marx mostra come «il possessore di denaro» si sottomette «l'uomo libero», il quale dopo essere stato separato dalle proprie appartenenze sociali cade in una dipendenza anonima che lo costringe senza pietà a vendere l'uso della propria forza lavoro «libera». Althusser, in *La corrente sotterranea del materialismo* (EPP, 569-76), dimostra come questa genesi degli elementi del modo di produzione capitalistico sia contaminata da una sorta di idealismo dialettico, il quale si manifesta in una teleologia immanente alla condizione di una mitica decomposizione del mondo feudale. Ora, è avvenuta la congiunzione di fatto, contingente, di un incontro fattuale di questi due elementi, ciascuno proveniente da una serie specifica. La totalità si struttura a partire da quella contingenza e sotto di essa. L'aleatorio puro non esiste, esiste l'aleatorio che si struttura di nuovo.

Sotto il principio di ragione sufficiente, che dovrebbe identificarsi con la decomposizione del feudalesimo, Marx nasconde perciò una congiunzione aleatoria che altrove e altrimenti avrebbe potuto non aver luogo. Non ci sono leggi storiche che regolino la congiunzione di questi due elementi, i quali si trovano ad esser declinati (*clinamen*) l'uno verso l'altro senza predestinazione logica e che «ingranano» [*prennent ensemble*] in una congiuntura. Non si arriva alla congiuntura attraverso un movimento interno della struttura che si condensa da sé in surdeterminazione. Ci si insedia nel fatto di una congiuntura che possa farrsi costanza e consistenza in struttura.

Lo strutturalismo effettivo della teoria della surdeterminazione resta prigioniero di un idealismo epistemologico che si fonda su un'armonia degli elementi che è quasi prestabilita «prima» che questi si combinino in una totalità governata dalla causalità strutturale della causa assente. Si

parte invece ormai dalla congiuntura che presuppone il vuoto di un inizio del quale mancano le condizioni. Bisogna liberare la conoscenza della storia dalla nozione di legge. «C'è» e «non c'è niente», questo niente. Ma lo stato del mondo avvenuto-avveniente possiede nonostante tutto una sua stabilità per una durata imprevedibile. E anche se questo stato è sempre esposto alla sottrazione o alla congiunzione di elementi che costituiscono un nuovo stato, è possibile e urgente individuare le costanti e le tendenze di questo stato del mondo senza centro a partire dai fenomeni che si ripetono con una certa regolarità, dalle variazioni di costanti più o meno generali che sono sempre relative a uno stato del mondo.

Le congiunzioni diventano congiunture e le congiunture si fanno strutture, rimanendo sempre incessantemente sottomesse a nuovi rischi. Non potrebbero esistere leggi di transizione da uno stato del mondo a un altro, leggi che regolano le congiunzioni che accadono come accidenti. La struttura è strutturante nei suoi accidenti e attraverso di essi, a partire da questi accidenti, che siano subiti o provocati. L'unica cosa che è «eterna» è l'evento-congiunzione nella sua formalità vuota, nella sua «presa» che è «sor-presa» in congiunture che si stabilizzano a loro volta in strutture provvisorie ma effettive.

Il compito conoscitivo evocato dall'analisi della situazione concreta pubblicata nella rubrica «*Matériaux*» è un atto di *virtù* teorica che può sorreggere quella *virtù* politica che è necessaria per affrontare la *fortuna* e produrre le condizioni di un inizio nell'assenza delle sue condizioni. È questo doppio intreccio aporetico della congiuntura attraverso la struttura e della struttura attraverso la congiuntura e le sue congiunzioni che si realizza sotto il primato della congiuntura, è questa la molla del materialismo dell'incontro. Althusser non rinnega se stesso. Egli esorta a pensare la storia nell'aporia di questo doppio intreccio. Oggi come ieri, fare dell'aporia della congiuntura una congiuntura. Per rendere l'aporia stessa produttiva di un effetto di pensiero e di un effetto di società.



### Riferimenti bibliografici

AA.VV., 1996

*La cognizione della crisi. Saggi sul marxismo di Louis Althusser*, con contributi di M. Giacometti, A. Illuminati, M. Porcaro, C. Preve, M. Turchetto, Centro Studi di Materialismo Storico / Franco Angeli, Milano.

AA.VV., 1999

*Contre Althusser* (1974), con contributi di D. Bensaïd, J.-M. Bröhm, A. Brossat, C. Colliot-Thélène, E. Mandel, J.-M. Vincent, Editions de la Passion, Paris.

ALTHUSSER, LOUIS, 1992

*L'avenir dure longtemps* suivi de *Les faits*, Stock/IMEC, Paris.

ID., 1994a

*Ecrits philosophiques et politiques, tomes I et II*, édités par François Matheron, Stock /IMEC, Paris.

ID., 1994b

*Sur la philosophie*, Gallimard, Paris.

ID., 1996a

*Pour Marx*. Avant-Propos d'Etienne Balibar, La Découverte, Paris.

ID., 1996b

*Lire le Capital*, Paris, P.U.F., Paris.

ID., 1998

*Solitude de Machiavel*, édité par Yves Sintomer, P.U.F., Paris.

BALIBAR, ETIENNE, 1991

*Ecrits pour Althusser*, La Découverte, Paris.

BOURDIN, JEAN-CLAUDE, 2008 (a cura di)

*Althusser: une lecture de Marx*, P.U.F., Paris, 2008.

DIENFENBACH, KATYA CON FARRIS, SARAH B., KIM, GAL E THOMAS, PETER D., 2013 (a cura di)

*Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary radical Thought*, Bloomsbury, New York-London.

DINUCCI, FEDERICO, 1998

*Materialismo aleatorio. Saggio sulla filosofia dell'ultimo Althusse*, CRT Editrice, Pisa.

DE IPOLA, EMILIO, 2012

*Althusser. L'adieu infini*, Préface d'Etienne Balibar, P.U.F., Paris.

“FUTUR ANTÉRIEUR”, 1993

*Sur Althusser, passages*, numero speciale di “Futur Antérieur”, L’Harmattan, Paris (contiene il saggio di Antonio Negri *Pour Althusser: notes sur l’évolution de la pensée du dernier Althusser*).

ID., 1997

*Lire Althusser Aujourd’hui*, numero special di “”, L’Harmattan, Paris.

IBRAHIM, ANNIE, 2012 (a cura di)

*Autour d’Althusser. Penser un matérialisme aléatoire: problèmes et perspectives*, Le Temps des Cerises, Paris.

LAZARUS, SYLVAIN, 1993 (a cura di)

*Politique et philosophie dans l’œuvre de Louis Althusser*, P.U.F., Paris.

MACHEREY, PIERRE, 1998

*Histoire de dinosaure. Faire de la philosophie (1965-1997)*, P.U.F., Paris.

MONTAG, WARREN, 2003

*Louis Althusser*, Palgrave, New York.

MORFINO, VITTORIO, 2005

*Il tempo della multitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza*, Manifestolibri, Roma.

KOUVELAKIS, STATHIS ET CHARBONNIER, VINCENT, 2005 (a cura di)

*Sartre, Lukàcs, Althusser. Des marxistes en philosophie*, P.U.F., Paris.

RANCIÈRE, JACQUES, 1974

*La leçon d’Althusser*, Gallimard, Paris.

RAYMOND, PIERRE, 1992

*Dissiper la terreur et les ténèbres*, Paris, Méridiens-Klincksieck,

ID., 1997 (a cura di)

*Althusser philosophe*, P.U.F., Paris.

Tosel, André, 2005

*Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser*, “Cahiers philosophiques”, n° 84, CNDP, Paris 2000; ripreso in KOUVELAKIS E CHARBONNIER, 2005.

TURCHETTO, MARIA, 2006 (a cura di)

*Giornate di studio sul pensiero di Louis Althusser*, Mimesis, Milano.

Studi diversi

## Il professore e l'operaio. Michelet nel ricordo di un comunardo

Federico Martino (Università di Messina)

*We present a diplomatic transcription (and a photographic reproduction) of the autograph draft of a detailed memory about the historian Jules Michelet, written a few days after his death by a journalist and politician who had assiduously frequented him between 1859 and 1867. The author, Pierre Denis, who played a non-marginal role during the Paris Commune, proves to be an attentive observer able to capture the essential elements of the personality and the method of a man considered “father of the historiography of France”. He provides us a portrait of this man and his time, lively and rich in insights. It is particularly interesting the Denis’ appreciation of Balzac’s works, a judgment that has strong analogies with Marx’s and Engels’ opinion, (the Comédié humaine as a “realistic history of French society”).*

*Keywords: Denis; Michelet; Balzac; Marx; French social history.*

### 1. Pierre Denis: un “figlio del popolo” da Proudhon a Boulanger

A lungo, e non completamente a torto, considerato *père de l’Histoire de France* e *instituteur* della Nazione, Jules Michelet è stato oggetto di attenzione da parte di studiosi di vario orientamento come anche di numerosi biografi<sup>1</sup>. Non avremmo, pertanto, proposto ai lettori le pagine che pubblichiamo di seguito se non indotti da alcune buone ragioni o, almeno, da ragioni che tali ci sono sembrate.

---

<sup>1</sup> Lo stesso Michelet ha contribuito alla costruzione della sua biografia redigendo un *Mémorial* e il *Journal*, abbondantemente utilizzati da quanti, a partire dal suo allievo Monod, ne hanno ricostruito la vita (MONOD 1923). Inoltre, si conservano le sue carte alla *Bibliothèque historique de la ville de Paris* e alla *Bibliothèque de l’Institut*. A questo materiale, recentemente, hanno attinto: FAUQUET 1990; PETITIER 2006. Per l’analisi critica dell’opera, ricordiamo FEBVRE 2014; BARTHES 1954; FURET E OZOUF 1994, *ad indicem*, s. v. «Michelet»; CHAUNU E DOSSE, 1994, p. 138. È appena il caso di osservare che il giudizio diventa sempre più negativo man mano che si afferma la c. d. “fine delle ideologie”, il “revisionismo” della Rivoluzione, la critica della Modernità e dei suoi aspetti “rivoluzionari”. Effetti di nuove ideologie, assai peggiori di quella rimproverata a Michelet, certo largamente superata, ma almeno, in quel contesto, “progressiva”.

Il testo ha il pregio di essere stringato quanto efficace; consta di sette pagine ed offre ricordi personali di chi conobbe e frequentò per qualche anno lo storico già anziano e famoso.

Poi, il racconto traccia con fresca vivacità una rappresentazione “vivente” di Michelet, non priva tuttavia di seri e acuti spunti analitici della personalità e dei dati caratteriali dell'uomo e dello studioso.

Infine, dal manoscritto si ricavano significative notizie sulla complessa, e solo apparentemente contraddittoria, figura dell'autore, passato attraverso le travagliate vicende del Secondo Impero, della Comune e della Terza Repubblica, talvolta svolgendo ruoli non marginali. Inizieremo, dunque, da lui.

Pierre Denis nasce a Lione, il 28 febbraio 1828, in una famiglia operaia<sup>2</sup>. Non sappiamo quali studi abbia fatto, ma, a quanto dichiara<sup>3</sup>, la sua dovette essere una formazione da autodidatta, basata più sull'osservazione che sui libri. Tuttavia, la qualità dello stile e l'ampiezza delle conoscenze, testimoniate dai numerosissimi scritti, fanno immaginare un giovane dall'intelligenza brillante e dalle molteplici letture che, probabilmente, è sollecitato a intraprendere quando entra in contatto con ambienti influenzati da Pierre Proudhon. Del periodo giovanile conosciamo poco. Nel 1859, è a Parigi, ove frequenta gli studenti del Quartiere Latino, allora protagonisti di un vivace movimento di risveglio culturale e politico che produce l'uscita di numerosi giornali<sup>4</sup>. Il giovane vive facendo l'operaio, condivide l'entusiasmo dei compagni e collabora ai loro periodici<sup>5</sup>, proseguendo<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Una scarsa notizia biografica sul personaggio è in NOËL 2000, s. v.

<sup>3</sup> Ms. p. 5: «Ayant fait seul tant bien que mal mon éducation, plus par l'observation que par la lecture [...]».

<sup>4</sup> Ms. p. 1: «[...] un réveil de la jeunesse des Écoles, un mouvement des esprits à la fois philosophique, scientifique, littéraire, et en même temps politique, manifesté par la publication de ces journaux du quartier latin [...]».

<sup>5</sup> Ms. p. 1: «Quoique ouvrier, je vivais au quartier latin et collaborait aux journaux qui s'y publiaient, ou je m'étais fait des camarades dont je partageais les enthousiasmes». Non sappiamo se in uno di questi fogli o come opuscolo a sé stante, Denis curò, a quel tempo, la ristampa della *Autodifesa* di A. Blanqui, scritta nel 1832: Ms. p. 6: «On savait d'autant mieux que je le [Blanqui] connaissais que je l'avais publié en présentant sa defense».

o iniziando una attività cui si dedicherà per il resto della vita. Per assecondare questa vocazione, dunque, nel 1867 lascia Parigi per la provincia<sup>7</sup> e dà inizio alla lunga collaborazione con un altro proudhoniano, Jules Vallès: nel 1869 scrive su “Le Peuple” e “Le Réfractaire”, nel 1870 su “La Rue” e nel 1871 su “Le Cri du Peuple”. Frattanto, è tornato a Parigi, e qui partecipa alle vicende che segnano il tramonto dell’Impero e l’inizio della Terza Repubblica.

La caduta di Napoleone III è pagata dai Francesi con un prezzo altissimo: la sconfitta militare da parte prussiana, la perdita di territori, l’assedio di Parigi. La stessa repubblica si rivela subito per ciò che è: un governo fortemente classista, in cui la foglia di fico della democrazia formale copre le esigenze personali di alcuni e le aspirazioni conservatrici che molti perseguono attraverso la svendita degli interessi nazionali, per compiacere i vincitori e ottenerne appoggio o benevola neutralità nello scontro interno che si delinea. La capitale non si rassegna e non accetta la pace voluta da Thiers e dai suoi, peraltro sostenuti da una Assemblea la cui maggioranza riflette gli umori della provincia e mira a realizzare la restaurazione monarchica. Spirito democratico e repubblicano, orgoglio nazionale, volontà di riscatto sociale, stanno a fondamento della Comune.

Pierre Denis, membro della Prima Internazionale in cui rappresenta la tendenza proudhoniana, entra nel Comitato Centrale Repubblicano dei Venti *arrondissements* e ne redige il *Manifesto* del 26 marzo 1871. Il 19 aprile, il suo amico Vallès, a nome della Commissione incaricata di redigere il programma della Comune, presenta la *Déclaration au Peuple français*, il cui testo è sostanzialmente scritto da Denis<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Non può escludersi che Denis avesse iniziato a scrivere sui periodici già durante gli anni giovanili.

<sup>7</sup> Ms. p. 7: «En 1867 je quittai Paris pour aller faire du journalisme en province».

<sup>8</sup> LISSAGARAY 1962, p. 241. A causa della diversità di posizioni politiche, il giudizio su Denis è fortemente critico: «[...] un cavillatore da far impallidire i personaggi di Pascal».

La linea è quella del federalismo e del decentramento, allora fortemente voluti dall'Internazionale e già teorizzati da Proudhon<sup>9</sup>. Nella stessa data, per i numerosi impegni politici, Vallès lascia la direzione de "Le Cri du Peuple" e Denis, che collabora sin dal 20 marzo, sostituisce nella Redazione Eugène Vermersch. Il giornale è il quotidiano maggiormente letto nella Parigi insorta. L'arrivo in Redazione di Denis segna una svolta decisiva: in un periodo di poco più di due mesi, egli pubblica circa cinquanta articoli, divenendo il vero ideologo del foglio, il teorico che era mancato sino a quel momento. Con abilità e rigore, riesce ad orientare i lettori verso l'idea di una completa autonomia dei comuni e, quindi, della capitale. Ma l'esplosione della guerra civile, il rifiuto di Thiers e del governo di Versailles di negoziare determinano l'irrigidimento delle posizioni e un inasprimento della lotta che influiscono anche sull'orientamento di Denis: l'antiautoritario, l'anticentralista è costretto dalla condizione oggettiva dello scontro ad accettare come inevitabili le dure misure del governo insurrezionale<sup>10</sup>.

Sfuggito ai massacri della "Settimana di sangue"<sup>11</sup>, nel dicembre 1871 il 6° Consiglio di Guerra lo condanna in contumacia alla deportazione in un campo di concentramento o, come allora si diceva, in una *enceinte fortifiée*. Rimane in Inghilterra, dove si è rifugiato, sino alla fine del 1879 quando, a seguito della grazia concessa nel novembre, può rientrare in Francia.

Ripresa in pieno l'attività giornalistica, peraltro mai abbandonata, diviene redattore capo de "L'Estafette" e, nel 1886, opera un radicale cambiamento di linea politica avvicinandosi al generale Boulanger.

Non è facile (ed è impossibile nell'introduzione a un breve testo) tracciare i connotati essenziali del *boulangisme*, fenomeno di non lunga durata, ma intenso e di massa. Variamente valutato dagli storici<sup>12</sup>, vede raggruppati (con aspirazioni diverse e contrastanti), attorno ad un

---

<sup>9</sup> DOMMANGET s. d., p. 8.

<sup>10</sup> JOURDAN 2005. Le parti seconda e terza del volume contengono una accurata analisi degli articoli di Denis e ne ricostruiscono le idee.

<sup>11</sup> Si veda il rapido accenno che fa lo stesso DENIS 1894, pp. 1-2.

<sup>12</sup> Dell'ampia letteratura, ricordiamo solo: GARRIGUES 1992; LEVILLAIN 1982; STERNHELL 2000.

confuso progetto di riscossa nazionale antitedesca e di rifiuto del “parlamentarismo”, cattolici e monarchici<sup>13</sup>, bonapartisti<sup>14</sup>, repubblicani radicali comunardi<sup>15</sup> e patrioti anti-comunardi<sup>16</sup>, nazionalisti<sup>17</sup>, industriali<sup>18</sup> e finanziari<sup>19</sup>, socialisti di varia estrazione<sup>20</sup> e *blanquistes*<sup>21</sup>. È dalle file di questi che Denis approda al movimento e la scelta non è inspiegabile. Ai suoi occhi, partiti e deputati che siedono in Parlamento sono gli stessi, o i diretti eredi, dei responsabili dei sanguinosi massacri, dei processi, delle deportazioni del 1871 e la “democrazia” della Terza Repubblica mostra senza infingimenti la sua natura antipopolare.

Osserva Lafargue:

«[...] *les ouvriers*, lassés d’attendre les réformes qui s’éloignaient à mesure que les radicaux arrivaient au pouvoir, dégoûtés des leurs chefs, qui ne prenaient les ministères que pour faire pire que les opportunistes, se débandèrent; les uns *passèrent au boulangisme, c’était le grand nombre, ce furent eux qui constituèrent sa force et son danger*: les autres s’enrôlèrent dans le socialisme»<sup>22</sup>.

Per resistere al virus *boulangiste*, sono necessari anticorpi ben più efficaci delle idee di Proudhon o dello stesso Blanqui: è indispensabile quella analisi “scientifica” della lotta di classe, del suo processo concreto, dei suoi riflessi ideologici, sovrastrutturali, che Marx fa ne *II diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* e ne *Le lotte di classe in Francia*. Per quanto acuto osservatore, il giornalista, a differenza di Lafargue<sup>23</sup>,

---

<sup>13</sup> Ad es., A. de Mun, A. de Mackau.

<sup>14</sup> Ad es., G. Thiébaud.

<sup>15</sup> Ad es., H. Rochefort.

<sup>16</sup> Ad es., P. Déroulède.

<sup>17</sup> Ad es., M. Barrès.

<sup>18</sup> Ad es., A. Dillon, Ch. Lalou, A. Koechlin-Schwartz.

<sup>19</sup> Ad es., E. Mayer.

<sup>20</sup> Ad es., J. P. Turigny.

<sup>21</sup> Ad es., E. Granger, F. Boulé, G. de La Bruyère, E. Roche.

<sup>22</sup> LAFARGUE 1899, pp. 8-9. Il corsivo è nostro.

<sup>23</sup> Per amore del vero, bisogna dire che Lafargue, nonostante i legami parentali, resta ben lontano dalla forza analitica e dalla capacità di “leggere” la Storia possedute dal suocero.



non ha sposato la figlia di Marx e non possiede questi strumenti concettuali. Si lega, dunque, a Boulanger e, non contento di ruoli secondari, ne diventa segretario e, dopo il suicidio, ne traccia una biografia, peraltro non priva di spunti critici ed autocritici<sup>24</sup>. Finisce la vita a Parigi, quasi ottantenne, nel 1907.

## 2. *I ricordi nell'esilio.*

Quando muore Michelet, Pierre Denis è in Inghilterra, esule, da circa tre anni. La notizia della scomparsa del grande personaggio gli riporta alla memoria l'intensa frequentazione, scandita da incontri settimanali, protrattasi dal 1859 al 1867. Dopo tale data, l'assenza da Parigi prima, la guerra, la Comune, la malattia dello storico<sup>25</sup> poi, impediscono i rapporti personali, ma non fanno venire meno il reciproco ricordo e lo scambio di piccoli doni. Il comunardo ha il rammarico di non aver potuto stringere per l'ultima volta la mano di colui che lo ha accolto quando era un giovane operaio e gli ha insegnato a capire e ad «evocare» il passato<sup>26</sup>. Con affetto e commozione, dunque, ma con grande naturalezza, rammenta un dialogo che la morte ha interrotto per sempre. Probabilmente destinate ad un foglio in lingua francese o pubblicato in Francia<sup>27</sup>, le sue pagine non sono un necrologio. Nessuna ufficialità, nessuna retorica. Il testo è scritto di

---

<sup>24</sup> V. *supra*, nt. 11.

<sup>25</sup> Michelet, durante un soggiorno in Italia nel 1871, è colpito, per due volte (a Pisa e a Firenze), da *ictus* e rimane parzialmente paralizzato.

<sup>26</sup> Ms. p. 7.

<sup>27</sup> Non siamo riusciti a trovare se e in quale periodico sia apparso l'articolo. Certamente, non poté essere pubblicato molto dopo la morte di Michelet, avvenuta il 9 febbraio 1874, poiché ciò non avrebbe avuto senso. Una indicazione cronologica potrebbe essere fornita dalla annotazione a matita apposta sul primo foglio in alto a sinistra (v. *infra*, nt. 57). Peraltro, il fatto che l'autografo rechi in calce la firma per esteso indurrebbe ad escludere una pubblicazione in territorio francese, a causa della contumacia dell'autore. Sono punti meritevoli di indagini che lasciamo ad altri. La nostra edizione potrebbe essere una riedizione, ma si giustifica comunque per essere condotta sulla minuta autografa di un testo pressoché ignoto.

getto, con correzioni soltanto di forma<sup>28</sup>, ma è accuratamente pensato e segue uno sviluppo che è, a un tempo, cronologico e logico. La narrazione si dipana dal primo incontro, determinato dall'invio di versi da parte dell'operaio «non ancora ventenne»<sup>29</sup> al famoso rappresentante della cultura repubblicana e democratica, sino alla partenza per la provincia. Ma, all'interno della cornice, si nota subito come ricordi, aneddoti, valutazioni e giudizi siano articolati in modo che l'uno prepari, introduca, spieghi l'altro<sup>30</sup>.

Icastico è il ritratto (insieme fisico e psicologico) di Michelet, il cui volto «senza barba, ricorda la maschera di un Voltaire meno magro, privo di malizia, che non ha mai riso». Il professore è in pantofole, ma indossa la *redingote*, d'obbligo per gli universitari<sup>31</sup>, e il suo tono è lento e posato. Il lettore sente quasi l'atmosfera un po' greve che si respira nella stanza colma di libri, in cui aleggia l'odore della carta e del cuoio delle legature, ed è affascinato dalla figura dai capelli bianchissimi che conduce la conversazione, interroga ed esamina l'interlocutore, espone irremovibili opinioni, formula inappellabili giudizi, narra aneddoti che fanno vivere i personaggi.

---

<sup>28</sup> Rinviamo all'apparato che accompagna l'edizione.

<sup>29</sup> Ms. p. 1: «J'ai connu Michelet vers 1859 [...] je n'avais pas vingt ans [...]». L'affermazione è errata. Secondo le (pochissime) biografie, Denis nasce nel 1828, quindi, nel 1859, ha trentuno anni. Non sappiamo le ragioni dell'inspiegabile errore e possiamo, solo, pensare a una "giustificazione" postuma dell'ardire avuto nell'inviare versi che, adesso, Denis giudica mediocri. L'ipotesi di un *lapsus calami* (1859, 1849) è insostenibile, tra l'altro, perché l'età di Michelet è correttamente indicata.

<sup>30</sup> Il primo filo conduttore sotteso ai ricordi è quello dell'amore di Michelet verso il popolo; l'altro, ad esso collegato, è la sua capacità evocativa, quasi da artista. Da entrambi derivano il carattere appassionato, la rapidità e la irreversibilità di giudizi che sono, a un tempo, storici ed etico-politici. Dalle poche pagine di Denis, emerge un "ritratto intellettuale" acutissimo di Michelet, che è possibile confrontare con quanto, in modo ben più approfondito e documentato, scrive MONOD 1923, I, pp. 212-226.

<sup>31</sup> Va rammentato che Michelet era stato allontanato dall'insegnamento, a seguito del colpo di stato di Luigi Bonaparte, nel 1852 (insieme agli amici Quinet e Mickiewicz) e, per la stessa ragione, aveva perduto il posto agli *Archives*.

Che si tratti di Balzac, di cui ha letto meno di un romanzo perché in esso sono “denigrati” i contadini<sup>32</sup>, o di uno dei Goncourt, interrotto bruscamente nel mezzo di una critica alla Rivoluzione, o dello stesso Denis che, tra mille mestieri<sup>33</sup>, è approdato alla pittura storica<sup>34</sup> tradendo lo spirito “vero” dell’artigiano, l’idea che anima il vecchio maestro e ne fonda il giudizio è quella del “popolo” e, specialmente, del popolo che ha fatto l’Ottantanove e costruito la Francia moderna. Il Settecento, ai suoi occhi, concentra in sé il meglio della Storia nazionale e le divergenze “ideologiche” non gli impediscono di nutrire grande ammirazione (e, crediamo, una certa invidia) per la splendida collezione di stampe, porcellane, mobili del Secolo dei Lumi posseduta dai fratelli Goncourt. Perché Michelet, più che la grande arte, espressione del “genio individuale” che idea e crea in solitudine, ama le arti applicate, gli oggetti, le stoffe, i mobili, le opere uscite dalle mani di coloro che sono, insieme, «abili operai e artisti interessanti» e dei loro mestieri conosce ogni dettaglio e tutti i segreti<sup>35</sup>.

Sotto la penna di Denis, ma soprattutto evocati dalla parola “visionaria” di Michelet e filtrati dal suo giudizio, sfilano così uomini e ambienti della cultura e della politica del Secondo Impero.

---

<sup>32</sup> Il giudizio negativo di Michelet è rammentato (e respinto) da CHEVALIER 2006, p. 23. Sulle idee dello storico a proposito dei contadini, v. MICHELET 1846, pp. 1 ss.

<sup>33</sup> L’epoca “postmoderna” non può neppure vantarsi dell’invenzione della “precarietà”, che è un dato strutturale del capitalismo d’ogni tempo.

<sup>34</sup> L’artista sotto il quale Denis ha fatto questa esperienza è indicato con le sole lettere iniziali e finali del cognome: Ms. p. 4: «M. B\*\*\*x ancien prix de Rome». Una identificazione plausibile è quella di J. M. Bonassieux, che vinse il *Prix de Rome* nel 1836. Tuttavia, questi non era pittore, ma scultore e il premio gli fu conferito proprio per la Scultura. Aveva, però, studiato anche pittura e il giornalista avrebbe potuto lavorare con lui per eseguire pitture murali e, in seguito, confondere i ricordi. Sul personaggio, v. ARMAGNAC 1897. Lo scultore era un cattolico “integralista”, al punto di rifiutare la commissione di una statua di Voltaire; non è impossibile che il malumore manifestato da Michelet derivasse anche da questa caratteristica del nuovo “datore di lavoro” di Denis.

<sup>35</sup> Ms. p. 4.

Sono gli studenti del Quartiere Latino, influenzati da professori come Despois<sup>36</sup> e «il latinista Morel»<sup>37</sup> che hanno rifiutato di prestare giuramento a Napoleone III, riuniti in gruppi eterogenei in cui si trovano, fianco a fianco, giovani e giovanissimi dalle idee e dai destini assai differenti, ma tutti avversi all'Impero: Méline<sup>38</sup>, Andrieux<sup>39</sup>, Vermorel<sup>40</sup>, Tridon<sup>41</sup>. Nonostante il rispetto e l'ammirazione che gli mostrano, Michelet li considera «avec assez peu de bienveillance»<sup>42</sup>, perché sono rampolli della borghesia, privi della passione delle idee e della «fede ardente» che caratterizza gli intellettuali che vengono dal popolo<sup>43</sup>.

Oppure, cogliamo l'eco del dibattito vivace (protrattosi sino alla fine del secolo<sup>44</sup> ed oltre) intorno a nuovi metodi d'insegnamento, su cui il proudhoniano Denis riflette a lungo, mettendo a frutto le idee del maestro, ma anche e soprattutto la propria esperienza: la varietà delle attività esercitate gli suggerisce un modello di istruzione che disponga gli allievi «allo studio di tutte le conoscenze e alla pratica dei principali mestieri». Quando Macé fonda la *Ligue de l'Enseignement*<sup>45</sup>, egli

---

<sup>36</sup> E. Despois (1818-1876), professore di Retorica e giornalista.

<sup>37</sup> Non ci è stato possibile individuare il personaggio.

<sup>38</sup> ROBERT, BOURLOTON E COUGNY, 1889-1891, s.v.

<sup>39</sup> JOLLY, 1960, s.v.

<sup>40</sup> A. Vermorel (1841-1871), giornalista e scrittore, combatte sulle barricate della Comune; ferito e catturato dai Versagliesi, è lasciato morire in prigione: NOËL 2000, s.v.

<sup>41</sup> G. Tridon (1841-1871), seguace di Blanqui, alla fine della "Settimana di sangue" riesce a fuggire a Bruxelles, dove muore due mesi dopo: NOËL 2000, s.v.

<sup>42</sup> Ms. p. 2.

<sup>43</sup> Polemicamente, Denis aggiunge che questi intellettuali sono divenuti sempre più rari da quando, caduto l'Impero, si è verificato il «preteso trionfo della democrazia».

<sup>44</sup> BERTRAND 1898, ricostruisce (a suo modo) le vicende del dibattito precedente e ci informa del fatto che, a quella data, i positivisti egemonizzano i progetti di "educazione integrale". Interessanti anche alcuni accenni alla teoria dell'educazione di Michelet: ad es., pp. 20, 33.

<sup>45</sup> Su J. Macé (1815-1894) si veda DUCOMTE 2015. La data di fondazione della *Ligue* di Macé va posta nel novembre 1866. Nel 1867, l'Internazionale adotta una risoluzione a favore di un insegnamento integrale, di ispirazione

vagheggia la costituzione di una *Ligue de l'Enseignement intégral* e ne parla con l'amico per ottenerne l'appoggio al fine di raccogliere l'adesione di eminenti personalità. Michelet è entusiasta, condivide il progetto e mette a disposizione la propria biblioteca, ma il tentativo fallisce per l'opposizione di talune «illustrations positivistes» (purtroppo non nominate) che rifiutano il sostegno in quanto «le système propagé par la dite Ligue n'était pas absolument positiviste».

L'entusiasmo di Michelet affonda le radici nel suo concetto di “popolo”. Il rapporto che ha con la Storia è particolare e lo studioso è sempre anche *instituteur*. Le fonti e i documenti sono il punto di partenza che gli consente di creare «una visione stranamente netta e viva». Il suo fine, come dichiara, è quello di «resuscitare» il passato. Secondo Denis, questa visione non è immaginaria, ma “vera” e in essa si coglie una totale somiglianza con i fatti, sino a determinare situazioni paradossali. Il professore si diverte (e, crediamo, si compiace) a narrare un gustoso e movimentato episodio accaduto poco dopo l'uscita del primo volume sulla Rivoluzione (1847). Un vecchio con abito e aspetto del secolo precedente gli si presenta, chiedendo di parlare con l'autore del saggio. Quando Michelet gli dice di essere lui, insiste per vedere suo padre. Alla replica di Michelet, si crede burlato e dà in escandescenze perché, sostiene con rabbia, le descrizioni che ha letto può averle scritte soltanto un contemporaneo, che ha visto di persona luoghi ed eventi. Michelet è un «veggente e un evocatore», il «poeta epico della Francia e della Rivoluzione», capace di rapidissime intuizioni che ricostruiscono personaggi e vicende sulla base di fatti tipici. In questo modo parla alla mente e al cuore del *suo* popolo, gli trasmette la *sua* lezione.

Il metodo non è privo di rischi, come appare dalla sbrigativa liquidazione di Balzac, considerato «ennemi du peuple» e destinato a una sempiterna *damnatio memoriae*. Ma, in altri casi, i risultati sono migliori. Così, il professore è assolutamente in controtendenza quando formula un giudizio su Auguste Blanqui. L'irriducibile rivoluzionario, che piace a Marx, è la bestia nera della borghesia “progressista” («les républicains de gouvernement»), che lo considera un vero orco, un

---

proudhoniana. Il periodo cui fa riferimento Denis, dunque, si colloca nella fase immediatamente precedente la sua partenza per la provincia.

misto di Hébert e Catilina. Aggiungiamo che il pregiudizio nei suoi confronti è tanto forte da indurre un intellettuale liberale, ma solitamente spassionato e lucido come Tocqueville, a tracciarne un ritratto che scade nel grottesco<sup>46</sup>. Per Michelet, invece, è un uomo buono, perché tale *deve* essere chi possiede «la pazienza, l'ingegno, la volontà, l'autocontrollo» necessari ad insegnare ai giovani, come ha fatto Blanqui con un ragazzo “difficile” della famiglia Montgolfier<sup>47</sup>.

### 3. Una sorprendente coincidenza di opinioni

Pur non avendo il coraggio di replicare, Pierre Denis non accetta la critica della *Comédie humaine* espressa con tanta foga dall'amico. Non discute che Balzac sia un reazionario, ma, a suo parere, la valutazione etico-politica non cancella il fatto che lo scrittore, per le descrizioni che fa, sia «*le grand et le seul historien social de la Révolution et de la*

---

<sup>46</sup> TOCQUEVILLE 1991, p. 124: «Allora comparve sulla tribuna un uomo che ho veduto soltanto quel giorno, ma *il cui ricordo mi ha sempre riempito di disgusto e d'orrore: le sue guance erano scavate e avvizzite, bianche le labbra, l'aria malsana, perfida e immonda, un pallore sporco, l'aspetto di un corpo ammuffito*; non gli si scorgeva biancheria indosso, ma solo una vecchia redingote nera incollata alle sue membra gracili e scheletriche: *sembrava fosse vissuto in una fogna e ne fosse appena uscito*» (il corsivo è nostro). La paura e l'odio di classe fanno velo anche alle menti più lucide. Innanzi tutto, non ci voleva molto per sapere che l'aspetto “disgustoso e orrido” di Blanqui era conseguenza delle ripetute prigionie, che lo avevano condotto sull'orlo della tomba e dalle quali era stato appena liberato. Peraltro, da lì a poco, la Seconda Repubblica lo avrebbe, di nuovo, condannato a dieci anni di reclusione. Il Secondo Impero non poteva essere da meno e così pure la Terza Repubblica. Grazie a ciò, il rivoluzionario conquistò il non invidiabile primato di trascorrere oltre metà della vita tra carcere e domicilio coatto. Inoltre, il critico acuto della “dittatura della maggioranza” non capisce che la democrazia borghese, ben più che dall'uomo «vissuto in una fogna», è minacciata dal principe Luigi Napoleone, elegante e indebitato. Come scoprirà assai presto, anche a proprie spese.

<sup>47</sup> Ms. p. 6. L'episodio è noto a Michelet nella sua qualità di amico della famiglia Montgolfier.

Restauration»<sup>48</sup> e, pertanto, continua a nutrire una viva ammirazione per la sua opera. Questa volta, il giovane operaio ha vista più acuta e più lunga del grande visionario che ha studiato e descritto uomini e cose del passato. *Aliquando dormitat Homerus* e non possiamo meravigliarci né adontarci di ciò. Lasciando Michelet al suo sonnellino, però, dobbiamo rilevare un problema inquietante.

È ben noto che, nell'aprile 1888, F. Engels, scrivendo alla signorina Harkness che gli ha inviato un suo romanzo, formula una serie di considerazioni<sup>49</sup> che diverranno base per una teoria del realismo<sup>50</sup>. In particolare, analizza e propone come modello lo scrittore francese, considerato «a far greater master of realism than all the Zolas *passés, presents et à venir*», perché «gives us a most wonderfully *realistic history of French Society*». Nel prosiegua, il punto di vista è precisato e spiegato attraverso l'analisi del modo in cui Balzac costruisce «a complete history of French Society from which, even in economic details [...]», impariamo più che dagli studiosi di storia, economia e statistica<sup>51</sup>.

Engels non è il primo a fare questa analisi. Già Marx nel 1864-1865, nel terzo libro del *Capitale*, usa l'ultimo romanzo dello scrittore (*Les paysans*) per mostrarne la capacità di «profonda comprensione dei rapporti reali»<sup>52</sup>. Il libro è lo stesso che costituisce oggetto di

---

<sup>48</sup> Ms. p. 3. Il corsivo è nostro. Va notata una imprecisione: a rigor di termini, la *Comédie* non è ambientata negli anni della Rivoluzione. Con la sola eccezione di *Les Chouans ou la Bretagne en 1799* (prima ed. 1829, ultima ed. 1845), che, comunque, riguarda sempre la fase post rivoluzionaria, il grande ciclo balzachiano copre gli anni 1816-1848, anche se vi sono spunti e richiami all'epoca precedente.

<sup>49</sup> ENGELS 1967.

<sup>50</sup> MARX E ENGELS, 1967; per la teoria del realismo, citiamo LUKÁCS 1950; ID. 1953.

<sup>51</sup> I corsivi sono nostri.

<sup>52</sup> MARX 1980, p. 65: «Nel suo ultimo romanzo, *Les paysans*, Balzac, che eccelle in generale per la profonda comprensione dei rapporti reali, descrive molto cautamente [*recte* in modo pertinente] come il piccolo contadino, al fine di conservare la benevolenza del suo usuraio, presti a quest'ultimo gratuitamente servizi di ogni genere senza supporre di donargli alcunché, in quanto il suo lavoro personale non gli costa alcun esborso di denaro. Da parte

discussione tra il professore e l'operaio in un periodo, imprecisabile, tra il 1859 e il 1867.

A questo punto, il problema è chiaro: accertata la stringente analogia (quasi una identità terminologica) tra la definizione di Balzac come «historien social» offerta da Denis e quella formulata da Marx e sviluppata da Engels, è ipotizzabile l'esistenza di un rapporto tra esse e, in caso affermativo, qual era questo rapporto<sup>53</sup>?

In via astrattamente teorica, l'interlocutore di Michelet potrebbe avere notizia di quanto Marx scrive nel 1864-1865, ma non va dimenticato che il terzo libro del *Capitale* rimane inedito sino al 1894, quando è pubblicato da Engels<sup>54</sup> in lingua originale, e non vi è (né è probabile che vi sia) traccia di contatti, diretti o indiretti, tra Denis e ambienti legati a Marx o ad Engels tanto strettamente da consentirgli di conoscere il loro pensiero su un argomento, peraltro abbastanza

---

sua l'usuraio prende così due piccioni con una fava. Egli evita una spesa effettiva in salari, e avviluppa sempre più nella sua rete mortifera il contadino che va progressivamente in rovina via via che sottrae il proprio lavoro al suo campo». Questa lucidissima analisi rimane estranea a Michelet, che conosce la categoria (generica) di «popolo», ma non le classi e, quindi, considera la descrizione di Balzac «une satire mensongère» del contadino «sournois, hypocrite, malfaisant». Al contrario di Denis che, senza saperlo e nei limiti di una affermazione non approfondita, si allinea, sostanzialmente, all'opinione di Marx.

<sup>53</sup> Non va neppure trascurato che, per quanto ne sappiamo, la lettura marxiana della *Comédie* non è diffusa tra i contemporanei. Per rendersi conto della peculiarità di tale interpretazione, basta confrontarla con quella di SAINTE BEUVE 1946, pp. 443-463, del 1850. Bisogna, pure, rammentare quanto scritto da ZOLA 1870, p. 3, recensendo una riedizione della *Comédie* di Balzac: «[...] nonostante le sue idee monarchiche e cattoliche [...] la sua opera è come una grande strada seminata di rovine che conduce al popolo». Anche per ragioni cronologiche, il testo è interessante e degno di accurato esame, ma l'intero contenuto è sostanzialmente diverso dall'approccio marxiano e lontano dalla rapida notazione di Denis. Si spiega, dunque, il duro giudizio sul «realismo» di Zola, formulato da Engels diciotto anni dopo. Comunque, è interessante che, a partire dalla fine degli anni Sessanta, si registrino una ripresa di iniziativa editoriale e nuovi sforzi di analisi critica dell'opera di Balzac.

<sup>54</sup> HEINRICH 1996-1997, pp. 452-466.



“eccentrico” rispetto al dibattito politico, come il realismo di Balzac. Ovviamente, l’ipotesi inversa non è neppure pensabile.

Non è questa la sede per affrontare un tema così complesso e dobbiamo limitarci a segnalarlo. Ma, prima di lasciare il lettore ai *Souvenirs*, ci permettiamo di indicare una direttrice lungo la quale potrebbero svilupparsi ulteriori indagini.

La singolare convergenza d’opinioni tra Denis, Marx ed Engels potrebbe derivare dalla lettura (fatta indipendentemente l’uno dagli altri) della *Premessa* inserita da Balzac nel terzo volume della *Comédie*, risalente al 1842. Nel lungo testo, il romanziere istituisce uno stretto parallelo tra specie zoologiche e specie sociali e si pone l’obiettivo di descrivere l’insieme della Società come Buffon ha descritto l’insieme della zoologia. Ma, a differenza degli animali, che vivono in modo elementare, l’uomo in Società intreccia rapporti complessi e mutevoli e, «secondo una legge ancora da stabilire, tende a rappresentare le sue abitudini, il suo pensiero e la sua vita in tutto quello che egli adatta alle sue necessità». Inoltre, mentre «le abitudini di ciascun animale sono [...] costantemente simili [...] *le abitudini*, gli abiti, le parole, le abitazioni di un principe, di un banchiere, di un borghese, di un prete e di un povero sono completamente diversi e *cambiano secondo l’evoluzione delle civilizzazioni*». La «varietà infinita della natura umana», come prodotto e risultato delle vicende e delle trasformazioni sociali, costituisce la materia di cui si serve lo scrittore. Questi, con la sua narrazione, “verbalizza” la Storia, fissa sulla carta non meri eventi, ma caratteri e costumi che consentono di comprendere le dinamiche interne della Società.

Scriva Balzac: «La Società francese sarebbe stata lo storico, io avrei dovuto soltanto esserne il segretario». L’idea è centrale ed egli vi torna sovente, mostrandosi pienamente consapevole dei rischi che comporta e assumendone la responsabilità: «*Si potrà accusare il romanziere di aver voluto fare lo storico*, gli si chiederà di *render conto della sua politica*. Io adempio ad un obbligo, sarà la risposta». L’immoralità della rappresentazione nasce perciò dal fatto che, «*copiando tutta la Società, captandola nell’immensità delle sue agitazioni*, accade, e doveva accadere, che tale composizione produca più male che bene, che quella parte di affresco rappresenti un gruppo di malintenzionati [...]». Del resto, «il romanzo non sarebbe niente se, in questo contesto di reale

menzogna, non fosse vero nei dettagli». Solo così è possibile raggiungere lo scopo di dipingere «la vita sociale»<sup>55</sup>.

Ci pare che questa “interpretazione autentica” contenga qualcosa di più che un semplice spunto capace di orientare lettori diversi, ma egualmente attenti e sensibili allo studio delle forze sociali, verso l’immagine di un Balzac «seul historien social de la Révolution et de la Restauration», o di scrittore che offre «a most wonderfully realistic History of French Society». L’idea, dunque, poté nascere nella mente di più soggetti, tutti interessati a comprendere i rapporti reali che stanno a fondamento della Storia.

Che i risultati siano differenti per qualità, ampiezza e articolazione, dipende dalla diversità di quanti lessero la *Premessa*, dalla loro formazione, dalla loro vicenda personale e politica.

Per quanto sappiamo, Denis si arresta alla *intuizione* del valore storico delle “tipizzazioni”<sup>56</sup> contenute nella narrazione di Balzac, il quale (da buon reazionario) non è fuorviato dall’ideologia (come “falsa coscienza”) borghese e, quindi, rappresenta “realisticamente” la Società del suo tempo.

Marx ed Engels vanno oltre: attraverso l’analisi della classe, *verificano* il realismo balzachiano e ne *dimostrano* l’oggettività, ricollocando nel processo storico concreto dinamiche sociali “tipizzate”, descritte nell’opera letteraria.

---

<sup>55</sup> BALZAC 1994. Il corsivo è nostro.

<sup>56</sup> L’elemento della “tipicità” è sottolineato da Engels, che parla di «riproduzione fedele di caratteri tipici in circostanze tipiche» come elemento essenziale del realismo. Ci sembra che qualche analogia si riscontri con quanto osserva Denis a proposito del metodo di ricostruzione storica usato da Michelet: Ms. p. 6: «[...] celle de presque tous les hommes d’imagination qui *reconstituent un personnage ou un évènement avec un fait typique*» (il corsivo è nostro). Il risultato, a suo parere, è la “verità” (sostanziale) della «vision» espressa dallo studioso, che si pone, in tal modo, a cavallo tra “Storia” e “letteratura”.

### Riferimenti bibliografici

ARMAGNAC, LÉO, 1897

*Bonassieux statuaire, membre de l'Institut (1810-1892)*, A. Picard et Fils, Paris.

BALZAC, HONORÉ DE, 1994

*Premessa*, in ID., *La Commedia Umana*, traduzione di ADRIANA POZZI, Mondadori, Milano.

ID., 2006

*Les Paysans*, Gallimard, Paris.

BARTHES, ROLAND, 1954

*Michelet par lui-même*, Éditions du Seuil, Paris.

BERTRAND, ALEXIS, 1898

*L'enseignement intégral*, Alcan, Paris.

CHAUNU, PIERRE E DOSSE, FRANÇOIS, 1994

*L'Instant éclaté. Entretiens*, Aubier, Paris.

CHEVALIER, LOUIS, 2006

*Préface*, in BALZAC, 2006.

DENIS, PIERRE, 1894

*Le mémorial de Sainte-Brelade*, Ollendorf, Paris.

DOMMANGET, MAURICE, s.d.

*Hommes et choses de la Commune*, Éditions de la Coopérative des Amis de "L'École Émancipée", Marseille.

DUCOMTE, JEAN MICHEL, 2015

*Jean Macé, militant de l'éducation populaire*, Privat, Toulouse.

ENGELS, FRIEDRICH, 1967

*Engels an Margaret Harkness in London (1888)*, in Marx-Engels Werke, Dietz, Berlin, pp. 42-4.

FAUQUET, ERIC, 1990

*Michelet ou la gloire du professeur d'histoire*, Éditions du Cerf, Paris.

FEBVRE, Lucien, 2014

*Michelet, créateur de l'Histoire de France: Cours au Collège de France, 1943-1944*, La Librairie Vuibert, Paris.

FURET, FRANÇOIS E OZOUF, MONA, 1994

*Dizionario critico della Rivoluzione francese*, ed. italiana a cura di M. BOFFA, I-II, Bompiani, Milano.

GARRIGUES, JEAN, 1992

*Le boulangisme*, PUF, Paris.

HEINRICH, MICHAEL, 1996-1997

*Engels' Edition of the Third Volume of Capital and Marx's Original Manuscript*, "Science and Society", 60, n° 4.

JOLLY, JEAN, 1960

*Dictionnaire des parlementaires françaises*, PUF, Paris.

JOURDAN, MAXIME, 2005

*Le Cri du Peuple*, L'Harmattan, Paris.

LAFARGUE, PAUL, 1899

*Le socialisme et la conquête des pouvoirs publics*, Lagrange, Lille.

LEVILLAIN, PHILIPPE, 1982

*Boulangier fossoyeur de la monarchie*, Flammarion, Paris.

LISSAGARAY PROSPER OLIVIER, 1962

*Storia della Comune*, Introduzione di E. RAGIONIERI, Editori Riuniti, Roma.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1950

*Saggi sul realismo*, Einaudi, Torino.

ID., 1953

*Il marxismo e la critica letteraria*, Einaudi, Torino.

MARX, KARL, 1980

*Il Capitale*, libro III, I, traduzione di M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma.

MARX, KARL E ENGELS, FRIEDRICH, 1967

*Scritti sull' arte*, a cura di C. Salinari, Laterza, Roma-Bari.

MICHELET, JULES, 1846

*Le Peuple*, Comptoir des Imprimeurs Unis, Paris.

MONOD, GABRIEL, 1923

*La vie et la pensée de Jules Michelet 1798-1852, Cours professé au Collège de France*, Préface de C. BÉMONT, I-II, Champion, Paris.

NOËL, Bernard, 2000

*Dictionnaire de la Commune*, Mémoire du Livre, Paris.

PETITIER, PAULE, 2006

*Jules Michelet: l'homme histoire*, Grasset, Paris.

ROBERT, ADOLPHE CON BOURLOTON, EDGAR E COUGNY, GASTON, 1889-1891

*Dictionnaire des parlementaires françaises [...] depuis le 1er mai 1789 jusqu'au 1er mai 1889*, Bourlonton, Paris.

SAINTE BEUVE, CHARLES AUGUSTIN, 1946

*Causeries du lundi*, tome deuxième, Garnier, Paris.

STERNHELL, ZEEV, 2000

*La droite révolutionnaire, 1885-1914: les origines françaises du fascisme*, Fayard, Paris.

TOCQUEVILLE, ALEXIS DE, 1991

*Ricordi*, a cura di C. Vivanti, *Prefazione* di F. Braudel, Editori Riuniti, Roma.

ZOLA, ÉMILE, 1870

*Les Livres. Balzac (Édition complète et définitive)*, "Le Rappel", n° 360, 13 Mai.

## APPENDICE 1<sup>57</sup>

### SOUVENIRS SUR MICHELET

di Pierre Denis

J'ai connu Michelet vers 1859, alors par conséquent qu'il avait la soixantaine. A ce moment s'opérait, sous l'influence de quelques professeurs libres, tels que Despois et le latiniste Morel, un réveil de la jeunesse des Ecoles, un mouvement d'esprits à la fois philosophique, scientifique, littéraire, et en même temps politique, manifesté par la publication des ces journaux du quartier latin dont le souvenir a été tout récemment évoqué à propos de M. Zola par ce qu'on<sup>58</sup> retrouva de ses vers dans l'un d'eux. Il y avait encore des traditions dans ce quartier latin, ou s'y souvenait, grâce aux récits des aînés, devenus professeurs, qui en parlaient avec admiration, des cours fameux de Michelet et Quinet au Collège de France.

Quoique ouvrier, je vivais au quartier latin et collaborait aux journaux qui s'y publiaient, ou je m'étais fait des camarades dont je partageais les enthousiasmes. Pour témoigner mon admiration au grand historien de la Révolution, je lui adressais des vers. J'étais excusable; je

---

<sup>57</sup> Ms. autografo, firmato in calce, di 7 fol. scritti su una sola facciata, numerati in alto a destra dalla mano che ha vergato il testo, di mm. 125 x 220, circa, su carta non filigranata. L'ultimo fol., originariamente di mm. 125 x 270, risulta strappato lungo la linea di una antica piegatura fatta per uniformarlo alla dimensione degli altri. Il frammento staccato (mm. 125 x 50, circa) è conservato e combacia perfettamente, consentendo la lettura integrale. Nel fol. 1, in alto a sinistra, trasversalmente, è tracciata una annotazione coeva, a matita, di difficile lettura: «9 Mars» (?).

Il documento è stato acquistato, nel maggio 2016, presso la libreria antiquaria *on line* Laon-Collections di Yannick Lefebvre, Rue de la Hurée 58 bis, 02000 Laon, Picardie, France. Abbiamo registrato in variante correzioni e ripensamenti dell'autore, sempre indicato con la sigla *D*. In presenza di un autografo, abbiamo ridotto al minimo gli interventi sul testo, peraltro comprensibile e sufficientemente corretto. In Appendice 2 riproduciamo il manoscritto originale.

<sup>58</sup> par-on] qui publ *scrips.* *D*.

n'avais pas vingt ans. Michelet me répondit par un billet aimable en m'invitant à l'aller voir. On pense bien que je n'y manquai pas.

Je trouvai un homme d'assez<sup>59</sup> petit taille, la tête forte, grossie encore par une épaisse crinière de cheveux étonnamment<sup>60</sup> blancs, la figure imberbe rappelant la masque d'un Voltaire moins<sup>61</sup> maigre, sans<sup>62</sup> malice, qui n'a jamais ri, sérieux<sup>63</sup>, le front ponctué par une mèche de cheveux blancs s'y étalant comme une large virgule. Il était en pantoufles, mais vêtu avec correction<sup>64</sup> de la redingote<sup>65</sup> universitaire. La parole était bienveillante, sympathique<sup>66</sup> simple quoiqu'elle eut un peu de la lenteur et de la gravité du ton professoral.

L'accueil fut presque amical. Ma mise indiquait suffisamment que je n'étais ni un étudiant ni un fils de famille bourgeoise. Michelet s'enquit avec intérêt de ce que je faisais, de mon éducation, du milieu où j'avais vécu. Il me questionna [2] beaucoup<sup>67</sup> et me fit parler bien<sup>68</sup> plus qu'il ne parla. Je passais un examen dont le résultat me fut favorable, car après plus d'une heure de conversation dans la quelle il m'avait un peu confessé, quand je le quittai, il m'invita à revenir le voir souvent.

Dans cette première conversation, j'avais pu constater ci des réflexions qu'il fit à propos des milieux populaires dans les quels j'avais été élevé et j'avais<sup>69</sup> vécu, quel<sup>70</sup> amour sincère il avait pour le peuple. C'est<sup>71</sup> sans doute par ce que j'étais un enfant du peuple, et par ce que j'en gardais les manières d'être et les sentiments que je lui plus. Je put m'en convaincre quelque temps après. Des jeunes gens que je connaissais, de ceux que les journaux du quartier latin avaient réunis en

---

<sup>59</sup> petit *scrips. D.*

<sup>60</sup> blancs *scrips. D.*

<sup>61</sup> qui nos *scrips. D.*

<sup>62</sup> et qui *scrips. D.*

<sup>63</sup> Il était en pantoufles mais *scrips. D.*

<sup>64</sup> une *scrips. D.*

<sup>65</sup> de-redingote] universitaire *scrips. D.*

<sup>66</sup> simple *scrips. D.*

<sup>67</sup> de *scrips. D.*

<sup>68</sup> beaucoup *scrips. D.*

<sup>69</sup> vécu comb *scrips. D.*

<sup>70</sup> de *scrips. D.*

<sup>71</sup> Je p *scrips. D.*

un groupe assez peu homogène pour que Méline s'y trouvât à coté d'Andrieux de<sup>72</sup> Vermorel<sup>73</sup> et de Tridon, étaient allés lui rendre visite. Il m'en parla avec assez peu de bienveillance. Ceux là étaient des fils de bourgeois, n'ayant pas la passion<sup>74</sup> des idées et l'ardente<sup>75</sup> foi qui, en général, distinguent les écrivains<sup>76</sup> et les artistes sortis du peuple et qui deviennent de plus en plus rares depuis le prétendu triomphe de la démocratie.

Michelet d'ailleurs aimait à dire qu'il était du peuple, car il était fils d'un pauvre<sup>77</sup> imprimeur de province dont les affaires allaient assez mal, et le grand historien ne dû de pouvoir<sup>78</sup> achever ses études qu'à ses facultés et à son labeur qui en firent ce qu'on appelait alors "une bête à concours", conservé à prix très réduit ou même gratuitement dans l'établissement scolaire pour l'honneur qu'il lui valait en remportant des prix au concours général.

Sa tendresse pour le peuple, qui s'étendait au paysan, était une passion aveugle et exclusive, comme le prouve le trait suivant. Dans une des<sup>79</sup> fréquentes conversations que j'eus avec lui (j'allais le voir presque chaque semaine<sup>80</sup>) j'en vins un jour à parler de Balzac pour qui je professe une vive [3] admiration, le considérant comme le grand et le seul historien social de la Révolution et de la Restauration. Dès les premières paroles, Michelet m'interrompt pour me dire qu'il avait entrepris «les oeuvres de M. de Balzac», il avait commencé au hasard par *les Paysans*. Au bout de quelques pages il avait refermé le livre, indigné par cette peinture du<sup>81</sup> paysan sournois, hypocrite, malfaisant, qu'il considérait comme une satire mensongère; et depuis il n'avait jamais lu une ligne de<sup>82</sup> Balzac. Le ton gravement passionné avec le quel

---

<sup>72</sup> et *scrips. D.*

<sup>73</sup> Tridon à sa *scrips. D.*

<sup>74</sup> ardente *scrips. D.*

<sup>75</sup> la foi *scrips. D.*

<sup>76</sup> hommes *scrips. D.*

<sup>77</sup> petit impri *scrips. D.*

<sup>78</sup> ne *scrips. D.*

<sup>79</sup> conversation *scrips. D.*

<sup>80</sup> semaine *scrips. D.*

<sup>81</sup> qu' *scrips. D.*

<sup>82</sup> de plus *scrips. D.*



cette opinion fut exprimée ne me permit pas d'y faire aucune objection. Pour Michelet, Balzac était un ennemi du peuple. Il n'y avait pas de circonstances atténuantes à invoquer.

Pourtant cette exclusivisme avait des tempéraments, car je rencontrais deux fois chez Michelet l'un des frères Goncourt. La première fois je restai après le départ du visiteur, qui, certes, n'avait rien de démocratique, et Michelet m'en parla de la façon la<sup>83</sup> plus favorable en me disant que c'était un esprit original et l'homme qui peut-être connaissait le mieux le XVIII<sup>e</sup> siècle, possédant une merveilleuse collection d'estampes, de faïences et de meubles de cette époque parmi les quelles se trouvaient de rares pièces historiques. Les goûts de l'historien faisaient taire les sentiments de l'ami du peuple. Ces sentiments devaient être souvent<sup>84</sup> assez froissés, car la seconde fois où je rencontrai M. de Goncourt, celui-ci commença à se livrer, à je ne sais plus quel propos, à une diatribe persiflante assez vive, contre «le populaire» de la Révolution. Michelet, visiblement impatienté, l'interrompit en lui disant: «Il nous est facile au jour d'hui, de parler, les pieds dans nos pantoufles et au coin du feu, des excès de la Révolution: si nous avons vécu en ces temps troublés, désolés par la famine que causaient les accaparements, menacés de l'invasion étrangère, nous aurions peut-être commis des excès pires. Et nous ne devons pas oublier que la colère qui a fait commettre au peuple ces excès lui a donné aussi l'énergie de défendre et de sauver la France». M. de Goncourt n'insista pas.

Michelet<sup>85</sup> avait une âme et [4] des sens d'artiste, vibrant, ingénieux et affiné. Il n'est pas besoin de le dire; ceux qui ont lu son histoire de France, la *Mer* et l' *Oiseau* ont pu s'en convaincre, mais l'artiste était indépendant, aimant et recherchant surtout, l'art naïf, sincère, personnel<sup>86</sup>, appliqué aux choses ou plutôt manifesté dans la production des choses, stoffe, ustensiles, mobilier, sans qu'il fut<sup>87</sup> pourtant insensible aux oeuvres d'art pur des maîtres sur les quelles il a écrit de

---

<sup>83</sup> de *scrips. D.*

<sup>84</sup> quelque fois *scrips. D.*

<sup>85</sup> Je change assez [...] *scrips. D.*

<sup>86</sup> individuel *scrips. D.*

<sup>87</sup> être *scrips. D.*

si admirables pages. Aussi avait il une vive sympathie rétrospective pour les artisans d'autrefois qui étaient à la fois des ouvriers habiles et d'intéressants artistes. A cette égard nous avions les mêmes sentiments, et un malentendu lui faisant croire un jour que j'en avait change faillit nous fâcher.

Je changeais souvent de métier, ne pouvant chômer pendant la morte saison et aimant à apprendre des choses nouvelles. Michelet le savoit et de temps à autre il me demandait, avec un peu de malice bienveillante peut-être: «que faites vous maintenant?» Suivant ma réponse, il me félicitait presque toujours en disant tout ce que ce nouveau métier pouvait contenir d'art et en rappelant les exemples de ce qu'en avaient fait les artisans du moyen-âge au XVIII<sup>e</sup> siècle. Et il le savoit bien, connaissait les anciens procédés des anciens<sup>88</sup> verriers, potiers<sup>89</sup>, fondeurs<sup>90</sup>, tanneurs<sup>91</sup> et que sais-je encore. Un jour donc qu'il me faisait la question ordinaire, je lui répondis que j'étais peintre d'histoire et travaillais chez M. B\*\*\*x ancien prix de Rome. Je vis que cette réponse lui avait déplu, sans qu'il fit aucune réflexion à ce propos; mais il me fit prendre congé plus rapidement que de coutume et me quitta assez froidement, sans la témoignage de bienveillance<sup>92</sup> habituel. J'étais farouche et sensible à l'excès. Je fus vivement<sup>93</sup> froissé de cette attitude, et regrettant de rompre avec un homme pour qui j'avais tant d'admiration et de sympathie et qui m'avait traité jusque là si amicalement malgré les différences d'âge et de condition sociale, mais ne voulant pas m'exposer à un accueil blessant pour ma part, je lui écrivis un billet qui pouvait aussi bien amener une explication qu'entraîner une rupture. Il m'avoua qu'en effet il avait été fâché de ma réponse, ayant cru y voir l'indice d'un changement de sentiments, d'un abandon des traditions populaires pour les vanités officielles. Je lui répondis que dans ma situation je n'avait pas le libre<sup>94</sup> choix des mes

---

<sup>88</sup> des *scrips.* D.

<sup>89</sup> des pot *scrips.* D.

<sup>90</sup> des *scrips.* D.

<sup>91</sup> des *scrips.* D.

<sup>92</sup> sympa *scrips.* D.

<sup>93</sup> froi *scrips.* D.

<sup>94</sup> choix *scrips.* D.

patrons, [5] et que, en lui disant que je travaillais pour M. B. ancien prix de Rome, je n'avais eu que l'intention de lui désigner par son titre un peintre dont il devait sans doute ignorer le nom; et que enfin la pratique de la peinture murale décorative, dite d'histoire, loin d'entraîner au mépris de l'art utilitaire des artisans, ne faisait que le mieux estimer.

Le malentendu fut ainsi dissipé, et si j'ai raconté cet incident, c'est pour montrer quelle était la sensibilité de Michelet sur certains points. Ayant fait seul tant bien que mal mon éducation, plus par l'observation que par la lecture et ayant appris et exercé déjà un certain nombre de métiers, j'avais imaginé un mode d'instruction<sup>95</sup> dont l'honneur de l'idée première et sommaire revient à Proudhon, qui disposerait l'élève à l'étude de toutes les connaissances et à la pratique des principaux<sup>96</sup> métiers.

C'était le temps où M. Macé fondait la *Ligue de l'enseignement*. J'aurais voulu qu'il se fondât, en regard, une *Ligue de l'Enseignement intégral*. Mais il fallait que l'initiative fut prise ou parût l'être par des personnages éminents, capables à raison de leur réputation d'entraîner des adhésions. J'en parlais à Michelet qui me félicita vivement du projet, m'exprima ses opinions sur l'enseignement presque entièrement conformes aux miennes, m'assura de son concours et mit à mon service sa bibliothèque.

Comme il connaissait, comme il aimait l'enfant! Comme il l'avait bien observé, à la fois avec une tendresse maternelle et la curiosité<sup>97</sup> d'un naturaliste. Quel ministre de l'instruction publique<sup>98</sup> il eût fait s'il avait eu l'énergie et le pouvoir de se faire obéir des bureaux et de l'état major de l'enseignement. Cette<sup>99</sup> énergie et ce pouvoir, son amour passionné pour l'enfant le lui aurait peut-être donnés.

Malgré le bon vouloir de Michelet la *Ligue de l'Enseignement intégral* ne fut pas fondée; parce que des illustrations positivistes à qui je

---

<sup>95</sup> imaginé-instruction] eu l'idée d'un système d'ins *scrips. D.*

<sup>96</sup> tou *scrips. D.*

<sup>97</sup> sureté d'obser *scrips. D.*

<sup>98</sup> *Inter lineas add. D.*

<sup>99</sup> La foi *scrips. D.*

m'étais adressé refusèrent leur nom et leur concours si le système<sup>100</sup> propagé par la dite Ligue n'était pas absolument positiviste.

J'ai dit plus haut pourquoi Michelet n'avait jamais lu que la moitié d'un roman de Balzac; pour des raisons du même genre mais<sup>101</sup> d'un autre ordre il professait la plus haute estime à l'égard de Blanqui si calomnié par les républicains [6] de gouvernement pour les quels il était une sorte de Croquemitaine révolutionnaire, un autre Hébert mêlé de Catilina.

On savait d'autant mieux que je le connaissais que je l'avais publié en présentant sa défense. Aussi Michelet m'en parla un jour, m'approuvant de l'avoir défendu. Il en pensait le plus grand bien quoique il ne le connut pas. Il me dit le motif de ce sentiment en me racontant qu'il avait eu autrefois des relations très étroites avec la famille Montgolfier. Dans cette famille se trouvait un enfant mentalement infirme pour l'instruction du quel on avait fait les plus grandes et les plus vains sacrifices. On n'avait pu, je crois, lui apprendre à lire. La famille désespérée fit une dernière tentative en lui donnant pour précepteur un jeune étudiant qui lui était recommandé, studieux, grave, et de moeurs exemplaires. Ce jeune précepteur réalisa le miracle qu'on n'osait plus espérer. Il ne fit pas de son élève un sujet brillant, mais il parvint à lui apprendre ce qu'un élève médiocre de son âge pouvait savoir. Ce jeune homme, me dit Michelet, c'était M. Blanqui. Et il ajouta: «Moi qui ai été précepteur aussi, puis professeur, qui sais ce qu'il faut de patience d'ingéniosité<sup>102</sup> de volonté, d'empire sur soi-même, pour<sup>103</sup> enseigner à des enfants d'intelligence ordinaire, j'admire M. Blanqui pour les efforts d'esprit qu'il lui a fallu faire<sup>104</sup> et les vertus qu'il lui a fallu avoir pour porter un peu de lumière dans cette intelligence obscure. Ce doit être un noble caractère».

Cette manière de juger les hommes peut paraître singulière. C'est<sup>105</sup> pourtant celle de presque tous les hommes d'imagination qui

---

<sup>100</sup> l'esprit et *scrips. D.*

<sup>101</sup> et d'un *scrips. D.*

<sup>102</sup> *Inter lineas add. D.*

<sup>103</sup> et *scrips. D.*

<sup>104</sup> et les vertus *scrips. D.*

<sup>105</sup> Pourtant *scrips. D.*

reconstituent un personnage ou un évènement avec un fait typique. Et ce fut la<sup>106</sup> manière historique de Michelet qui était au plus haut degré un voyant et un évocateur, par cela même un poète. Les autres historiens font des récits; lui évoque une vision étrangement nette et vivante. Il “ressu(s)cite” suivant son expression. Il est autre chose et plus qu’un historien, il est le poète épique de la France et de la Révolution, un Homère qui dans la langue la plus colorée<sup>107</sup>, la plus vibrante, la plus suggestive<sup>108</sup> qu’on ait écrite fait revivre les hommes et les choses du passé comme s’il en était le contemporain.

Et sa vision n’est pas purement imaginative, elle est vraie, on le sent, comme on sent la ressem[7]blance d’un portrait d’Holbein ou de Van Dyck dont on ne peut connaître le modèle depuis longtemps disparu.

La vérité de cette vision peut être prouvée par cette anecdote que je tiens de Michelet lui même. Il venait de publier le premier volume de la Révolution, quand un vieillard ayant conservé l’allure et le costume de la fin du siècle dernier, se présenta chez lui en demandant M. Michelet. L’historien le recut, mais aussitôt en sa présence le vieillard lui dit que c’était<sup>109</sup> son père qu’il voulait voir et au quel il voulait parler. Michelet lui répondit qu’il avait eu la douleur de perdre son père depuis long temps déjà. Le vieillard demanda alors l’auteur de l’histoire de la Révolution. «C’est moi», lui dit Michelet. Se croyant dupe d’un mistificateur le vieillard commençait à se facher; il<sup>110</sup> avait lu la description des galeries de bois du Palais Royal dont il avait été jadis le promeneur familier et prétendait que celui qui les avait décrites avec tant de précision et de vérité devait les avoir vues et que celui qui lui parlait était trop jeune pour avoir les voir. Le vieillard dû se convaincre que c’était bien l’auteur de la Révolution qui lui parlait.

La vision des choses relativement proches n’est pas plus facile que celle des choses lointaines; on pourrait dire même qu’elle l’est moins,

---

<sup>106</sup> *Bis scrib. D.*

<sup>107</sup> *imag scrips. D.*

<sup>108</sup> *commouvante scrips. D.*

<sup>109</sup> *c’est so scrips. D.*

<sup>110</sup> *pourtant scrips. D.*

parce que à leur<sup>111</sup> égard les préjugés trompeurs ont disparu. Aussi peut-on être certain que la révolte des mercenaires à Carthage, la peste de Marseille et tant d'autres événements ont été vus par Michelet tout aussi nettement que les galeries du Palais Royal et que si des contemporaines de ce passé pouvaient ressu(s)citer, ils seraient aussi étonnés que le vieillard témoin de la Révolution, de la vérité de la peinture des choses de leur temps, faite à plusieurs siècles de distance par ce prodigieux et prestigieux visionnaire qu'était Michelet.

L'évocat était égal en lui au visionnaire. Il c'est dans ses livres; il l'était au moins autant si non plus dans la conversation. Je ne puis en citer des exemples dans les limites de cet article. Je dois me borner à dire que les personnages, les monuments, les foules surpassaient, apparaissaient à la magie de sa parole, pourtant simple, toujours un peu grave, mais étonnement suggestive.

En 1867 je quittai Paris pour aller faire du journalisme en province. Je n'eus plus qu'à de longs intervalles occasion de revoir Michelet qui me rappelait son souvenir en m'envoyant des choses<sup>112</sup>. Dans le tourbillon des événements de 1870 dont le spectacle dût être<sup>113</sup> si cruels pour un patriote qui aimait la France de si ardente tendresse, je ne pus le voir et j'ai appris<sup>114</sup> sa mort avec<sup>115</sup> le regret<sup>116</sup> de n'avoir pu serrer une dernière fois la main de l'homme illustre qui m'accueillit d'une façon<sup>117</sup> si bienveillante quand j'étais un jeune ouvrier, et qui, s'il ne m'a donné le goût de l'histoire, m'a au moins enseigné<sup>118</sup> à la comprendre et à l'évoquer.

---

<sup>111</sup> les préjugés trompeurs *scrips. D.*

<sup>112</sup> qu'à-choses] occasion de revoir Michelet qu'à des longs intervalles et la façon de me rappeler qu'il ne m'oubliait pas était de m'envoyant des choses *scrips. D.*

<sup>113</sup> [...] dût être *scrips. D.*

<sup>114</sup> avec triste regret d' *scrips. D.*

<sup>115</sup> sans *scrips. D.*

<sup>116</sup> avoir *scrips. D.*

<sup>117</sup> d'-façon] avec tant *scrips. D.*

<sup>118</sup> appris *scrips. D.*

APPENDICE 2

**SOUVENIRS SUR MICHELET:  
IL MANOSCRITTO DI PIERRE DENIS**

98m. - Souvenirs sur Michelet

J'ai connu Michelet vers 1859, alors par-  
corréquent, qu'il avait la soixantaine. A ce  
moment l'opérait, sous l'influence de quel-  
ques professeurs libres, tels que Despois et le  
latiniste Morel, un réveil de la jeunesse des  
Ecoles, un mouvement d'esprit à la fois philo-  
sophique, scientifique, littéraire et en même  
temps politique. manifeste par la publica-  
tion de ces journaux du quartier latin dont  
le souvenir a été tout récemment évoqué à  
propos de M. Lolla qui ~~parle~~ parce qu'on retrouve  
de ses vers dans l'un d'eux. Il y avait encore des  
traditions dans ce quartier latin, on s'y souvenait  
grâce aux récits des aînés, devenus professeurs,  
qui en parlaient avec admiration, des cours  
fameux de Michelet et Quinet au Collège de  
France.

Quoique ouvrier, je vivais au quartier latin et col-  
laborais aux journaux qui s'y publiaient, on  
se m'était fait des camarades dont je partageais  
les enthousiasmes. Pour témoigner mon ad-  
miration au grand historien de la Révolution, j  
lui adressais des vers. J'étais excusable, j n'avais  
pas vingt ans. Michelet me répondit par un tel-  
let aimable en m'invitant à l'appeler voir. On pensa  
bien que je n'y manquai pas.

Je trouvai un homme ~~petit~~ d'assez petite taille  
la tête forte, grasse encore par une épaisse crinière  
de cheveux blancs et tourmentés, la  
figure imberbe rappelant le masque d'un vol-  
taire qui ~~est~~ moins maigre, ~~et qui~~ sans malice,  
qui n'a jamais eu, ~~il~~ ~~est~~ ~~en~~ ~~particulier~~ ~~mais~~  
le front fronté par une mèche de cheveux blancs  
s'étalant comme une large virgule. Il était  
en pantoufles, mais vêtu avec une correction  
universitaire de la redingote universitaire. La  
parole était bien vaillante, ~~un~~ ~~peu~~ sympathi-  
que simple, quoiqu'elle eût un peu de la tenten-  
et de la gravité de son professorat.

L'accueil fut presque amical. Ma visite indigna  
suffisamment que j n'étais ni un étudiant ni  
un fils de famille bourgeois. Michelet s'occupait  
avec intérêt de ce que je faisais, de mon éducation  
du milieu où j'avais vécu. Il me questionna sur



2) beaucoup et me fit parler beaucoup plus qu'il ne parla. Je passais un examen, dont le résultat me fut favorable, car après plus d'une heure de conversation dans laquelle il m'avait un peu confesse, quand je le quittai, il m'invita à revenir le voir souvent.

Dans cette première conversation, j'avais pu constater ci des réflexions qu'il fit à propos des milieux populaires dans lesquels j'avais été élevé et vers lesquels j'avais vécu, de quel amour sincère il avait procré le peuple. C'est sans doute parce que j'étais un enfant du peuple, et parce que j'en gardais les manières d'être et les sentiments que je lui fus. Je pus m'en convaincre quelque temps après. Des jeunes gens que je connaissais, de ceux que les journaux du quartier latin avaient réunis en un groupe assez peu homogène pour que Meline s'y trouvât à côté d'Audricux et de ~~Baidon~~ Vermorel et de Bridon, étaient allés lui rendre visite. Il en parla avec assez peu de bienveillance. Ceux-ci étaient des fils de bourgeois, n'ayant pas l'ardeur passionnée des idées et la foi l'ardente foi qui, en général, distingue les hommes sérieux et les artistes sortis du peuple et qui deviennent de plus en plus rares depuis le prétendu triomphe de la démocratie.

Michel et d'ailleurs aimait à dire qu'il était du peuple, car il était fils d'un petit imprimeur de province dont les affaires allaient assez mal, et le grand historien ne dut de pouvoir achever ses études qu'à des facultés et à son labeur qui en firent ce qu'on appelait alors une bête à concours, et conser. ve à prix très réduit ou même gratuitement dans l'établissement scolaire pour l'honneur qu'il lui valait en remportant des prix au concours général.

La tendresse pour le peuple, qui s'étendait au paysan, était une passion aveugle et exclusive, comme le prouve le trait suivant. Dans une conversation des fréquentes conversations que j'eus avec lui (j'allais le voir presque chaque semaine) j'en vins un jour à parler de Balzac pour qui je professe une vive

3/ admiration le considérant comme le grand et le seul historien social de la Révolution et de la Restauration. Dès les premières paroles, Michelet m'interrompit pour me dire qu'il avait entrepris "les œuvres de M. de Balzac," il avait commencé au hasard par les Paysans. Au bout de quelques pages, il avait refermé le livre, indigné par cette peinture d'un paysan sournois, hypocrite, malfaiseur, qu'il considérait comme une satire mensongère; et depuis il n'avait jamais lu une ligne de plus de Balzac. Le ton grave, passionné avec lequel cette opinion fut exprimée ne me permit pas d'y faire aucune objection. Pour Michelet Balzac était un ennemi du peuple. Il n'y avait pas de circonstances atténuantes à invoquer.

Toutefois cet exclusivisme avait des tempéraments, car je rencontrai deux fois chez Michelet l'un des frères Goncourt. La première fois je restai après le départ du visiteur, qui certes n'avait rien de démocratique, et Michelet m'en parla de la façon la plus favorable en me disant que c'était un esprit original et l'homme qui peut-être connaissait le mieux le XVIII<sup>e</sup> siècle, possédant une merveilleuse collection d'estampes, de faïences et de meubles de cette époque parmi lesquelles se trouvaient de rares pièces historiques. Les goûts de l'histoire faisaient taire les sentiments de l'ami du peuple. Ces sentiments devaient être <sup>pour</sup> ~~quel~~ assez froissés, car la seconde fois où je rencontrai M. de Goncourt, celui-ci commença à se livrer, à je ne sais plus quel propos, à une diatribe persiflante assez vive, contre le populaire de la Révolution. Michelet, visiblement impatient, s'interrompit en lui disant: "Hé nous est facile aujourd'hui, de parler, les pieds dans nos pantalons et au coin du feu, des excès de la Révolution; si nous avions vécu en ces temps troublés, dévolés par la famine que causaient les accaparements, menacés de l'invasion étrangère, nous aurions peut-être commis des excès fiers. En nous ne devons pas oublier que la colère qui a fait commettre au peuple ces excès lui a donné aussi l'énergie de s'en débarrasser et de sauver la France." M. de Goncourt vivait la pas.

Je n'ai guère oublié que Michelet avait une âme et



4/ des sens d'artiste vibrant, ingénieux et affiné.  
 Il n'est pas besoin de le dire; ceux qui ont lu  
 son histoire de France, la Mer et l'Oiseau ont  
 pu s'en convaincre. Mais l'artiste était rudi-  
 -pendant, aimant et recherchant surtout l'art  
 naïf, sincère, ~~personnel~~ appliqué aux choses  
 ou plutôt manifesté dans la production  
 des choses, étoffes, ustensiles, mobiliers sans  
 subissant insensiblement aux œuvres d'art pour de  
 maîtres sur lesquelles il a écrit de si admirables  
 pages. Aussi avait-il une vive sympathie et  
 rétrospective pour les artisans d'autrefois  
 qui étaient à la fois des ouvriers habiles et  
 intéressants artistes. A cet égard nous avions  
 les mêmes sentiments, et un malentendu lui  
 faisant croire un jour que j'en avais changé  
 faillit nous fâcher.  
 Je changeais souvent de métier, ne pouvant chi-  
 -mer pendant les mortes-saisons et aimant à  
 apprendre des choses nouvelles. Michélet le savait  
 et de temps à autre il me demandait, avec un peu  
 de malice bienveillante peut-être: "que faites-  
 vous maintenant?". Suivant ma réponse, il  
 me félicitait presque toujours en disant toute  
 que ce nouveau métier prouvait continuellement  
 en rappelant les exemples de ce qu'en avaient fait  
 les artisans du moyen-âge au ~~XIII~~ siècle. Et il le  
 savait bien, connaissant les anciens procédés  
 anciens des verriers, des potiers, des fondeurs, des tan-  
 -neurs et que sais-je encore. Un jour donc qu'il  
 me faisait la question ordinaire, je lui répondis  
 que j'étais finisseur d'histoire et travaillais chez  
 M. B... l'ancien prix de Rome. Je vis que cette  
 réponse lui avait déplu, sans qu'il fit aucune  
 réflexion à ce propos; mais il me fit prendre con-  
 -ge plus rapidement que de coutume et me quitta  
 assez froidement sans le témoignage de son  
 bienveillance habituel. J'étais fâché et sen-  
 -sible à l'exces. Je fus vivement froissé de cette  
 attitude, et regrettant de rompre avec un hom-  
 -me qui j'avais tant d'admiration et de sympa-  
 -thie et qui m'avait traité presque la si amica-  
 -ment malgré les différences d'âge et de condition  
 sociale, mais ne voulant pas m'exposer à un  
 accueil blessant, je lui écrivis  
 un billet qui pouvait aussi bien amener une ex-  
 -plication qu'entraîner une rupture. Il m'écrivi-  
 -a revenue et on s'expliqua. Il m'avoua qu'en effet  
 il avait été fâché de ma réponse, ayant cru y voir  
 l'indice d'un changement de sentiments, d'un chan-  
 -gement des traditions populaires pour les vanités  
 officielles. Je lui répondis que dans ma situation  
 je n'avais pas le choix de mes patrons.

5/ et que, en lui disant que je travaillais pour M. B. ancien prix de Rome, je n'avais eu que l'intention de lui désigner par son titre, un personnage dont il devait sans doute ignorer le nom. Et que, enfin la pratique de la peinture murale, décoration, dite d'histoire, bien différentes au mépris de l'habileté l'œuvre des artisans, ne faisait que le mépriser.

Et malentendu fut ainsi dissipé, et si j'ai raconté ces incidents, c'est pour montrer quelle était la sensibilité de Michelet sur certains points.

Ayant fait tout bien que mal mon éducation, fils par l'observation que par la lecture et ayant appris et exercé déjà sur certains nombres de métiers, j'avais eu l'idée d'un système d'instruction dont Proudhon, de l'idée première et sommaire s'inspirait à Proudhon, qui dispo-rait l'épave à l'étude de toutes les connaissances et à la pratique des principaux métiers.

C'était le temps où M. Macé fondait la Ligue de l'Enseignement. J'aurais voulu qu'il se fondât, en regard, une Ligue de l'Enseignement intégral. Mais il fallait que l'initiative fut prise ou parut l'être par des personnages éminents, capables à raison de leur ~~et~~ réputation d'entraîner des adhésions. J'en parlai à Michelet qui me félicita vivement du projet, me exposa ses opinions sur l'enseignement, presque entièrement conformes aux miennes, m'assura de son concours et mit à mon service la bibliothèque.

Comme il connaissait comme il aimait l'enfant! Comme il l'avait bien observé, à la fois avec une tendresse maternelle et la ~~curiosité~~ curiosité d'un naturaliste. Quel intérêt de l'instruction ~~il~~ <sup>il</sup> ~~est~~ fait s'il avait eu le pouvoir et la possibilité de faire obéir des bureaux et de l'état, major de l'enseignement. La force, l'énergie et ce pouvoir, son amour passionné pour l'enfant. R. lui aurait peut-être été donné.

Malgré le bon vouloir de Michelet, la Ligue de l'Enseignement intégral ne fut pas fondée, parce que des illustres positivistes à qui je m'étais adressé refusèrent leur nom et leur concours et, l'apprit le système propagé par la dite Ligue n'était pas absolument positiviste.

J'ai dit plus haut pourquoi Michelet n'avait jamais su que la mortie d'un ~~de~~ Balzac, pour des raisons du même genre et ~~de~~ <sup>de</sup> ~~un~~ <sup>un</sup> ~~autre~~ <sup>autre</sup> ordre il professait la plus haute estime à l'égard de Balzac qui n'avait pas les républicains.



6/ de gouvernement pour lesquels il était une sorte de Cincinnatus révolutionnaire, un autre Robert malé de Catilina.

On savait d'autant mieux que je le connaissais que je l'avais publié en prenant sa défense. C'est Michel qui m'en parla un jour, m'approuvant de l'avoir défendu. Il en prenait le plus grand bien quoiqu'il ne le connût pas. Il me dit le motif de ce sentiment en me raconta qu'il avait eu autrefois des relations très étroites avec la famille Montgol-jer. Dans cette famille se trouvait un enfant mentalement infirme pour l'instruction duquel on avait fait les plus grands et les plus vains sacrifices. On n'avait pu, je crois, lui apprendre à lire. La famille désespérée fit une dernière tentative en lui donnant pour précepteur un jeune étudiant qui lui était recommandé, studieux, grave, et de mœurs exemplaires. Ce jeune précepteur réalisa le miracle qu'on n'était plus espéré. Il ne fit pas de son élève un sujet brillant mais, il parvint à lui apprendre ce qu'un élève médiocre de son âge pouvait savoir. Ce jeune homme, me dit Michel, c'était M. Blaugui. Et il ajouta: « Moi qui ai été précepteur aussi, puis professeur, qui sais ce qu'il faut de patience et de volonté, d'en faire sur soi-même, et d'ingéniosité pour venir à des enfants d'intelligence ordinaire j'ai mis M. Blaugui pour les efforts d'espérer qu'il lui a fallu et les vertus faire et les vertus qu'il lui a fallu avoir pour porter un peu de lumière dans cette intelligence obscure. Ce doit être un noble caractère.

Cette manière de juger les hommes peut paraître singulière. ~~En fait~~ C'est pourtant celle de presque tous les hommes d'imagination qui reconstituent un personnage ou un événement avec un fait typique. Et ce fut là la manière historique de Michelet qui était au plus haut degré un voyageur et un évocateur, par cela même un poète. Les autres historiens font des récits; lui évoque une vision étrangement nette et vivante. Il reproduit, suivant son expression, l'autre chose et plus qu'un historien, il est le poète épique de la France et de la Révolution, un Homère qui dans la langue la plus ~~ingotée~~ colorée, la plus vibrante, la plus ~~élevée~~ ~~élevée~~ qu'on ait écrite fait revivre les hommes et les choses du passé comme s'il en était le contemporain.

Et sa vision n'est pas purement imaginative, elle est vraie, on le sent, comme on sent la respiration.

6/ de gouvernement pour lesquels il était une sorte de Cincinnatus révolutionnaire, un autre Robert malé de Catilina.

On savait d'autant mieux que je le connaissais que je l'avais publié en prenant sa défense. C'est Michel qui m'en parla un jour, m'approuvant de l'avoir défendu. Il en prenait le plus grand bien quoiqu'il ne le connût pas. Il me dit le motif de ce sentiment en me raconta qu'il avait eu autrefois des relations très étroites avec la famille Montgol-jer. Dans cette famille se trouvait un enfant mentalement infirme pour l'instruction duquel on avait fait les plus grands et les plus vains sacrifices. On n'avait pu, je crois, lui apprendre à lire. La famille désespérée fit une dernière tentative en lui donnant pour précepteur un jeune étudiant qui lui était recommandé, studieux, grave, et de mœurs exemplaires. Ce jeune précepteur réalisa le miracle qu'on n'était plus espéré. Il ne fit pas de son élève un sujet brillant mais, il parvint à lui apprendre ce qu'un élève médiocre de son âge pouvait savoir. Ce jeune homme, me dit Michel, c'était M. Blaugui. Et il ajouta: « Moi qui ai été précepteur aussi, puis professeur, qui sais ce qu'il faut de patience de volonté, d'empire sur soi-même, et d'ingéniosité pour enseigner à des enfants d'intelligence ordinaire j'ai mis M. Blaugui pour les efforts désespérés qu'il lui a fallu et les vertus faire et les vertus qu'il lui a fallu avoir pour porter un peu de lumière dans cette intelligence obscure. Ce doit être un noble caractère.

Cette manière de juger les hommes peut paraître singulière. ~~En fait~~ C'est pourtant celle de presque tous les hommes d'imagination qui reconstituent un personnage ou un événement avec un fait typique. Et ce fut là la manière historique de Michelet qui était au plus haut degré un voyageur et un évocateur, par cela même un poète. Les autres historiens font des récits; lui évoque une vision étrangement nette et vivante. Il reproduit, suivant son expression. Il est autre chose et plus qu'un historien, il est le poète épique de la France et de la Révolution, un Homère qui dans la langue la plus ~~incolorée~~ colorée, la plus vibrante, la plus ~~élevée~~ élevée qu'on ait écrite fait revivre les hommes et les choses du passé comme s'il en était le contemporain.

Et sa vision n'est pas purement imaginative, elle est vraie. On le sent, comme on sent la respiration.



7 Blanche d'un portrait de Voltaire ou de Diderot dont on ne peut connaître le modèle depuis longtemps disparu.  
La vérité de cette vision peut être prouvée par une anecdote que je tiens de Michelet lui-même. Il venait de publier la première volume de sa Révolution, quand un vieillard ayant conservé l'allure et le costume de la fin du siècle dernier se présenta chez lui en demandant M. Michelet, l'historien. Le receut, mais aussitôt en sa présence le vieillard lui dit que c'est-to c'était son père qu'il voulait voir à lequel il voulait parler. Michelet lui répondit qu'il avait eu la douleur de perdre son père depuis longtemps déjà. Le vieillard demanda alors s'écarter de l'histoire de la Révolution. "C'est moi, lui dit Michelet." Se croyant d'après ces mystifications le vieillard commençait à se fâcher, mais comme il avait lu la description des galeries de bois du Palais Royal dont il avait été fidèle la prometteur familles et prétendait que celui qui les avait décrites avec tant de précision et de détails devait les avoir vus et que celui qui lui parlait s'était trop précipité pour avoir pu les voir. Le vieillard fut convaincu que c'était bien l'auteur de la Révolution qui lui parlait.

La vision des choses relativement proches n'est pas plus facile que celle des choses lointaines. On pourrait dire même qu'elle est moins facile, quoiqu'on suppose trompeurs sans égard les préjugés trompeurs ont disparu. A cet égard on est certain que la révolte des masses françaises, Thiers, la peste de Marseille et les autres événements ont été vus par Michelet tout aussi nettement que les galeries du Palais Royal et que si les contemporains de ce passé pouvaient retrouver, ils seraient aussi certains que le vieillard témoin de la Révolution de la vérité de la peinture des choses de ce temps, faite à plusieurs siècles de distance parce que vigoureux et prestigieux visionnaire qu'était Michelet.

L'évocation était égale en lui au visionnaire. Il n'est dans ses livres, il n'est aux moires autant sinon plus dans la conversation. Je ne puis en citer des exemples dans les limites de cet article. Je dois me borner à dire que les personnages, les mouvements, les foules surges, taient apparues devant la magie de sa parole, toutes simples toujours un peu grave, mais si vivement suggestive.

En 1867 je quittai Paris pour aller faire du journalisme en province. Je vis plus tard à Compiègne, où Michelet m'avait invité à venir passer quelques jours. Il me parla de sa vision de la Révolution et de la

tout le monde, et c'est la grande pitié que d'être  
 la cause de si ardente tendresse, je ne puis le voir  
 et je me débats en vain d'appréhender la mort, mais  
 avoir le regret de n'avoir pu donner une dernière  
 fois la main de l'homme, il est si qui m'accueille  
 avec tant de bon cœur, si bien, si douce quand j'étais  
 une jeune ouvrière, de qui, si je me suis donnée le grand  
 de l'histoire, en a des moines, et la comprend  
 que l'iraques.

Pierre De

## La decadenza di una razza da Gobineau a Blum. L'immagine della Francia nelle pagine de "La difesa della razza": nel laboratorio degli stereotipi antisemiti del regime fascista<sup>1</sup>

Francesco Germinario (Fondazione Luigi Micheletti)

*From Telesio Interlandi to Julius Evola, fascist anti-Semitism revealed an almost non-existent relationship with the political culture of the French anti-Semitism. Exponents of the French anti-Semitism of the late nineteenth century, starting with Drumont, remained unknown to the most important theorists of fascist racism. This stance is due to different reasons. Meanwhile, French anti-Semitism, from Drumont to Maurras, had a strong anti-German characterization. This characterization was in contrast to fascist pro-German policy. Moreover, fascist anti-Semitism was one of the most politically radical voices of the territorial expansionism of the regime, claiming colonies (Tunisia) and French territories (Corsica). It started mainly from 1939, with anthropological and racial justifications. The only theorist of French anti-Semitism to find space in the political journalism of the regime was Georges Montandon, exponent of the pro-Nazi collaborationism. However, Montandon's thesis didn't find space in the fascist debate on race, because his racism, with a strong ideological inclination, was considered to be in contrast to the "spiritual racism" of the regime.*

*Keywords: Fascist antisemitism; Territorial expansionism; Antisemitic criticism of democracy; Georges Montandon.*

### *1. Le cause del disinteresse fascista per l'antisemitismo francese: la tensione nazione-mondo e la differenza fra antisemitismo dal basso e antisemitismo dall'alto*

Nell'ambito degli studi sull'antisemitismo e sul razzismo del regime fascista<sup>2</sup>, il quindicinale "La difesa della razza", assieme al mensile "La Vita Italiana", è stato probabilmente il periodico più studiato. Oltre a ricorrere in pressoché tutti gli studi sull'argomento, al quindicinale,

---

<sup>1</sup> Il testo costituisce una versione allargata della relazione su *La «sfortuna» di Toussenel e Drumont nella rivista "La difesa della razza"*, tenuta al convegno internazionale su *Aux origines de la pensée de la «race» en Italie*, 17-18 mars 2016, Besançon, Université Franch-Comté.

<sup>2</sup> La bibliografia sull'antisemitismo fascista è ormai consistente, risalendo al non ancora superato DE FELICE 1988 (1961). Per ulteriori indicazioni bibliografiche cfr. quella in COLLOTTI 2003; MATARD-BONUCCI 2008; GERMINARIO 2009.



fondato e diretto da un giornalista esponente del fascismo radicale, Telesio Interlandi, sono state dedicate anche rassegne antologiche e monografie<sup>3</sup>.

Nell'eccellente monografia di Cassata, molto spazio è occupato dall'analisi dell'atteggiamento del quindicinale nei confronti delle nazioni avversarie politiche del fascismo prima e nemiche in guerra dopo, come gli Stati Uniti e l'Inghilterra<sup>4</sup>; mancano invece accenni nei confronti di un'altra nazione democratica, come la Francia. Un'indagine su quest'ultimo aspetto trova però un duplice livello di motivazioni: il primo concerne la specificità dell'atteggiamento del razzismo fascista nei confronti della Francia della Terza Repubblica e della ricca quanto articolata tradizione antisemita di quest'ultima. Un secondo, e forse ancor più importante motivo risiede nella possibilità di utilizzare l'atteggiamento dell'antisemitismo fascista nei confronti di quello esagonale quale laboratorio per indagare alcuni aspetti del complesso universo ideologico dell'antisemitismo medesimo.

Un primo problema storiografico concerne la conoscenza, da parte dell'antisemitismo fascista (o almeno dei suoi più importanti teorici), della ricca tradizione dell'antisemitismo francese: quali autori e quali opere di questa tradizione conoscevano i teorici dell'antisemitismo fascista?

L'impressione generale è che i vari Drumont, Lapouge, fino ai pubblicisti minori come Gohier, fossero autori più richiamati che letti; e talvolta, quando erano richiamati, i loro nomi erano riportati in modo erroneo, come nel caso, ad esempio, di Lapouge, riportato come "Lapouche", errori probabilmente non dovuti solo a una frettolosa correzione delle bozze, bensì rivelatori di una scarsa dimestichezza dei pubblicisti fascisti con l'opera di questi autori.

Lo stesso giudizio su una conoscenza superficiale dell'antisemitismo francese si può estendere, del resto, a un intellettuale antisemita esponente del razzismo "spirituale", come Julius Evola, al quale pure non esiteremmo a riconoscere di essere stato tra gli autori razzisti italiani tra i più informati sulla letteratura razzista europea<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. PISANTY 2006; CASSATA 2008.

<sup>444</sup> Cfr., a titolo d'es., *ivi*, p. 166.

<sup>5</sup> Sul pensiero politico di Evola cfr. GERMINARIO 2001.

Dell'antisemitismo francese Evola si era occupato su "La Vita Italiana" alla vigilia dell'introduzione delle leggi razziali. E lo aveva fatto in un articolo d'informazione, più che di analisi, in cui non mancavano grossolane inesattezze, come l'attribuzione a Drumont di ascendenze aristocratiche, visto che l'autore della *France juive* era presentato come il «conte Drumont»<sup>6</sup>, o come l'attribuzione a un fantomatico Isaac Blümchen, ebreo di Cracovia, della stesura di due *pamphlets*, *A nous la France!* e *Le droit de la race supérieure*, in realtà scritti da Urbain Gohier. Si trattava di due piccoli testi cospirazionisti, ingiustamente sottovalutati dalla storiografia, anche se potremmo considerarli una vera e propria anticipazione di ciò che poi sarebbero state le numerose edizioni dei *Protocolli dei "Savi anziani" di Sion*<sup>7</sup>. Gohier risultava, peraltro, un nome tutt'altro che sconosciuto agli intellettuali italiani, essendosene occupato, quindici anni prima, Emilio Cecchi<sup>8</sup>. Quello di Evola, considerato che questi da tempo si era attestato su posizioni tradizionaliste, era comunque un contributo *pro domo sua*, nel senso che, nel delineare l'elenco delle riviste e delle organizzazioni antisemite, lasciava molto spazio alle posizioni di due autori cospirazionisti, Léon de Poncins ed Emmanuel Malynski, esponenti del più rigoroso tradizionalismo controrivoluzionario declinato in chiave decisamente antisemita; non a caso, l'anno successivo Evola avrebbe curato e introdotto la traduzione italiana di un loro testo<sup>9</sup>.

Beninteso, questo disinteresse, almeno nel caso del quindicinale diretto da Interlandi, si estendeva significativamente anche al diffuso quanto aggressivo antisemitismo francese degli anni Trenta. In un caso come nell'altro, quest'atteggiamento di sufficienza, come si vedrà, non solo tradiva una precisa causa di natura politica: in esso, al disinteresse esplicito faceva in realtà da significativo contrappunto un interesse implicito, esteso fino a una vera e propria identità di vedute e di giudizi storico-politici.

---

<sup>6</sup> EVOLA 2005b, p. 447.

<sup>7</sup> BLÜMCHEN 1913a; ID. 1913b. Per un'analisi dei due testi di Blümchen (in realtà U. Gohier) e per una loro collocazione nella pubblicistica antisemita cfr. GERMINARIO 2010, p. 51 sgg.

<sup>8</sup> Su questo, cfr. PISCHEDDA 2015, pp. 161-4.

<sup>9</sup> DE PONCINS E MALYNSKI 1939.

Intanto, a che cosa era dovuta questa mancanza di attenzione nei confronti dell'antisemitismo francese?

Un'ipotetica attenzione verso l'antisemitismo francese avrebbe posto a quello fascista un problema politico irrisolvibile: la tradizione antisemita francese, a cominciare da Drumont e dalla numerosa coorte di pubblicisti che negli anni *fin de siècle* avevano avuto come punto di riferimento "La Libre Parole", era stata decisamente germanofoba, tanto che diviene molto difficile distinguere, negli autori di quest'area politica, dove finisse l'antisemitismo e iniziasse la germanofobia. Germanofobo dichiarato era stato, solo per richiamare qualche esempio, un curioso quanto interessante drumontiano di una notorietà passeggera, ancorché sottovalutato dalla storiografia, come il dr. Kimon<sup>10</sup>; germanofobo era stato, poi, uno psichiatra, Henri Meige, celebrato dallo stesso Drumont. Meige potremmo considerarlo quale esempio, neanche tra i più significativi, di ciò che in quegli stessi anni avrebbe osservato Plechanov: «È noto che agli scienziati tedeschi non piace essere d'accordo con quelli francesi e ai francesi con quelli tedeschi»<sup>11</sup>. Ad avviso di Meige i tedeschi costituivano addirittura una sintesi fra il semitismo orientale e la barbarie gotica: «il popolo errante – egli scriveva - non è il popolo ebraico, è il Tedesco, che si chiami Vandalo, Normanno o Visigoto»<sup>12</sup>. Sulla germanofobia, infine, dell'Action française, e specialmente dei suoi due Dioscuri, Léon Daudet e Charles Maurras, non è neanche il caso di soffermarsi, se non per osservare appena che per Maurras alle disgrazie della Francia non era stato estraneo quel protestantesimo luterano il cui biblismo era intriso di ebraismo<sup>13</sup>. Quello di Maurras, com'è stato osservato in uno studio che, a più di cinquant'anni di distanza dalla sua pubblicazione poco ha perso della sua freschezza, era un nazionalismo che «nulla deve

---

<sup>10</sup> Sul dr. Kimon, cfr. la voce, come al solito precisa, a lui dedicata in JOLY 2005, p. 212; molti riferimenti in GERMINARIO 2010, *ad indicem*; ID. 2011a, in part. pp. 219-33.

<sup>11</sup> PLECHANOV 2016, p. 53.

<sup>12</sup> MEIGE 1893a, p. 86. Per gli elogi di Drumont a Meige cfr. quanto scrive in ID. 1893b e ID. 1901.

<sup>13</sup> GERMINARIO 2011, pp. 99-115.

alle brume del Nord», anche perché caratterizzato dall'«odio del germanesimo»<sup>14</sup>.

Una valorizzazione, da parte fascista, delle posizioni dell'Action française costituiva una strategia ideologica impraticabile, perché privilegiare i vari Maurras e Léon Daudet significava condividere l'atteggiamento critico di questi ultimi nei confronti della politica estera fascista di una sempre più stretta alleanza con la Germania nazista. Viene da osservare come nel nazionalismo francese antisemitismo e germanofobia procedessero all'unisono, rimandandosi l'un l'altro, quasi che l'antisemitismo costituisse la più sicura garanzia per essere germanofobi; a sua volta, il modo più sicuro per essere nazionalisti e germanofobi era quello di essere anche antisemiti.

Un'altra intera corrente, quella dell'antisemitismo di provenienza socialista, che, a muovere da Toussienel fino ad Auguste Chirac, Hamon ecc., con una forte presenza tematica nello stesso Drumont, era anch'essa inutilizzabile per l'antisemitismo fascista (ma identico discorso si potrebbe sostenere per quello nazista), a causa delle sue tendenze proletarie, se non plebee. L'antisemitismo fascista fu certamente antiborghese; anzi, a meno che non si voglia assumere una visuale priva di respiro storiografico, è il caso di leggere la scelta fascista dell'antisemitismo all'interno del processo di intensificazione della strategia totalitaria impregnata di istanze e atteggiamenti antiborghesi. Tuttavia, l'antiborghesismo fascista – in questo fedele erede della critica della borghesia sviluppata nella cultura di destra precedente, ancorché presente nel fascismo diciannovista e in alcuni ambienti dello stesso squadrismo degli anni Venti – era di tipo etico e di costume, in virtù della convinzione che, come sosteneva un intellettuale fascista, «la vecchia lotta antiborghese mosse da un errore: quello della borghesia intesa come classe»<sup>15</sup>. Esso stava bene attento, dunque, a non riconoscere eccessivo credito a istanze, programmi e categorie d'analisi riconducibili alla tradizione socialista.

C'è un ulteriore esempio, a nostro avviso significativo, per motivare quanto si è venuto fin qui sostenendo. Nell'elenco di una *Bibliografia essenziale sul razzismo*, proprio per quanto riguardava il versante

---

<sup>14</sup> Entrambe le citazioni in DIGEON 1959, p. 434.

<sup>15</sup> RICCI 1939, p. 25. Su questo, cfr., da ultimo, BUZZEGOLI 2007.

francese, l'autore, Gino Sottochiesa, un abile divulgatore e compilatore delle tesi del razzismo fascista, segnalava volumi di Vacher de Lapouge e di Gobineau - con uno spazio rilevante a quella che l'autore definiva «Scuola germanica» -, passando sotto silenzio autori non meno «classici», come Toussenel, Drumont, Gohier ecc.: le presenze erano altrettanto significative delle assenze. Era la conferma che i nomi di questi ultimi non si potevano segnalare, a causa della loro germanofobia e delle posizioni nazionaliste. Viceversa, non c'erano eccessivi ostacoli ideologici nel segnalare autori come Gobineau e Vacher, proprio perché nelle loro opere questi avevano rivelato di essere estranei - non foss'altro che per ragioni biografiche, come nel caso di Gobineau - al nazionalismo francese.

Quanto all'antisemitismo francese degli anni Trenta, almeno nelle sue voci più significative, pare fuori dubbio che esso guardasse più a Berlino che a Roma, come, ad esempio, nel caso di un Céline<sup>16</sup>. In altri termini, se da Roma si assumevano molte precauzioni nei confronti dell'antisemitismo sulla Senna, a sua volta a Parigi si assumevano altrettante precauzioni, sia pure per motivi differenti, nei confronti dell'antisemitismo fascista: questo era considerato equivoco perché moderato, una specie di *late comer* rispetto a quello politicamente più radicale dei nazisti. Tutti questi motivi - insieme ad altri che saranno delineati più avanti - svolsero un ruolo determinante nel delineare l'atteggiamento cauto e prudente dell'antisemitismo fascista nei confronti della ricca tradizione teorico-politica dell'antisemitismo francese.

Quali motivi polemici contro la Francia intese privilegiare «La Difesa della razza»?

Intanto, veniva negata l'omogeneità razziale dei francesi: «la diversità razziale tra il nord e il sud della popolazione è un fatto bimillenario e le vicende storiche sono determinate a seconda se prende il sopravvento il nord o il sud»; la lotta politica in Francia era stata fino ad allora solo una lotta razziale: «la storia razziale della Francia è la lotta bimillennaria dell'elemento indigeno contro l'affermazione dell'elemento germanico»<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. GERMINARIO 2011b.

<sup>17</sup> Entrambe le citazioni da GASTEINER 1940, rispettivamente pp. 11, 12.

Dunque, la Francia era stata attraversata da una profonda frattura razziale interna, che l'aveva corrosa, umiliando prima e poi eliminando soprattutto l'aristocrazia, raccolta ormai in «gruppi molto ridotti»<sup>18</sup>, definitivamente distrutti nel 1789. In questa ricostruzione, più che le fonti francesi che più avevano insistito nell'ipotesi di un'origine germanica dell'aristocrazia (l'autore citava esplicitamente Guizot, Boulanvilliers e altri autori francesi), lo schema di riferimento sembrava essere Chamberlain. Nel famoso testo del 1899, lo scrittore anglo tedesco aveva infatti sostenuto che l'inizio della rovina della Francia era da retrodatare alla lotta intrapresa dalla monarchia contro gli ugonotti, esponenti del migliore sangue tedesco e ariano<sup>19</sup>.

Ma nel ventaglio dei temi polemici del quindicinale di Interlandi la denuncia della Francia quale nazione razzialmente divisa fra razze del nord e razze del sud costituiva un tema secondario. Al primo posto figurava una terna di concetti, consistente nella decadenza-denatalità-ebreizzazione, politicamente ben più pregnante. Questa centralità permetteva alla rivista di attualizzare la sua polemica, tenendo conto di uno scenario politico europeo contrassegnato dalla guerra in corso della Francia contro la Germania nazista.

Intanto, l'economia francese, specie il settore finanziario, risultava nelle mani degli ebrei: «chi faccia una peregrina indagine nel mondo delle anonime si accorgerà come esse nella maggior parte siano in mano di giudei o filogiudei»<sup>20</sup>; Parigi, poi, era ormai una città completamente ebreizzata, considerato che «le gesta degli ebrei contro la ricchezza nazionale [...] si sono susseguite in questi ultimi anni senza interruzione»<sup>21</sup>. La salita al governo di Léon Blum non aveva fatto altro che certificare l'avvenuta ebreizzazione della nazione, estendendo ulteriormente il potere degli ebrei: «l'arrembaggio giudaico a Parigi era già abbastanza sviluppato prima dell'esperienza Blum, ma con questa esperienza, tutti gli ebrei sono saliti più alto»; la situazione politica interna francese si era aggravata al punto che Parigi era divenuta la capitale dell'ebraismo mondiale: «i giudei di tutto il mondo [...] hanno

---

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>19</sup> Cfr. quanto scrive in. CHAMBERLAIN 1998 (1899), v. II, pp. 923, 960, 1059.

<sup>20</sup> FORTEGUERRI 1940, p. 39.

<sup>21</sup> SCARDAONI 1939a, p. 21.

fatto della terra di Francia la terra della loro storia»<sup>22</sup>. E poi ancora: «oggi è chiaro come il sole che tutti gli elementi espulsi dai ghetti d'Europa hanno creato in Francia un tal fomite d'infezione da rendere necessario anche in quel paese un pronto rimedio»<sup>23</sup>.

Non è da escludere che, almeno in quest'ultimo caso, il riferimento fosse all'emigrazione di esuli ebrei tedeschi a Parigi dopo l'arrivo di Hitler al cancellierato. In ogni caso, gli ebrei avevano prosperato in Francia già prima dell'emancipazione giuridica; a partire dall'emancipazione, poi, «i giudei non hanno più ritegno e sono una delle cause principali del crollo dell'Impero. La sera di Waterloo essi spogliarono i cadaveri»; questo sfacciato potere ebraico «continua incontestato, [e] [...] segna il fatale tramonto della potenza francese. Una voragine è aperta davanti alla Francia: il giudaismo ve la conduce per mano come se fosse cieco»<sup>24</sup>. Quanto alla cultura francese, essa era a dir poco degenerata: Parigi, scriveva uno degli autori più presenti sulle colonne della rivista, «è oggi ciò che era Cipro al tempo dei Fenici: il centro di diffusione dell'arte eclettica internazionale»<sup>25</sup>.

Chi abbia una particolare dimestichezza con l'immaginario antisemita d'Oltralpe non avrà difficoltà a rilevare in queste descrizioni Drumont e la *Drumont renaissance*, ossia la vasta pubblicistica antisemita fiorita in Francia soprattutto nel periodo a partire dalla formazione del governo Blum, almeno per quanto concerne due argomenti principali, ossia l'ebreizzazione della nazione e la convinzione che il pluralismo e la democrazia fossero le situazioni in cui l'ebreo, ormai emancipato e libero di operare nella società, realizzava la sua sete di dominio<sup>26</sup>. Anzi, anche se in qualche raro caso i richiami a fonti nazionaliste francesi erano chiari, come in occasione di una recensione a un *pamphlet* di Marcel Bucard<sup>27</sup>, un personaggio non a caso in rapporti ideologici e politici molto stretti col fascismo italiano, il sospetto storiografico è che i pubblicisti de "La Difesa della razza"

---

<sup>22</sup> Entrambe le citazioni in PICENO 1939, p. 41.

<sup>23</sup> LANCELOTTI 1940, p. 32.

<sup>24</sup> Entrambe le citazioni in BARDUZZI 1940a, p. 33.

<sup>25</sup> PENSABENE 1940, p. 37.

<sup>26</sup> Cfr. SCHOR 1992; MILLMAN 1992; GALIMI 2006.

<sup>27</sup> Cfr. LANCELOTTI 1940, pp. 32-4 (il *pamphlet* recensito era BUCARD 1938).

saccheggiassero a piene mani dalla pubblicistica antisemita del periodo, evitando accuratamente, però, di citare le fonti di riferimento; si riproponeva, al lettore italiano, ignaro degli argomenti delle culture politiche e dei movimenti antisemiti delle altre nazioni, quanto gli antisemiti francesi avevano sostenuto per almeno mezzo secolo.

Del resto, con la significativa eccezione di Georges Montandon, sul quale ci soffermeremo più avanti, nel quindicinale di Interlandi lo spazio concesso agli autori antisemiti stranieri non fu molto vasto. Anche la collaborazione di antisemiti tedeschi si riduce, nel complesso, a pochi articoli di un'autorità nelle "scienze razziali", Johann von Leers, un vero e proprio professionista dell'antisemitismo - «uomo che nulla ha appreso e nulla dimenticato» secondo il graffiante giudizio storiografico di Mosse<sup>28</sup> -, e l'antropologo e medico Eugen Fischer: in entrambi i casi, si trattò comunque, di collaborazioni tutt'altro che intense.

In quest'atteggiamento ambiguo nei confronti degli antisemitismi stranieri agiva una tensione che nessun antisemitismo nazionale poteva risolvere: la tensione fra la nazione e il mondo. È un problema storiografico e teorico-politico che attraversava tutto l'antisemitismo europeo e che così possiamo delineare: la tensione fra la nazione e il mondo rivelava che un po' in tutto il continente europeo l'antisemitismo si era dotato di un'identica cultura e categorie politiche, tanto che si dovrebbe parlare di un vero e proprio universo ideologico antisemita, non del tutto diverso, ad esempio, dal marxismo. Erano proprio queste identità politiche e culturali – al punto che, sul piano storiografico si è potuta registrare la presenza di una «"internazionale antisemita" delle immagini»<sup>29</sup>, in riferimento all'utilizzo di medesimi apparati iconografici, che si rimbalzavano fra le colonne di riviste pubblicate in nazioni differenti - che permettevano agli antisemiti italiani di riprendere le analisi di quelli francesi, utilizzando all'occorrenza anche le loro categorie.

Tuttavia, la presenza della forte componente nazionalista in quest'universo ideologico ostacolava la formazione di un "internazionalismo" in chiave antisemita: lo stesso Hitler non avrebbe

---

<sup>28</sup> MOSSE 1994 (1964), p. 107.

<sup>29</sup> GALIMI 2005, p. 434.



mancato di ribadire che «La *Weltanschauung* nazionalsocialista [...] non è fatta per l'esportazione. È destinata al *Volk*. Qualsiasi azione ispirata dal nazionalsocialismo mira necessariamente a obiettivi circoscritti e accessibili»<sup>30</sup>. Come a dire che a diagnosi pressoché identiche corrispondeva, se non un'ostilità, certo una difficoltà a intrattenere rapporti positivi con gli altri antisemitismi nazionali, perché una simile strategia avrebbe potuto nuocere alle ragioni nazionalistiche del singolo antisemitismo. Se si tiene conto delle accuse contro la Francia meticcias, si può comprendere il motivo per cui la componente nazionalista dell'universo ideologico antisemita si traduceva in un ostacolo a un eventuale internazionalismo antisemita. Fino a quando si trattava di denunciare il meticcias, la denatalità, l'ebreizzazione ecc., l'estrema destra francese e il fascismo italiano potevano pure convergere, ricorrendo ai medesimi argomenti, specie se si considera che da decenni era un nume tutelare della prima, Maurras, a denunciare l'azione dei «quattro stati confederali» (ebrei, massoni, protestanti e appunto meticci). La differenza diventava però inconciliabile nelle conseguenze: per «La Difesa della razza», come per qualsiasi altro francofobo fascista, la decadenza della Francia era irreversibile; per un qualsiasi nazionalista antisemita francese si trattava, invece, di fare appello proprio alle forze vitali della nazione per rovesciare questa situazione di deterioramento. Non è un caso che nel 1940 in un opuscolo pubblicato dalle Edizioni Quadrivio – un'iniziativa editoriale promossa *a latere* dell'omonimo settimanale diretto dallo stesso Interlandi -, a giustificazione delle posizioni tedesche nella guerra scoppiata da alcuni mesi, ciò che risaltava non era tanto la difesa della Germania nazista, quanto l'ostilità nei confronti del nazionalismo francese, in particolare nei confronti di un altro intellettuale di spicco dell'Action française, Jacques Bainville: questi era definito uno «storico patriotticissimo», sempre orientato a «glorifica[re] nei suoi libri di storia la politica estera della Francia»<sup>31</sup> contro la Germania.

Non c'è dubbio che il *pamphlet* fosse il consueto esempio di quello che Huizinga avrebbe definito quale «"servilismo" della storia», proprio in riferimento a quelli che lo storico olandese chiamava «nazionalismi

---

<sup>30</sup> HITLER 2013, p. 35.

<sup>31</sup> Entrambe le citazioni in ANONIMO 1940, rispettivamente pp. 46, 11.

esasperati [che] pongono la storia al servizio di un determinato interesse»<sup>32</sup>. Tuttavia, emergeva, in questo modo, la tensione fra la nazione e il mondo, ossia fra gli obiettivi nazionalisti che un qualsiasi antisemitismo si assegnava e la possibilità di mediare questi obiettivi con i movimenti e le culture antisemite di altre nazioni. Per riprendere il concetto mussoliniano sul fascismo da non intendersi come una «merce d'esportazione», si potrebbe osservare che l'antisemitismo poteva essere "importato" per quanto riguardava il ricorso agli stereotipi antiebraici; ma diventava problematica una qualsiasi convergenza fra antisemitismi di nazioni differenti, - soprattutto se queste nazioni si situavano in campi ideologici opposti – a meno che queste convergenze non fossero precedute e rafforzate da alleanze politiche.

Abbiamo fatto riferimento alla tensione nazione-mondo; nel caso specifico dell'atteggiamento di censura de «La Difesa della razza» davanti all'antisemitismo francese si potrebbe aggiungere un altro motivo: laddove, in Francia, l'antisemitismo era antisistemico e dal basso, in Italia era sistemico, dall'alto e statuale. Ciò significava che l'universo ideologico di riferimento era identico; ma cambiava radicalmente il suo uso: nel primo caso era utilizzato quale narrazione per una mobilitazione dal basso che si presentava con una vocazione nazionalrivoluzionaria, mentre nel secondo agiva da momento di mobilitazione finalizzato a rafforzare il regime politico.

La causa di questa censura è, a nostro avviso, da individuare proprio in quanto abbiamo già osservato in precedenza, e cioè nella riluttanza dell'antisemitismo fascista a stabilire rapporti positivi con le tradizioni antisemite nazionali. In altri termini, si potevano agevolmente utilizzare i temi della *pars destruens* degli altri antisemitismi, stando bene attenti, comunque, a non valorizzare eccessivamente la *pars costruens*, perché ciò avrebbe significato riconoscere le ragioni delle componenti nazionaliste presenti in qualsiasi antisemitismo. Di suo, semmai, l'antisemitismo italiano poteva solo aggiungere che la Francia aveva vissuto un vero e proprio paradosso storico, e cioè che la nazione che aveva dato i natali a Gobineau e che aveva visto la fioritura di un consistente antisemitismo era ormai divenuta la terra dei meticci, dei

---

<sup>32</sup> Entrambe le citazioni in HUIZINGA 2013 (1935), rispettivamente pp. 102, 105.

vari incroci razziali e del dominio ebraico: «sembra addirittura una sarcastica ironia del destino, che proprio il paese dove è nata l'idea razzista e dove hanno vissuto i grandi propagatori della rigenerazione razziale dell'Europa non abbia compreso i propri profeti e sia l'unico popolo bianco che ha dimenticato l'onore della razza, affratellandosi per volgari motivi colla gente di colore»<sup>33</sup>.

Alla scarsa attenzione per gli esponenti dell'antisemitismo francese contribuì anche un aspetto più specifico. L'antisemitismo fascista, fin dall'introduzione della normativa del 1938, aveva sempre teso a dimostrarsi autonomo da qualsiasi altro antisemitismo. Solo tenendo presente quest'aspetto, si può comprendere quel passaggio del famigerato discorso di Mussolini a Trieste, quando egli aveva sostenuto che «coloro i quali fanno credere che noi abbiamo obbedito a imitazioni, o, peggio, a suggestioni, sono dei poveri deficienti ai quali non sappiamo se dirigere il nostro disprezzo o la nostra pietà»<sup>34</sup>.

L'autonomia teorico-politica ostacolava i riferimenti e le cooptazioni degli antisemiti stranieri; anzi, sembrava che, per il regime fascista, gli altri antisemitismi, che pure costellavano il panorama politico europeo nella seconda metà degli anni Trenta, non esistessero, o almeno non esistesse l'antisemitismo presente all'interno di un Paese comunque ostile al fascismo, come la Francia. Rendersi autonomi dagli altri antisemitismi significava per Mussolini e il regime eliminare il sospetto che l'Italia fascista avesse varato la sua legislazione razziale per compiacenza o addirittura su pressione dei nazisti, col risultato a dir poco inammissibile - sia per l'immagine che il regime intendeva trasmettere agli italiani e all'opinione pubblica straniera, sia per l'immagine di sé, caratterizzata dall'autosufficienza ideologica e dottrina - di presentare il regime fascista come subalterno alla Germania. Quest'obiettivo risultava fondamentale per il regime, sia perché preservava l'orgoglio nazionalista di cui il fascismo era sempre stato imprenditore politico, sia perché, sul piano teorico-politico, una rivoluzione totalitaria cerca sempre di presentarsi come un'operazione politica originale e innovativa rispetto alla situazione storica in cui opera. I regimi totalitari possono anche imitarsi a vicenda, ma sono ben

---

<sup>33</sup> GASTEINER 1940, p. 11.

<sup>34</sup> MUSSOLINI 1959b (1938), p. 146.

lontani dal riconoscere questi debiti, perché questo riconoscimento pregiudicherebbe la loro immagine pubblica fondata sulla pratica di strategie politiche originali.

Per quanto riguardava il rapporto con la tradizione teorico-politica razzista e antisemita, il problema degli ambienti politico-culturali come gli autori che ruotavano attorno a “La Difesa della razza” era quello di presentarsi come eredi di una tradizione semmai nazionale, con pochi o scarsi riferimenti a quelle straniere. Questo spiega, ad esempio, la curiosa cooptazione nella tradizione del pensiero razzista italiano di un autore come Giacomo Leopardi, del quale la rivista riportò spesso brani estratti dalle sue opere<sup>35</sup>. Ma questa strategia implicava, agli occhi degli ideologi del razzismo fascista, un problema nient'affatto facile da risolvere, perché non si poteva sorvolare sul fatto che la tradizione razzista italiana, almeno quella che aveva mosso da Lombroso e dal positivismo, non solo aveva espresso dubbi sulle qualità razziali degli italiani, in particolare delle popolazioni meridionali, ma era stata espressione della cultura e della società liberali<sup>36</sup>. Se il richiamo a Leopardi valeva più di un eventuale richiamo a un Drumont, allora è il caso di osservare che il fascismo si trovava nella necessità di inventare una *propria* tradizione razzista che, per un verso, si richiamasse ad alcuni autori precedenti – stando naturalmente bene attento a non precipitare nell'errore di cooptare autori che avevano proceduto a una razzizzazione degli italiani per linee interne -; per l'altro verso, si trattava poi di dare vita a una strategia originale che si presentava libera da debiti nei confronti delle altre tradizioni antisemite e razziste nazionali.

È da registrare, infine, un altro aspetto. Telesio Interlandi, in qualità di direttore de «La Difesa della razza», e dunque tra i più qualificati portavoce del razzismo fascista, era l'uomo giusto al posto giusto. Come esponente da tempo dei settori radicali del fascismo che si esprimevano sul quotidiano da lui diretto, “Il Tevere”, poteva certamente dare voce e spazio a quel radicalismo politico che, proprio a partire dalla svolta razzista e antisemita del 1938, aveva ripreso slancio, interpretando quella svolta nel senso di un'accelerazione della strategia totalitaria e

---

<sup>35</sup> Cfr. BONAVIDA 2009, pp. 17-27.

<sup>36</sup> Su questo aspetto cfr. GERMINARIO 2009, p. 44 sgg.

antiborghese di costruzione dell'«uomo nuovo» fascista. Rispetto a un ambiente come quello dell'altra rivista antisemita, "La Vita Italiana", che ruotando attorno a fascisti radicali e apertamente filonazisti come Giovanni Preziosi e Roberto Farinacci, aveva espresso da anni un radicalismo politico (e polemico) difficilmente non sempre controllabile dalle istanze del regime, il radicalismo di un Interlandi agiva per interposta persona, considerati i suoi rapporti molto stretti con le alte gerarchie fasciste, a cominciare da Mussolini<sup>37</sup>.

Ora, il radicalismo politico fascista, così come si esprimeva nel campo della propaganda antisemita, era costretto a operare in uno spazio contrassegnato da una significativa aporia: per un verso, questo radicalismo intendeva rivendicare l'autonomia dell'antisemitismo fascista da quello nazista; per l'altro verso, non erano pochi coloro che provavano ammirazione per l'antisemitismo nazista, perché espressione di un radicalismo politico che, almeno per quanto riguardava l'atteggiamento nei confronti dell'ebraismo, ad alcuni settori dell'estremismo fascista sembrava ben più coerente e conseguente di quello praticato nell'Italia fascista. In altri termini, la lotta contro gli ebrei in Germania si rivelava ben più radicale di quella sviluppata in Italia; e quest'atteggiamento significava che il nazismo, pur essendo giunto al potere più di un decennio dopo il fascismo, aveva superato il fascismo medesimo quanto a radicalismo politico, procedendo più avanti nella costruzione di un regime totalitario.

La nostra ipotesi storiografica è che la questione del razzismo e dell'antisemitismo non può essere staccata dalle dinamiche politiche interne al regime fascista. Le polemiche fra razzisti "spirituali" e razzisti "biologici", che avrebbero attraversato il fronte del razzismo fascista pressoché fino alla caduta del regime, possono essere interpretate come la cartina di tornasole dello scontro fra settori differenti del radicalismo totalitario fascista. A un settore, raccolto proprio attorno al periodico di Interlandi, espressione di istanze radicali promosse dalla politica del regime medesimo, e dunque "interne" a quest'ultimo, si contrapponeva l'ambiente raccolto attorno a Preziosi e a "La Vita Italiana": quest'ultimo settore era portavoce di un radicalismo politico ben più

---

<sup>37</sup> Su Interlandi, il cui nome è molto ricorrente nella bibliografia sull'antisemitismo fascista fin qui citata, molte notizie in CASSATA 2008.

marcato – che talvolta non mancava di polemizzare anche con alcune voci ufficiali del regime -, intento a guardare alla Germania nazista quale punto di riferimento per un'accelerazione del processo di costruzione del regime totalitario.

Richiameremo più avanti quello che, a nostro avviso, è da ritenersi il motivo probabilmente decisivo, che indirizzava l'antisemitismo fascista a mantenere un rapporto freddo e di indifferenza nei confronti delle altre tradizioni teorico-politiche antisemite. È il caso, invece, di tornare al problema della polemica de "La difesa della razza" contro la Francia. Quelli dell'ebreizzazione e della denuncia della democrazia come forma storica di governo utilizzata dall'ebreo per realizzare il proprio potere razziale non erano infatti gli unici temi. Intanto, stabilito che la Francia era un paese ebraizzato e in piena fase decadente, quali fenomeni sociali ne attestavano la decadenza e lo sradicamento?

Anche su questo punto, l'antisemitismo fascista procedeva a un vero e proprio saccheggio delle posizioni e dei temi agitati da tempo dall'estrema destra francese. La prima causa era la consolidata tendenza francese alla denatalità. Mentre Maurizio Lelj, un redattore del quindicinale, sentenziava che «la borghesia è l'armata della civilizzazione. E la Francia è la vera patria dei borghesi»<sup>38</sup>, per l'esperto di questioni francesi, Francesco Scardaoni, la politica e lo stile di vita borghesi avevano prodotto come risultato il fenomeno della denatalità, che, a suo avviso, era determinata «dal bisogno di agiatezza e di lusso [che] dal tempo del secondo Impero, è andata accentuandosi sempre di più»<sup>39</sup>. La Francia, rincarava un altro collaboratore della rivista, «è sterile [...] le bare superano le culle»<sup>40</sup>; e questa tendenza risulterà alla fine politicamente mortale, perché le società democratiche e pluraliste «muoiono di morte naturale, per estinzione interna»<sup>41</sup>. Particolarmente grave, in questa generale tendenza alla denatalità, era il continuo esodo dalle campagne, una delle manifestazioni più deleterie e negative della vocazione delle democrazie all'urbanesimo<sup>42</sup>. La conseguenza era un

---

<sup>38</sup> ANONIMO [LELJ] 1939, p. 35.

<sup>39</sup> SCARDAONI 1939b, p. 42.

<sup>40</sup> MARCHITTO 1939a, p. 41.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>42</sup> Cfr. T.[RIZZINO] 1939b, p. 41.

giudizio storico-politico senza appello: la Francia era da considerarsi «la grande malata d'Europa [...] continua ad estinguersi quasi corrosa da inesorabile tarlo»<sup>43</sup>.

Francesco Scardaoni merita un breve supplemento d'indagine, anche perché sembrava godere della qualifica di specialista di questioni francesi, essendo stato corrispondente dalla Francia per "La Tribuna" ed essendo stato residente a Parigi per alcuni anni. Con Scardaoni siamo in presenza di un intellettuale che, malgrado la generosa ospitalità concessagli dalla rivista di Interlandi, sarebbe rimasto di terza fila nella folta galleria della cultura fascista. Era un intellettuale assolutamente non paragonabile, per capacità di elaborazione politica e dottrina, a quel settore di intellettuali che pure, da Landra a Evola, trovarono spazio e una certa celebrità nell'ambito della polemica razzista e antisemita, anche perché il suo vero e proprio campo d'interesse culturale era la storia della musica<sup>44</sup>; da qui, probabilmente, il persistente disinteresse storiografico nei suoi confronti. Ben poco di originale si può rintracciare in Scardaoni, non tanto perché il suo era un antisemitismo improvvisato, quanto per un motivo storiografico che non sempre è stato sottolineato per la sua importanza: l'antisemitismo degli anni Trenta, a cominciare da quello nazista e fascista, non avrebbe fatto altro che riprendere gli stereotipi antisemiti già elaborati dalla tradizione teorico-politica antisemita un cinquantennio prima; sul piano strettamente culturale, era un antisemitismo debitore dei vari agitatori antisemiti presenti sulla scena nell'Europa *fin de siècle*, in particolare nel periodo dell'*Affaire Dreyfus*.

Negli anni precedenti, Scardaoni aveva pubblicato, per la casa editrice Augustea, espressione degli ambienti ufficiali del regime, un testo sulla vita e i costumi parigini, il quale non lasciava presagire le posizioni successivamente espresse sulla rivista di Interlandi. Anche quando aveva accennato alla nutrita presenza di stranieri sul suolo francese, Scardaoni aveva precisato che i «*méteques*», pur fornendo una consistente presenza agli ambienti della piccola criminalità, perché

---

<sup>43</sup> TRIZZINO 1939a, p. 31.

<sup>44</sup> Per informazioni biobibliografiche su Scardaoni cfr. la voce dedicatagli in PAOLUCCI 1987, pp. 393-94; cenni anche in FORNO 2005, p. 217, n. 120; SEDITA 2010, p. 155.

«turbolenti e pericolosi in ogni momento di disordine», aggiungevano tuttavia «alla vita parigina una nota di internazionalismo»<sup>45</sup>. Quanto agli ebrei, Scardaoni dedicava pochi passaggi, per di più nient'affatto originali, sostenendo che l'ebraismo, pur se «conosce tutte le sciagure, tutte le disperazioni»<sup>46</sup>, mancava di spirito metafisico, con la conseguenza che gli ebrei vivevano «sotto l'incubo di una fatale abiezione e tutta la loro immensa tragedia ha un carattere negativo»<sup>47</sup>. Era poco più di uno sfoggio di generica erudizione (non mancava un richiamo a Nietzsche) mista a paludata commiserazione che difficilmente lasciava intravedere lo Scardaoni francofobo e deciso antisemita del 1938.

L'intensa collaborazione di un intellettuale come Scardaoni al settimanale di Interlandi può essere un utile laboratorio per verificare un aspetto della propaganda antisemita del regime fascista. Questa fu una propaganda molto estesa, capace di occupare a lungo la stampa del regime, diffondendosi in tutti gli ambiti della società italiana; né sarebbe potuto essere diversamente, essendosi sviluppata in un ambiente politico totalitario consolidatosi già da diversi anni.

All'interno dell'area di scrittori e intellettuali più esposti nella propaganda antisemita sarebbe comunque più appropriato distinguere almeno due settori. Il primo era quello di autori che da tempo potevano vantare un *back ground* antisemita. Era questo il caso di un gruppo di autori abbastanza ristretto, i cui maggiori esponenti erano Paolo Orano, Preziosi, Interlandi ed Evola, tutti antisemiti più o meno dichiarati ben prima della svolta del 1938. Costoro costituivano la memoria storica dell'antisemitismo italiano, soprattutto per quanto concerneva i primi due: Orano aveva tradito atteggiamenti antisemiti già in età giolittiana<sup>48</sup>; Preziosi era approdato all'antisemitismo, probabilmente sulla spinta di alcune posizioni di Maffeo Pantaleoni, assiduo collaboratore de "La

---

<sup>45</sup> Entrambe le citazioni in SCARDAONI 1931, p. 14.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>48</sup> Su Orano cfr. GERMINARIO 1999a, pp. 105-14; ID. 1999b, in part. pp. 12-6.



Vita Italiana”, già nel corso della guerra<sup>49</sup>, fino a pubblicare nel 1921 la prima edizione italiana dei *Protocolli*<sup>50</sup>.

È da ritenersi differente il caso di uno Scardaoni, il quale è rappresentativo del secondo settore degli intellettuali che parteciparono attivamente alla campagna antisemita del regime. Nel caso di Scardaoni siamo in presenza di un intellettuale dedicatosi all'antisemitismo a muovere dal 1938, senza che nulla, o ben poco, della sua produzione pubblicistica precedente lasciasse presagire quest'approdo. In altri termini, quello di Scardaoni è il caso - abbastanza consueto in ambiente politico totalitario - di un intellettuale disponibile a riqualificare il proprio specialismo in funzione della linea politica del regime. Nella fattispecie, la conseguenza non è solo quella di un antisemitismo orecchiato e fatto rifluire nella generale propaganda, in una specie di “antisemitismo del Principe” quale consueto caso di nicodemismo intellettuale, quanto di un antisemitismo costituito da rimasticature - «riprese pappagallescamente da tanti altri», volendo richiamarci a un giudizio storiografico di De Felice che ben delinea alcuni aspetti e settori della propaganda antisemita del regime<sup>51</sup> - di una tradizione teorico-politica, quella dell'antisemitismo, che, per quanto ricca e articolata, risultava comunque poco o mal conosciuta. E siccome si tratta di comprendere queste posizioni sotto l'aspetto storiografico, si può osservare che Scardaoni e tutti gli intellettuali riclassificatisi in poco tempo come antisemiti del Principe possono essere letti come un'ulteriore conferma di un processo già avanzato di costruzione della società e del sistema politico totalitario da parte del regime fascista.

L'ora di Scardaoni, che nel 1943 avrebbe pubblicato un testo antisemita<sup>52</sup>, sarebbe scoccata, del resto, qualche anno dopo, quando lo si sarebbe ritrovato nelle prime file del giornalismo della Rsi, dapprima direttore de “Il Popolo di Roma”, poi nel marzo del 1945, quindi poche settimane prima del crollo della Repubblica sociale, quale direttore del quotidiano torinese “La Stampa”, in sostituzione di Concetto Pettinato, dopo che questi era entrato definitivamente in disgrazia presso le

---

<sup>49</sup> Cfr. MICHELINI 2011.

<sup>50</sup> NILUS 1921.

<sup>51</sup> DE FELICE 1988, p. 392.

<sup>52</sup> SCARDAONI 1943.

autorità della Repubblica sociale<sup>53</sup>. Sempre alla vigilia del crollo della Rsi, nel marzo 1945 Scardaoni avrebbe pubblicato un breve saggio su Nietzsche, un'incursione filosofica di taglio appena divulgativo, quasi a volere confermare le fragili basi teorico-politiche delle sue posizioni. In quelle pagine erano appena avvertite le posizioni antisemite, se non con un riferimento a Lou Salomé, definita «una piccola ebrea finlandese»<sup>54</sup>, anche se, sulla scia del ben più noto e filosoficamente più attrezzato Baeumler, lo stesso Scardaoni non mancava comunque di nazificare Nietzsche, considerato che il saggio si concludeva con l'invito «a considerare i moniti nietzschiani in ciò che essi hanno di comune con quella grande idea di redenzione e di elevazione umana affermata primamente tra le masse dal Fascismo e dal Nazional-socialismo», un'idea cui naturalmente si opponeva «la volgarità di un mondo in decomposizione [che] ha urlato e urla con furore bestiale e delirante»<sup>55</sup>.

Quanto agli altri temi della polemica contro la Francia, è da rilevare sia che anche quello della denatalità era da tempo un tema di discussione tipico dell'estrema destra francese, sia che, anche in quest'ultimo caso, la pubblicistica fascista ricorreva al saccheggio di un tema praticando la censura delle fonti di provenienza. A leggere gli articoli del quindicinale, tranne un riferimento a un ormai datato studio del 1911 di Jacques Bertillon, *La Dépopulation de la France*<sup>56</sup>, i riferimenti ad altri autori francesi erano rari, mentre addirittura inesistenti erano i riferimenti, poi, alla pubblicistica politica dell'estrema destra che cavalcava questo tema.

Quest'insistenza sulla questione della denatalità francese possiamo leggerla in riferimento a un altro aspetto della strategia politica del fascismo. Ciò che i collaboratori del quindicinale intendevano naturalmente dimostrare era che alla denatalità, quale espressione significativa della decadenza della Francia, corrispondeva un'Italia totalitaria e fascista il cui sviluppo demografico, notoriamente oggetto di passate campagne propagandistiche<sup>57</sup>, attestava una vitalità che

---

<sup>53</sup> Sulle posizioni di Pettinato v. PARLATO 2008, pp. 10-45.

<sup>54</sup> SCARDAONI 1945, p. 28.

<sup>55</sup> Entrambe le citazioni *ivi*, p. 99.

<sup>56</sup> Il saggio di Bertillon è citato ampiamente in T.[RIZZINO] 1939b, p. 24.

<sup>57</sup> Cfr. IPSEN 1997; CASSATA 2006.

tendeva a tradursi in una politica estera espansionista. Ciò significava che l'Italia fascista doveva subentrare a una Francia decaduta nel concerto politico europeo ed eventualmente nelle colonie.

La posizione della rivista era a favore di una nuova mappatura delle colonie all'interno del Nuovo Ordine Europeo che l'Asse intendeva disegnare già nel corso della guerra; le colonie dovevano essere occupate dai popoli caratterizzati da un intenso sviluppo demografico, ridimensionando appunto il ruolo e la presenza di una nazione decadente, meticciasca e a bassa natalità come la Francia: «noi non siamo contrari per principio a che la Francia abbia un suo posto e una sua funzione nel nuovo ordine. Il posto che la Francia potrà occupare, ad ogni modo, non può essere superiore alla sua "reale" potenza demografica. Il pauroso sbandamento demografico che essa ha subito in questi ultimi anni non può non avere le sue profonde ripercussioni politiche in quest'epoca di ferro in cui si afferma più che mai il fattore "numero". [...] La Francia, per un basso ideale di piacere edonistico, ha soffocato le leggi più elementari della vita»<sup>58</sup>.

In proposito il quindicinale di Interlandi non avanzava nessuna posizione originale, considerato che il regime fascista aveva maturato da tempo quest'immagine della Francia; ed era un'immagine recuperata dalla tradizione antidemocratica italiana. Qualche esempio fra i tanti: in un periodo non sospetto, poco dopo l'inizio della dittatura fascista, era stato uno dei più alti gerarchi del regime, Luigi Federzoni, a scrivere che le tensioni fra l'Italia fascista e la Francia – quella che lo stesso Federzoni definiva quale «inconciliabile antitesi» fra le due nazioni – erano dovute alle «condizioni politiche e spirituali della vicina Repubblica, tutta pervasa di individualismo ateo, pacifista, neo-malthusiano, massonico, demosociale [...] e il nostro Paese, ormai interamente dominato, invece, dalla mentalità fascista»<sup>59</sup>. Negli anni precedenti, proprio nelle settimane immediatamente successive all'ingresso italiano in guerra, era stato invece Alfredo Rocco, tra i più significativi teorici dell'Associazione Nazionalista Italiana, a giustificare l'iniziale filotriplicismo dell'organizzazione, sostenendo che questa posizione intendeva stroncare «il malefico influsso dei vizi francesi sulla

---

<sup>58</sup> ANONIMO [LELJ] 1940, p. 31.

<sup>59</sup> FEDERZONI 1993, p. 33.

vita politica e sociale degli italiani»<sup>60</sup>. Tenendo presenti questi precedenti, la francofobia della rivista di Interlandi risultava un tema tutt'altro che improvvisato e originato dalla contingenza politica, perché già da tempo per le posizioni antidemocratiche e antipluraliste della cultura politica italiana la Francia era la nazione su cui si erano abbattuti tutti i disastrosi risultati provocati dalla cultura dei Lumi.

Il tema della denatalità, almeno nel caso del periodico diretto da Interlandi, era utilizzato anche come un'ulteriore critica nei confronti della democrazia. Il fatto che i collaboratori de "La Difesa della razza" connettessero la denatalità alla democrazia, al sistema politico pluralista e infine a un sistema di vita consumistico implicava il giudizio che la democrazia deresponsabilizzava l'individuo, lasciandolo libero di scegliere se procreare o meno, e dunque autorizzando scelte familiari che danneggiavano la politica della nazione.

Probabilmente in queste posizioni erano chiamate a svolgere un ruolo importante le riflessioni e l'atteggiamento del Mussolini degli anni Trenta intento a riflettere su Spengler e i segnali della decadenza delle nazioni europee. Proprio in una *Prefazione* dedicata a un famoso saggio Richard Korherr sulla crisi della natalità in Europa, Mussolini aveva avuto occasione di osservare che «la progressiva sterilità dei cittadini è in relazione diretta coll'aumento rapidamente mostruoso delle città»<sup>61</sup>. Non sarebbe da escludere, del resto, che nella svolta antisemita del 1938 non avesse giocato un ruolo significativo il tentativo mussoliniano di preservare il regime fascista da quei segnali di decadenza, sol che si pensi a quell'identità ebraismo-decadenza su cui tanto aveva insistito la tradizione teorico-politica antisemita. Rimaneva in ogni caso la convinzione che il nesso democrazia-denatalità-decadenza-dominio dell'ebraismo restituiva al lettore la sensazione che nello Stato totalitario fascista le scelte dell'individuo dovevano necessariamente subordinarsi a quelle della politica della nazione.

---

<sup>60</sup> Alfredo Rocco, art. del 15 agosto 1915 in "Il Dovero Nazionale", cit. in ALATRI 2014, pp. 14-5.

<sup>61</sup> MUSSOLINI 1928, p. 9. Sull'influenza del pensiero di Spengler sul Mussolini degli anni Trenta, cfr. quanto scrivono DE FELICE 1974, pp. 38-42; ID. 1981, pp. 291-95; GENTILE 2002, p. 198.

Particolarmente presente sul periodico di Interlandi era, poi, il tema del meticcio. All'affermarsi della tendenza alla denatalità, la strategia della classe dirigente democratica francese aveva risposto con l'assimilazione e il meticcio. Ciò significava che la vergogna della Francia, oltre che consistere nell'avere permesso che un ebreo, Blum, giungesse a ricoprire la carica di Capo del governo, risiedeva nell'essere divenuta il Paese del meticcio e degli incroci razziali. Sempre Trizzino scriveva che la Francia «ha fatto accampare gli uomini di colore nelle città dei bianchi. [...] La medesima parte della perdita di prestigio del bianco è per colpa della politica coloniale francese»; di conseguenza, questa scelta era a dir poco da giudicarsi disastrosa perché «quello della devastazione della razza francese [...] [è il] massimo fenomeno storico del nostro tempo»<sup>62</sup>.

Tali accuse potrebbero sembrare normali, considerate le tensioni politiche internazionali fra l'Italia fascista e la Francia. Tuttavia, sulla base di questa ricostruzione si possono problematizzare alcuni dati storiografici.

Il primo – e quello più generale – era che la legislazione del 1938, in un ambiente del fascismo come quello che faceva riferimento a Interlandi e alla sua rivista, era vista come un'intensificazione della lotta contro la democrazia e la società borghese liberale: la differenza fra gli Stati dell'Asse e le democrazie decadenti e razzialmente imbastardite consisteva nella scelta dei primi di procedere a una legislazione razziale che tutelasse dagli ebrei e ostacolasse il meticcio.

Una prova significativa consisteva nel continuo ricorso, proprio nella polemica antifrancese, all'identità democrazia-decadenza-ebraismo. Insomma, si modificava, arricchendosi di un ulteriore motivo, la tradizionale critica fascista della democrazia: se fino al 1938 la polemica ideologica fascista contro la democrazia aveva fatto ricorso a un articolato ventaglio di argomenti, da quello della democrazia come mortificazione delle élites all'ostilità nei confronti del parlamentarismo ecc., a muovere dal 1938 si aggiungevano i temi della democrazia come regime degli ebrei e delle potenze democratiche che, razzialmente meticce, risultavano anche nazioni subalterne agli interessi dell'ebraismo mondiale. In altri termini, l'introduzione della legislazione

---

<sup>62</sup> TRIZZINO 1939c, p. 31.

razziale nel 1938 non solo aggiungeva un nuovo tema alla polemica ideologica fascista contro la democrazia, ma proprio i temi legati alla razza erano arrivati a oscurare tutti gli altri, divenendo quelli dominanti: la critica fascista della democrazia si era ormai decantata in una critica in cui erano evidenti le motivazioni di orientamento razziale. In questo senso, la polemica contro la Francia non era altro che uno degli ultimi tasselli di quella generale polemica contro la democrazia, che aveva attraversato come un rigoroso filo rosso, tutta l'esperienza del fascismo fin dalle sue origini. Questa guerra di parole e di scritti, considerato che si tratta di articoli pubblicati anche più di un anno prima della dichiarazione di guerra del 10 giugno 1940 – quella che lo stesso Hitler nel 1945 avrebbe definito quale «calcio dell'asino a un esercito francese in liquefazione»<sup>63</sup> -, lasciava già presagire un successivo approdo alla guerra guerreggiata.

C'è infine un altro punto, e riguarda l'impostazione della guerra data dal fascismo. Per questi settori del radicalismo politico fascista la guerra avrebbe dovuto associare l'ideologia alla razza; si trattava di conferire alla guerra un carattere fortemente ideologico e razziale al tempo stesso: era la guerra contro le democrazie decadenti, costituite da razze ormai meticciate o addirittura ebraizzate.

Su questo punto, i vari fronti del razzismo fascista, soprattutto i razzisti "biologici", raccolti attorno alle colonne de "La Difesa della razza" e i razzisti "spirituali", raccolti attorno a "La Vita Italiana" e ad Evola e Preziosi<sup>64</sup>, realizzavano una convergenza ideologica significativa. Il razzismo, tradotto in politica estera, diveniva una strategia di discriminazione di razze associata a una prospettiva di espansione territoriale, in nome della realizzazione di unificazioni che rispettassero le unità etniche. Gli Stati non corrispondevano alle razze: si trattava, quindi, di procedere a nuovi equilibri politici che rispettassero i confini geografici con le razze.

Quando si trattava di opporsi a Francia e Inghilterra, e in quale modo opporsi a queste ultime, il razzismo "biologico" non assumeva toni differenti da quelli del razzismo "spirituale". Non si trattava più di

---

<sup>63</sup> HITLER 2013, p. 29.

<sup>64</sup> Sul dibattito fra razzisti "biologici" e "spirituali" cfr. GERMINARIO 2009; ID. 2001.

una questione di politica estera da affidare alle consuete mediazioni diplomatiche, perché nell'epoca in cui le razze "giovani" si erano incamminate lungo i percorsi dell'esperienza totalitaria, si trattava di dare vita a un continente razzialmente omogeneo che, sul piano politico, si lasciasse alle spalle qualsiasi suggestione democratica, e sul piano razziale, dopo avere reso innocuo l'ebraismo, dichiarasse superato qualsiasi incrocio di natura razziale.

Per i settori del fascismo più esposti sul fronte della propaganda razzista e antisemita la guerra diventava l'unico modo per realizzare il programma razziale, perché la politica, nell'epoca in cui si erano affermate le democrazie, aveva costituito una pratica che aveva sottovalutato proprio le questioni della razza.

## *2. I Sudeti dell'Italia e le cause razziali della sconfitta francese nel giugno 1940*

La conferma che quella contro la Francia sarebbe dovuta essere una guerra ideologica e razziale la si può rintracciare in quella che definiremmo quale "politica estera" del quindicinale.

Si trattava di una politica estera che, se certamente rispondeva ai dettami della strategia mussoliniana, tendeva a fornire motivazioni che si richiamavano ai concetti di "razza" e di "etnia", così come li veniva elaborando la propaganda fascista. Non a caso, un collaboratore della rivista nel maggio 1940 sosteneva che il contrasto politico tra Italia e Francia «deriva dal diverso e antitetico fondo di razza»<sup>65</sup>.

Il tema espansionista era appena accennato nei primi fascicoli della rivista. La sostanziale assenza di questo tema era probabilmente dovuta al clima del dopo Monaco; ma il motivo ideologico più importante lo rintracceremmo nel fatto che il razzismo fascista risultava ancora in una fase di chiarificazione, dopo l'introduzione della normativa razziale, e dunque non aveva del tutto chiara la sua strategia di politica estera.

A partire dalla fine del 1939, dunque proprio in concomitanza con lo scoppio della guerra, la presenza delle rivendicazioni territoriali si fece ossessiva. A inaugurare la campagna fu Guido Landra, figura di spicco

---

<sup>65</sup> MATARRESE 1940, p. 6.

del razzismo biologico, nonché tra i firmatari del *Manifesto della razza* nel luglio 1938<sup>66</sup>. Non era più l'epoca delle rivendicazioni territoriali motivate da esigenze strategiche difensive, quanto, almeno nel caso dell'Italia fascista, di avviare finalmente il processo di identificazione fra la razza degli italiani e lo Stato fascista. Ad avviso di Landra, «gli antropologi di tutto il mondo, indipendentemente dalle differenze di scuola o di tendenze, sono concordi nel riconoscere l'italianità razziale dei Corsi»; i Corsi, continuava l'antropologo italiano, «rappresentano con i Sardi, i Calabresi, e i Siciliani, nella forma più pura, la variante mediterranea della nostra razza»<sup>67</sup>. Era sempre Landra a sostenere, qualche settimana dopo, che nel Sud della Francia era presente «una vasta zona di territorio, abitata in maniera compatta da un nostro tipo razziale, quale è quello ligure»; va da sé che i liguri<sup>68</sup> erano da ritenersi appartenenti al ceppo razziale degli «indoeuropei»<sup>69</sup>. Quanto alla Tunisia, era un teorico razzista di complemento a sostenere, con toni e immagini che mobilitavano le suggestioni ruraliste dell'ideologia fascista, che essa era da considerarsi una terra italiana, per il lavoro profusovi dagli immigrati di origine italiana: «chi ha continuato a dissodare e redimere la terra sono stati gli italiani; chi ha continuato con la vanga e l'aratro a strappare il succo dalle viscere della terra, sono stati gli italiani. [...] Vanga e aratro possono essere presi a simbolo luminoso della nostra [razza], perché sono essi che ne dilatano ininterrottamente i confini: sono la vanga e l'aratro che hanno consacrato all'Italia la Tunisia». La Francia degli ebreizzati e dei meticci non aveva dunque titolo a mantenere la colonia della Tunisia; questa, invece, una volta acquisita all'Italia, sarebbe divenuta una terra di popolamento italiana: considerato che, rispetto ai 156 abitanti per chilometro quadrato della Sicilia, la Tunisia ne contava appena 17, era storicamente fatale «che verso questo vuoto debbano irresistibilmente tendere, domani, come

---

<sup>66</sup> Sul ruolo svolto da Guido Landra nelle vicende del razzismo fascista, notizie, oltre che nella bibliografia fin qui citata, in particolare in CASSATA 2008, cfr. anche ISRAEL 2010, *ad indicem*.

<sup>67</sup> Entrambe le citazioni in LANDRA 1940a, p. 9. Ma in questo senso anche KEMAL VLORA 1943, p. 17.

<sup>68</sup> KEMAL VLORA 1940, p. 11.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 12.



oggi, come nel passato, - e niente varrà a impedirlo – le energie rigogliose della nostra razza»<sup>70</sup>.

Compariva, quindi, una visione dello scontro con la Francia, per ora solo politico<sup>71</sup>, ma che non mancava di un altrettanto supporto dottrinario elaborato in termini razziali: si trattava della lotta di un popolo prolifico dedito al lavoro perché appartenente a una razza di produttori, contro la razza dell'oro, meticcias, ebraizzata, scarsamente prolifica e precipitata nei vortici della decadenza. Se non era una dichiarazione di guerra, o comunque un ritorno «ai più bei giorni del crispismo»<sup>72</sup>, certamente Tunisia, Corsica e Nizza erano divenute i Sudeti in versione fascista; e così come i tedeschi dei Sudeti non avevano mai inteso diventare cechi, gli «italiani di Tunisia – premeva chiarire al periodico di Interlandi - non vogliono diventare francesi»<sup>73</sup>.

Queste posizioni sembrano confermare un aspetto de “La Difesa della razza”, che in un certo senso trascende la vicenda medesima della rivista. Essendo dedicata alla propaganda razzista, quella di Interlandi era una rivista il cui forte tasso ideologico induceva spesso ad assumere posizioni radicali, che talvolta non corrispondevano del tutto all'effettiva politica (in questo caso, estera), o almeno a certi orientamenti della politica estera di Mussolini, secondo il quale, com'è stato osservato in sede storiografica, obiettivi territoriali come la «Corsica, Nizza e la Savoia erano istanze di secondo piano (Nizza e Savoia, soprattutto)»<sup>74</sup>.

Questo radicalismo, originato da scelte quasi esclusivamente razziali e “antropologiche” – almeno nel caso delle voci espresse dalla rivista – sollecita l'ipotesi che la svolta razziale del 1938 avesse provocato la

---

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Almeno per la discussione fra le alte gerarchie del regime sulla questione delle rivendicazioni territoriali cfr. per tutti, DE FELICE 1981, pp. 320-25 e la documentazione ivi citata.

<sup>72</sup> Così MILZA 1987, p. 239, a proposito dell'atteggiamento della stampa italiana davanti alle dichiarazioni antifrancesi di Ciano alla seduta della Camera delle Corporazioni il 30 novembre 1938, sul quale cfr. CIANO 1990, pp. 218-19.

<sup>73</sup> TRIZZINO 1939d, p. 37 (in originale la citazione è tutta in caratteri maiuscoli).

<sup>74</sup> Così QUARTARARO 1980, p. 397.

discesa in campo di vecchie e nuove posizioni ideologiche politicamente molto radicali. Si trattava di posizioni ideologiche radicali che spesso, fino ad allora, avevano sonnecchiato tra le pieghe del regime, trovando visibilità e udienza solo in qualche occasione. A partire invece dalla svolta del 1938, fra lotta all'ebraismo, anticamitismo, istanze antiborghesi ecc., queste posizioni avevano trovato una situazione propizia in cui esercitare un radicalismo che, sul piano della politica interna, intendeva spingere sempre più in avanti la politica totalitaria, in particolare la sua declinazione antropologica di costruzione dell'«uomo nuovo», mentre in politica estera coltivava un espansionismo senza ulteriori autocensure, facendosi forte dell'esempio dell'alleato nazista, di cui si ammirava proprio il radicalismo ideologico e politico. L'antisemitismo, insomma, diveniva il punto di coagulo di una radicalizzazione politica e ideologica del totalitarismo fascista.

Quest'ipotesi storiografica potrebbe, ad esempio, spiegare perché ancora nel 1942, proprio nei giorni in cui si verificava la decisiva sconfitta italo tedesca ad El Alamein, e da mesi il regime fascista mostrava già segnali di una grave crisi di consenso, era sempre Landra a rivendicare l'italianità di Nizza. Ancora una volta l'antropologia – o quella che “La Difesa della razza” dalle sue colonne spacciava per antropologia – era piegata a fini politici: assodato che «il Nizzardo è unito dalla Liguria da un tipo di civiltà comune, detta dai preistorici corso-ligure», questi dati storico-antropologici trovavano una conferma anche sotto l'aspetto biologico: «la pigmentazione, l'indice cefalico e la statura staccano nettamente i Nizzardi dai Francesi»<sup>75</sup>. La conclusione di Landra non lasciava margini a dubbi: «Nizza è dunque razzialmente italiana e tale resterà sempre. Nella nuova Europa – come ha detto il Duce – le frontiere politiche dovranno coincidere con quelle razziali»<sup>76</sup>.

Quanto alle cause che avevano condotto alla clamorosa e rapida sconfitta della Francia nel giugno 1940, “La Difesa della razza” sarebbe stata alquanto parca di riferimenti e analisi, quasi a non voler concedere, ancora una volta, lo spazio a quanto l'estrema destra francese veniva elaborando a partire da quella data. Nello specifico, gli

---

<sup>75</sup> Entrambe le citazioni in LANDRA 1942, rispettivamente pp. 6, 7.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 9.

articoli su quest'argomento si ridussero a due contributi di Carlo Barduzzi.

Le cause della sconfitta, secondo Barduzzi, erano da ritenersi soprattutto ideologiche e di natura razziale. Intanto, il giugno 1940 aveva decretato il definitivo tramonto dei principi del 1789:

«colla clamorosa sconfitta della Francia i principii così detti dell'89 passano agli archivi storici. Era tempo. La loro nefasta vitalità, durata un secolo e mezzo, ha segnato il declino inesorabile della Francia, che si era assunto lo sciagurato incarico di farsene banditrice. Dal primo posto tra le nazioni d'Europa [...] è arrivata alla suprema umiliazione del duplice armistizio odierno colla Germania e coll'Italia»<sup>77</sup>.

Il tramonto definitivo dei principi del 1789 aveva comportato, quale conseguenza diretta, anche la disfatta dell'ebraismo; insomma, l'armistizio segnava la sconfitta della nazione che aveva legittimato il meticcio e il potere dell'ebraismo:

«molti non sono ancora convinti – scriveva Barduzzi nel secondo articolo – che oltre alla schiacciante superiorità del Comando, del clima morale e dei mezzi tecnici tedeschi, altri fattori hanno contribuito a determinare il precipitoso crollo delle armate franco-inglesi in Francia. [...] È stato [...] presente un fattore di carattere psichico: nei comandi delle truppe alleate è apparso evidente un grave stato di rilassatezza e di impreparazione, conseguenza dei troppi anni di demagogia giudeo-massonica. [...] Il seme della disgregazione sociale gettato dal giudaismo sul prospero terreno di organismi nazionali infrolliti dal materialismo edonistico, vi ha germinato vertiginosamente»<sup>78</sup>.

Ancor più sarcastico e duro sarebbe stato, qualche mese dopo, il giudizio di Landra. Riassumendo un articolo apparso su una rivista nazista, "Neues Volk", l'antropologo descriveva i campi tedeschi di prigionia in cui erano stati rinchiusi i soldati francesi come un tumultuoso groviglio di razze: tra i prigionieri francesi erano rappresentate le «razze più diverse, che la Francia giudaizzata aveva

---

<sup>77</sup> BARDUZZI 1940b, p. 26.

<sup>78</sup> BARDUZZI [C. B.] 1940c, p. 29.

chiamato da tutte le parti del mondo. Si tratta di negri, di semiti, di mongoli e di mongoloidi che fanno del campo di concentramento una vera e propria babilonia razziale». E proprio considerata questa situazione di meticcio, la previsione storica era che «la Francia non potrà più risollevarsi perché non ha la forza di espellere tutti gli stranieri installati nel suo territorio, perché i francesi non vogliono più avere bambini, perché ha lasciato la via dei popoli eredi della grande civiltà occidentale e perché infine continua ad essere la terra preferita degli ebrei e dei massoni»<sup>79</sup>. Insomma, quella scatenata era una guerra razziale; e la sconfitta del giugno 1940 era stata la resa della Francia dei Lumi, che aveva dato come risultato l'ebreizzazione di un Paese dedito ormai a costumi e consumi borghesi, al lusso e privo di un futuro, perché aveva supplito alla denatalità aprendo le sue frontiere alle altre razze.

Era un'interpretazione che, per diversi aspetti, non solo avrebbe potuto essere condivisa da qualsiasi esponente dell'estrema destra francese rifluita verso posizioni *vichysoises*, per non dire di Hitler, secondo il quale la Francia era affetta da «deliquescenza [e dal]le sue crisi nervose», essendo «putroppo degenerata mentre le sue oligarchie sono state corrotte dallo spirito ebraico»<sup>80</sup>; ma, almeno per rimanere alle colonne della rivista, sarebbe stata confermata da quello che, come si vedrà fra poco, la rivista considerava un'autorità indiscussa in materia di razzismo e di antisemitismo. Sarebbe stato infatti proprio Georges Montandon a scrivere, diversi mesi dopo, che delle cause decisive della sconfitta francese era da individuare nell'annichilimento dello spirito nazionale, che «era stato svirilizzato dalla concezione ebraica del mondo e abbruttito dal Fronte Popolare massonico»<sup>81</sup>.

L'articolo probabilmente più significativo, capace di sintetizzare quasi tutti i temi francofobi de "La Difesa della razza", compariva un anno dopo l'armistizio, ad opera di Giovanni Savelli, una delle firme più presenti sul quindicinale. Si trattava di un articolo sull'appena pubblicata *École des cadavres* di Céline; e si trattava, del resto, di uno dei pochi interventi italiani sul Céline politico, considerato che già in

---

<sup>79</sup> Entrambe le citazioni in LANDRA 1940b, rispettivamente pp. 17, 18.

<sup>80</sup> Entrambe le citazioni in HITLER 2013, pp. 44, 45.

<sup>81</sup> MONTANDON 1942, p. 21.

precedenza, l'edizione italiana delle *Bagatelles pour un massacre* era stata pubblicata con diversi tagli. Savelli, sostenendo che quello dello scrittore francese era «un libro a fondo apertamente politico, in cui l'indagine storica va di pari passo con l'affermazione critica e la deduzione»<sup>82</sup>, riconosceva comunque che quello céliniano era un *pamphlet* che «si concentra sulle cause della sconfitta, come, da un anno a questa parte, sembra essere più o meno di moda in Francia»<sup>83</sup>. Savelli non aveva difficoltà a riassumere molto fedelmente le tesi politiche céliniane, soprattutto quando scriveva che, per lo scrittore francese, la sconfitta del giugno 1940 era «stata manovrata dal giudeo, con le sue propaggini massoniche e plutocratiche»<sup>84</sup>. Anche qui, dunque, *nihil novi sub sole*, compresa la ripetizione dell'invito céliniano, riassunto nella parola d'ordine per cui «occorre cacciare i giudei dal nostro paese»<sup>85</sup>. Secondo Savelli si trattava di una proposta del tutto condivisibile, tanto da concludere il suo intervento, sostenendo che «non può dirsi che lo scrittore non si avvicini al vivo della cosa»<sup>86</sup>.

### 3. *L'antisemitismo e il suo rapporto col tradizionalismo*

Se si vuole individuare un tema comune che attraversa i vari testi dedicati da “La Difesa della razza” alla Francia, esso sarebbe da individuare in un giudizio di ostilità nei confronti della modernità liberale. Proprio la persistenza di questo tema può essere utilizzata come laboratorio per analizzare qualche aspetto inerente il problema teorico-politico dell'atteggiamento dell'universo ideologico antisemita nei confronti della Tradizione. L'antisemitismo può essere interpretato come la narrazione politica più radicale dell'ostilità nei confronti della modernità liberale; ed è proprio quest'atteggiamento che permette a quest'universo ideologico una particolare attenzione nei confronti del tradizionalismo.

---

<sup>82</sup> SAVELLI 1941, p. 23.

<sup>83</sup> *Ibidem.*

<sup>84</sup> *Ibidem.*

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>86</sup> *Ibidem.*

C'è una forte componente tradizionalista nell'antisemitismo contemporaneo che sarebbe un errore sottovalutare. Questa componente risulta più presente in autori come Drumont, Malynski, Evola ecc. e meno avvertibile nell'antisemitismo promosso dagli Stati totalitari. È utile, sotto l'aspetto storiografico, problematizzare questo scarto, perché risulta un punto delicato che attiene il giudizio storico antisemita sull'identità fra il dominio dell'ebraismo e la società borghese liberale.

Intanto, richiami tradizionalisti risultano poco presenti nell'antisemitismo di autori come Toussenel, e in genere in quelli riconducibili all'antisemitismo di sinistra ottocentesco, che per alcuni decenni avrebbe costeggiato il movimento socialista, trovandovi talvolta udienza. Siamo davanti a una corrente di pensiero politico rivoluzionario già ampiamente analizzata dalla ricerca storica<sup>87</sup>. La nostra ipotesi storiografica è che quest'assenza di richiami al tradizionalismo sia da ricondurre ad almeno due motivi. Il primo è che questi autori, spesso formati nella tradizione giacobina e montagnarda, avevano stabilito un rapporto molto critico nei confronti della religione. Non sarebbe da escludere, anzi, che quest'atteggiamento avesse agito da stimolo iniziale della loro polemica antiebraica.

Il secondo motivo è che l'assenza di richiami al tradizionalismo sia da ricondurre al rapporto positivo che quella cultura politica aveva stabilito con l'economia politica, disciplina praticata dai vari Proudhon, Toussenel, Chirac, e troppo disincantata e schiacciata sulla modernità liberale per autorizzare reazioni in chiave tradizionalista. Per dire meglio: essendo schierato su posizioni rivoluzionarie, l'antisemitismo di sinistra, piuttosto che richiamarsi alla Tradizione, e riattualizzare de Maistre e Bonald, era molto più interessato a contrapporre all'economia politica di Malthus e dei liberisti un'altra visione della disciplina e ricette diverse da quelle pur presenti nei precedenti autori tradizionalisti. Insomma, l'antisemitismo di sinistra, volendo comunque dare voce alle istanze rivoluzionarie serpeggianti nelle classi subalterne,

---

<sup>87</sup> Su questo, cfr. STERNHELL 1997, pp. 222-75; CRAPEZ 1997; ID. 2002; sia pure spesso con una curiosa inclinazione all'utilizzo di fonti di seconda mano, DREYFUS 2009; diversi riferimenti agli autori antisemiti di sinistra (Leroux, Hamon ecc.) in GERMINARIO 2013.

non poteva che guardare con indifferenza, se non con ostilità, a un tradizionalismo che si presentava come una voce nostalgica della società feudale.

L'atteggiamento antisemita davanti al tradizionalismo si presenta del tutto differente nell'antisemitismo successivo. L'antisemitismo *fin de siècle*, che prende avvio da Drumont, procede a un recupero del respiro tradizionalista, anche perché, nel caso di Drumont e dei suoi numerosi seguaci e imitatori, agiva da punto di riferimento la cultura cattolica - di cui quest'antisemitismo avrebbe preteso in diverse occasioni di presentarsi come un'articolazione politica ufficiale del Vaticano - con tutte le sue istanze antimoderne e antiliberali<sup>88</sup>. Il richiamo al tradizionalismo nell'antisemitismo antisistemico era utilizzato quale risorsa politica per rafforzare le posizioni oppostive e antiegalitarie: il tradizionalismo, infatti, sia che si decantasse su posizioni antisemite, sia nel caso di autori, come ad esempio Guénon, che si fosse mantenuto estraneo a procedure di razzizzazione, era antiegalitario e antiliberal per definizione.

Le opzioni tradizionaliste, invece, risultavano attutite in ambiente politico totalitario: erano accettate in quanto momento di partenza della critica della società borghese liberale (com'era nel caso dell'atteggiamento de "La Difesa della razza" davanti alla Francia); ma erano tenute a cedere il passo davanti alla ben differente prospettiva totalitaria per almeno due motivi. Per un verso, la presenza della società totalitaria aveva prodotto il superamento della società borghese liberale, con la conseguenza che venivano meno le funzioni antisistemiche dell'antisemitismo. Ciò significava che le posizioni tradizionaliste potevano funzionare da argomento critico della società borghese liberale, ossia erano utilizzate, come nel nostro caso, per denunciare le disfunzioni, gli errori e la decadenza in genere di questa forma di società e del tipo di relazioni cui essa si ispirava.

Per l'altro verso, i sistemi politici totalitari, fondandosi sulla prospettiva di dare vita a una modernità di tipo nuovo, ben differente da quella borghese liberale, avevano instaurato un rapporto positivo con la modernità medesima, accantonando appunto qualsiasi

---

<sup>88</sup> Cfr. MICCOLI 2013, pp. 39-263.

prospettiva tradizionalista<sup>89</sup>, che era richiamata solo saltuariamente, e comunque in maniera nient'affatto nostalgica e incapacitante. Se posizioni e voci tradizionaliste comparivano, queste, come nel caso di un Evola antisemita traduttore di Malynski e de Poncins, trovavano la loro giustificazione e cittadinanza nel generale progetto totalitario di una rivoluzione antropologica tesa a dare vita all'“uomo nuovo”.

La svolta antisemita del 1938 fornì l'occasione propizia perché riprendessero vigore temporaneo quelle posizioni tradizionaliste che fino ad allora era rimaste emarginate nel dibattito culturale all'interno del regime fascista. Tuttavia, si trattava di posizioni destinate a rimanere minoritarie, in virtù di un orientamento del totalitarismo, almeno per rimanere a quello fascista, che non necessitava di riprodurre *sic et simpliciter* il Passato, ripromettendosi piuttosto di rimodellarlo secondo in propri bisogni ed obiettivi politici.

In altri termini, le correnti tradizionaliste dell'antisemitismo risultavano molto utili per sviluppare e articolare la critica della società borghese liberale, essendo utilizzabili certamente per accelerare il progetto politico totalitario. È però anche verosimile che si trattava comunque di posizioni che scontavano un equivoco teorico-politico decisivo, che ne decretava la loro emarginazione all'interno del quadro politico-culturale generale del regime fascista: l'“uomo nuovo”, che intendeva promuovere la rivoluzione totalitaria fascista, razzialmente ridefinito ed estraneo a qualsiasi influenza “semitica”, presentava aspetti e caratteristiche non riconducibili alla figura dell'«uomo della Tradizione»; quello fascista era un uomo caratterizzato da un frenetico attivismo che intendeva dominare la modernità, respingendo la convinzione borghese che quella liberale costituisse l'unica modernità storicamente possibile<sup>90</sup>.

Sempre in tema di rapporti fra tradizionalismo e antisemitismo, è da porre una questione storiografica collaterale: perché un filosofo antisemita come Evola, le cui posizioni paganeggianti erano note da

---

<sup>89</sup> Sul rapporto totalitarismo-modernità è fondamentale l'*Introduzione. La modernità totalitaria*, in GENTILE 1996, pp. 3-49.

<sup>90</sup> Cfr. GENTILE 2004, pp. 35-63.



diversi anni<sup>91</sup>, si era fatto promotore dell'edizione italiana di due autori cattolici come Malynsky e de Poncins?

Quest'interesse evoliano aveva due motivi. Malynski e de Poncins erano due autori rigorosamente cospirazionisti. Viene da osservare, per limitarci a de Poncins, che questi era un «ideologo tradizionalista»<sup>92</sup>, anche perché era un teorico cospirazionista. Ora, l'orientamento cospirazionista non poteva che suscitare l'interesse di Evola il quale, proprio l'anno precedente, aveva pubblicato un'*Introduzione* alla ristampa italiana dell'edizione dei *Protocolli dei "Savi anziani" di Sion* già uscita nel 1921<sup>93</sup>.

Il secondo motivo era che, per quanto cattolici, Malynski e de Poncins erano anche fautori della restaurazione della società feudale, quale forma storica di opposizione alla modernità borghese liberale; erano dunque due autori rigorosamente tradizionalisti, non molto distanti, nelle loro soluzioni teorico-politiche, da quanto aveva teorizzato Evola negli anni precedenti. Sia Malynski che de Poncins non hanno ancora trovato il loro biografo. In questa sede è appena il caso di rilevare che nel 1922 e nel 1923 Malynski aveva pubblicato due *pamphlets* che costituivano una secca requisitoria contro l'industrialismo, l'urbanesimo e tutti gli altri fenomeni economici e politici addebitabili all'avvento della società borghese liberale<sup>94</sup>: questa era una posizione che non poteva che suscitare l'interesse di un filosofo tradizionalista come Evola.

Ebbene, il fatto che nel tradizionalismo potessero confluire posizioni cattoliche, come quelle di Malynski e de Poncins, accanto a posizioni pagane, come quelle di un Evola, costituisce l'ulteriore riprova dell'ambiguità che quest'atteggiamento riscuoteva davanti alle culture politiche e alle strategie dei regimi totalitari. Per le strategie totalitarie un rapporto col tradizionalismo, o comunque un'attenzione verso le formule antimoderne di quest'ultimo, sarebbe risultato limitato, e forse anche nocivo, a fronte del tentativo di stabilire un rapporto positivo con una modernità, di cui appunto intendevano rappresentare il volto

---

<sup>91</sup> Cfr. EVOLA 2004 (1928); ID. 1988 (1934).

<sup>92</sup> Così TAGUIEFF 2004, p. 139.

<sup>93</sup> EVOLA 1938, pp. 9-32.

<sup>94</sup> MALYNSKI 1922; ID. 1923.

alternativo alla detestata modernità liberale. Nell'epoca storica in cui gli Stati dell'Asse si battevano per l'affermazione dei valori razziali non poteva esserci nessuno spazio, se non subalterno e residuale, per coloro che rimanevano convinti della necessità di restaurare i valori della feudalità. A ben guardare, il tradizionalismo, almeno quello che presentava declinazioni antisemite, tradiva una sottile quanto pervicace vena impolitica, che difficilmente poteva conciliarsi con le procedure di politicizzazione integrale in atto in un regime totalitario come quello fascista. Il tradizionalismo, ad esempio, guardava con ostilità ai nazionalismi, in virtù del giudizio storico per cui l'affermarsi delle nazioni aveva scardinato la società feudale; il nazionalismo era considerato un aspetto, e neanche il meno deleterio, della società moderna. Per un autore cattolico e tradizionalista come Malynski gli stessi movimenti politici nazionalisti erano intrisi di ebraicità e lo stesso concetto di "nazione" era da attribuire agli ebrei; l'ebreo, infatti, «Moltiplica i nazionalismi là dove prima essi non erano esistiti»<sup>95</sup>. Il nazionalismo, insomma, sembrava rientrare, a giudizio di Malynski, nel più generale progetto ebraico di conquista del mondo: era un giudizio che l'ideologia fascista non avrebbe mai potuto condividere.

L'oscuro pessimismo che attraversava il tradizionalismo non poteva conciliarsi con la vocazione attivistica di un'ideologia fascista che comunque mirava a dare vita a un'altra modernità, in virtù della convinzione che, accanto a quella liberale, fossero ormai maturate le condizioni storiche per dare vita a una modernità di segno antropologico e politico differente: la modernità totalitaria. Ciò che un regime come quello fascista non poteva accettare era l'impostazione incapacitante che trasudava dal tradizionalismo, soprattutto da quello con forti coloriture antisemite dei vari Malynski ed Evola.

Proprio il rapporto totalitarismo-modernità richiede un ultimo chiarimento specifico in riferimento alle istanze tradizionaliste presenti nell'universo ideologico antisemita. Osservato dalla prospettiva di quest'universo ideologico, infatti, il tradizionalismo, nel momento in cui assumeva come avversario principale la modernità liberale, tradiva una

---

<sup>95</sup> MALYNSKI 1976 (1928), p. 46. Ma per una critica di parte tradizionalista ai nazionalismi, sia pure priva di declinazioni antisemite, cfr. anche GUÉNON 1982, p. 208.

precisa visione teorico-politica del Tempo quale dimensione necessaria perché la modernità medesima, come qualsiasi altro fenomeno storico, potesse realizzarsi. Era stato dentro lo scorrere del Tempo che la modernità liberale aveva preso corpo, emarginando prima ed eliminando poi qualsiasi aspetto che continuava a ispirarsi al Passato. Ritroviamo in Jaspers interprete di Nietzsche il concetto per cui «nel tempo storico, il movimento è sorto ogni volta tramite un affrancamento dalla tradizione»<sup>96</sup>. Nel tradizionalismo il Tempo, soprattutto quello scandito in epoca borghese, agiva da ossessione da esorcizzare, perché era in questa dimensione che aveva preso corpo il movimento che aveva dato vita alla modernità liberale.

Al contrario, il totalitarismo fascista non viveva in modo drammatico e ossessivo il rapporto col Tempo, per almeno un motivo: esso era convinto che questo lavorasse proprio per la soluzione totalitaria, in forza della ferma quanto più volte ribadita convinzione attivistica che il Futuro avrebbe decretato la definitiva sconfitta della società borghese liberale, con la conseguente affermazione delle idee che al fascismo si richiamavano. All'atteggiamento disperato e incapacitante di un tradizionalismo che davanti a un Tempo che, avanzando, erodeva sempre più non solo la possibilità di restaurare il mondo della Tradizione, ma espugnava le ultime vestigia della Tradizione nella modernità medesima, l'attivismo fascista contrapponeva un'idea di dominio del Tempo, come capacità, riconosciuta alla prassi umana, di determinare il corso della Storia.

#### *4. La scienza razziale di Montandon fra il sionismo antisemita e l'«etnia puttana»*

Dei teorici dell'antisemitismo francese, a monopolizzare il dibattito sulla rivista fu l'antropologo Georges Montandon. Questi sembrava godere dell'entusiastica fiducia della direzione del quindicinale, considerato che fu presente fin dai primi fascicoli della rivista, essendo

---

<sup>96</sup> JASPERS 1950 (1936), p. 207.

presentato come uno «spirito inquieto»<sup>97</sup>, e che Landra più avanti lo avrebbe giudicato «il famoso razzista francese che da tempo collabora alla nostra rivista con grande passione e dottrina»<sup>98</sup>. Montandon, il quale sotto l'occupazione tedesca svolse «un ruolo attivo nella messa in opera della politica razziale»<sup>99</sup>, sarebbe stato l'autore straniero più pubblicato da "La Difesa della razza". Questa presenza assidua pone già un problema storiografico: perché tanta ospitalità a Montandon, soprattutto a fronte di una presenza nel complesso scarsa della foltissima coorte dei razzisti tedeschi?

Offrendo una generosa ospitalità a Montandon, per un verso, "La Difesa della razza" evitava di schierarsi con una o con l'altra delle varie voci più immediatamente politiche dell'antisemitismo francese; per l'altro verso, quest'ospitalità costituiva una riprova indiretta della più volte rivendicata autonomia del razzismo fascista da quello nazista. Come a dire che si poteva andare a lezione da Montandon, senza che questa scelta comportasse l'eventuale sospetto di smarrire la propria autonomia teorico-politica. A vantaggio dell'antropologo francosvizzero giocava anche un altro motivo: egli, pur politicamente schierato in senso collaborazionista, in senso stretto non apparteneva alle varie sigle e riviste di quest'area politica. Scegliendo di pubblicare contributi di Montandon non significava, quindi, schierarsi per l'una o per l'altra delle riviste collaborazioniste francesi, ovvero a favore di qualche sigla politica dell'area collaborazionista.

C'era infine un ultimo aspetto che giustificava quest'intensa collaborazione, ed era l'ostilità di Montandon nei confronti della Francia democratica, che aveva creato un clima d'indifferenza verso le questioni etniche e razziali: «un Francese» – aveva scritto molto chiaramente e in termini fortemente polemici l'antropologo francosvizzero, alcuni mesi prima dello scoppio della guerra – «è un uomo che ignora i problemi etnici. Come potrebbe essere diversamente, dal momento che [...] gli stessi uomini di governo [...] ignorano e

---

<sup>97</sup> Così nella presentazione redazionale del primo articolo pubblicato; cfr. MONTANDON 1938, p. 9.

<sup>98</sup> LANDRA 1940c, p. 12.

<sup>99</sup> KNOBEL 1996, p. 803.

vogliono ignorare quale sia la differenza fra una nazione, un'etnia e una razza?»<sup>100</sup>.

Non è questa la sede per delineare le posizioni di Montandon sulla differenza fra l'«etnia» e la «razza»<sup>101</sup>. È appena il caso di rilevare che ciò che Montandon spacciava come «scienza», «etnologia», «antropologia» ecc. era animato da opzioni e principi politici ben precisi. Proprio dalle colonne del quindicinale Montandon avrebbe stabilito che l'«etno-razza giudaica [...] si è rivelata più deleteria, spiritualmente ed economicamente, per la comunità europeo-ariana»; e siccome a un autore come Montandon non mancava il dono della chiarezza, ecco che la sua «antropologia» si declinava subito in programma politico: «dichiarare la guerra all'etno-razza giudaica significa [...] combattere la sua concezione economica del problema sociale. Il liberalismo economico si è in fin dei conti rivelato il semplice domestico del plutocratismo giudaico»<sup>102</sup>.

In questa sede si può rilevare come per Montandon, essendo l'ebreo «per la mentalità [...] quasi altrettanto lontano da noi che gli appartenenti alle etnie più lontane»<sup>103</sup>, si trattava di procedere a una «soluzione» consistente nell'adottare «un certo numero di problemi calcolati [...] rigidamente, brutalmente applicati. Allora, allora soltanto saremo in grado di dire con efficacia agli ebrei: “Ognuno a casa sua!”»<sup>104</sup>. Montandon si faceva dunque difensore delle legislazioni tedesca e italiana, sostenendo che ormai erano superati i tempi dell'antisemitismo agitato e plebeo: «il grido: “Morte agli ebrei” non risolve la questione»<sup>105</sup>. Sul piano strategico si trattava di indirizzare gli ebrei verso la creazione di uno Stato ebraico: «se esistesse uno stato ebraico, con una sovranità ebraica, non vi sarebbe niente di più facile che dirigersi i rifugiati, per terra o per mare»<sup>106</sup>.

---

<sup>100</sup> MONTANDON 1939a, p. 7.

<sup>101</sup> Su Montandon cfr., per tutti, BIRNBAUM 1993, pp. 187-98; KNOBEL 1999; ID. 2013 e la bibliografia *ivi* cit.

<sup>102</sup> MONTANDON 1941a, p. 8.

<sup>103</sup> MONTANDON 1939a, p. 7.

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

Montandon si faceva patrocinatore di una specie di *sionismo antisemita*, una posizione, beninteso, che egli sosteneva già da tempo, visto che era una proposta contenuta nel suo articolo d'esordio, quando aveva sostenuto che era l'Inghilterra a detenere le chiavi di una soluzione in senso sionista della "questione ebraica", considerato che aveva la possibilità di riconoscere «la piena indipendenza della Palestina ebraica»<sup>107</sup>.

Il fatto che uno schietto e dichiarato antisemita come Montandon costeggiasse posizioni che si potrebbero definire vicine agli ideali sionisti potrà sembrare un'aporia, se non fosse che il problema di come risolvere la "questione ebraica" nei Paesi europei aveva occupato non poco la tradizione teorico-politica antisemita fin dalla *fin de siècle*. A ben guardare, quella di Montandon risultava una posizione nient'affatto originale nell'antisemitismo europeo, potendo vantare una robusta tradizione che rimontava addirittura agli elogi *fin de siècle* di Drumont nei confronti degli ebrei che avevano aderito al movimento sionista. Proprio dalle colonne de "La Libre Parole", Drumont aveva celebrato le qualità dell'ebreo sionista: «noi abbiamo [...] ogni sorta di ragione di preferire gli ebrei sionisti a questi ebrei arroganti che pretendono non solamente di immischiarsi nei nostri affari, ma di imporci le loro idee e la loro volontà»<sup>108</sup>.

Questo sionismo antisemita era lontano dal riscuotere l'unanimità in campo antisemita, almeno negli autori di area drumontiana. Era stato Kimon, ad esempio, a sostenere, qualche anno prima della presa di posizione di Drumont, che la formazione di uno Stato ebraico non avrebbe eliminato il pericolo della tirannide ebraica, perché «lo Stato ebraico non avrà per nulla l'obiettivo di riunire in Palestina tutti gli ebrei della terra, ma solamente quello di dare al dominio israelita universale un centro geografico»<sup>109</sup>. In ogni caso, il fatto che un acceso antisemita come Montandon proponesse nel 1939 la formazione di uno Stato ebraico significa che questa era una posizione che godeva di una certa legittimità nel panorama dell'antisemitismo europeo. Del resto,

---

<sup>107</sup> MONTANDON 1938, p. 10. Su queste posizioni di Montandon cfr. KNOBEL 1999, pp. 283-84.

<sup>108</sup> DRUMONT 1907.

<sup>109</sup> KIMON 1889, p. 34.

l'articolo di Montandon era del giugno 1939 ed è da supporre che la sua proposta, considerati i numerosi cenni in proposito, avesse uno spazio d'applicazione limitato all'ebraismo francese: qualunque fosse stata la prospettiva futura della Francia nei rapporti con la Germania, rimaneva la necessità di spingere per un'emigrazione almeno degli ebrei francesi verso la Palestina.

L'importanza dell'articolo, comunque, potrebbe essere individuata lungo un altro versante: l'impressione è che Montandon considerasse le legislazioni tedesca e italiana momenti ovviamente importanti, ma non decisivi nella soluzione della "questione ebraica". Certamente, rispetto a una Francia indifferente alle problematiche razziali, Germania e Italia avevano dimostrato la volontà di affrontare il problema; tuttavia, si trattava di un problema ancora da risolvere del tutto, qualora gli ebrei non fossero stati costretti ad emigrare nel loro nuovo Stato.

Non sembra che la proposta montandoniana sulla formazione di uno Stato ebraico avesse scalfito le certezze de "La Difesa della razza", perché non risulta che il tema fosse ripreso successivamente da altri collaboratori. Solo nel 1941 sul quindicinale compariva la traduzione italiana di un articolo pubblicato in precedenza su "Au Pilon", uno dei più violenti fogli dell'antisemitismo collaborazionista. In via d'ipotesi, non sarebbe da escludere che l'ispiratore della traduzione fosse stato lo stesso Montandon, anche perché nell'articolo non si mancava di rilevare in modo enfatico che questi aveva superato il pessimismo di Gobineau: laddove quest'ultimo aveva stabilito che «i popoli che perdono la loro razza perdono anche la loro originalità culturale», Montandon era riuscito invece a fornire «una grande speranza di rigenerazione. Secondo queste teorie le razze sono un "perpetuo divenire" e noi possiamo quindi ridare ancora ai nostri figli la forza [...] che noi stavamo per perdere»<sup>110</sup>.

Tuttavia, la situazione politica francese, prima che europea, del 1941 non era più quella del 1939: non si trattava più di costringere gli ebrei a emigrare verso uno Stato ebraico, quanto di deportarli in strutture a metà fra un campo di concentramento e una colonia agricola di popolamento: «non si possono uccidere tutti ed è difficile sterilizzarli. [...] C'è un solo posto dove questi poveri esseri potrebbero restare utili

---

<sup>110</sup> Entrambe le citazioni in ANONIMO 1941, p. 28.

o per lo meno non nocivi. Si dovrebbe assegnare loro una vasta regione di campagna, una specie di campo di concentramento, dove essi vivrebbero tra loro con la “dignità di esseri umani”, coltivando la terra e allevando il bestiame. Si potrebbe trovare il posto in una delle nostre colonie a popolazione deficiente»<sup>111</sup>. È da ipotizzare che, tra la proposta prebellica di uno Stato ebraico e il campo di concentramento-colonia agricola del 1941, l'antisemitismo europeo abbia modificato il proprio atteggiamento: le leggi razziali degli anni Trenta avevano svolto un ruolo che gli antisemiti ritenevano decisivo in quel periodo, ma erano ritenute ormai insufficienti e inadeguate nel nuovo quadro storico creato dalla guerra.

Come s'è osservato, i temi proposti da Montandon, dal suo concetto di «etno-razza» a quello della formazione di uno Stato ebraico, non trovarono eco in “La Difesa della razza”, così come, a quanto ci risulta, nelle altre riviste antisemite, forse perché si trattava di temi nel complesso estranei a un antisemitismo italiano in cui si stava verificando lo scontro fra antisemitismo «biologico» e antisemitismo «spirituale». Nel panorama generale dell'antisemitismo italiano l'importanza di Montandon sarebbe da individuare semmai nell'opera di divulgazione degli stereotipi dell'ebreo: su questo punto, l'antropologo franco svizzero poteva competere con i più rappresentativi esponenti dell'antisemitismo italiano, da Landra ad Evola, anche perché al contrario di costoro, almeno del primo, Montandon sembrava muoversi agevolmente nell'oceano della tradizione pubblicistica antisemita europea che più aveva insistito nella determinazione degli stereotipi inerenti l'ebraicità.

Alla descrizione degli stereotipi fisici e psichici Montandon dedicò alcuni articoli. Si trattava di stereotipi che procedevano dalla descrizione dell'ebreo affetto da «labbra carnose, [...] occhi poco incavati nelle orbite, [...] i capelli ricciuti [...] i piedi piatti, il gesto tortuoso»<sup>112</sup> alla propensione a malattie come il «diabete bulbare (nervoso), [...] artitismo, [...] forme cutanee o viscerali di lebbra, [...] nevrosi»<sup>113</sup>. Non mancava neanche la procedura di camitizzazione

---

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>112</sup> MONTANDON 1941b, p. 18.

<sup>113</sup> MONTANDON 1940b, p. 7.



dell'ebreo, considerato che i «capelli ricciuti» si potevano far risalire «all'ascendenza negroide»<sup>114</sup>: un'ascendenza, invero, confermata dalla muscolatura del garretto «notevolmente debole», poco più che un «residuo negroide»<sup>115</sup>.

I testi usciti su “La Difesa della razza” spesso erano traduzioni di articoli già usciti sulle riviste francesi; nella fattispecie, poi, si riprendeva quanto lo stesso Montandon aveva scritto in quello che possiamo considerare uno degli ultimi “classici” della pubblicistica antisemita, *Comment reconnaître le Juif?*<sup>116</sup>.

Ognuna delle caratteristiche fisiche e psichiche di questi stereotipi meriterebbe un approfondimento d'analisi, rispondendo tutte al requisito generale, su cui si fonda pressoché tutto l'antisemitismo europeo, di rendere “visibile” un'ebraicità che l'omologazione e l'uguaglianza giuridica promosse dalla società borghese liberale avevano reso “invisibile” da secoli<sup>117</sup>. Sul piano storiografico c'è però un aspetto che non sempre è stato valorizzato a sufficienza; poniamo la questione in questi termini: Montandon, piuttosto che essere un creatore, svolgeva il ruolo di abile divulgatore – ma forse sarebbe più esatto definirlo un sintetizzatore – di stereotipi antiebraici, tutti già ampiamente elaborati e trattati dalla tradizione pubblicistica antisemita. Non c'è pressoché un solo stereotipo, dalla propensione del diabete alla camitizzazione dell'ebreo, che sia da ritenersi un'elaborazione della sua “scienza”. Due esempi su tutti: la camitizzazione dell'ebreo era una procedura cui aveva fatto ricorso Céline nelle *Bagatelles*, autore e opera che Montandon conosceva bene anche per la frequentazione personale dell'autore delle *Bagatelles*<sup>118</sup>; quanto alla predisposizione dell'ebreo al diabete, questa era poco più che una rimasticatura ripresa da un manuale di medicina dello scienziato nazista Othmar von Verschuer, la cui traduzione francese sarebbe stata promossa proprio dallo stesso Montandon: si

---

<sup>114</sup> MONTANDON 1941b, p. 17.

<sup>115</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>116</sup> MONTANDON 1940a.

<sup>117</sup> Su questo cfr. GERMINARIO 2011a, pp. 5-17 e la bibliografia ivi citata.

<sup>118</sup> Sul tema della camitizzazione dell'ebreo presente negli scritti céliniani cfr. GERMINARIO 2011b, pp. 83-7. Sui rapporti fra Montandon e Céline cfr. *ivi*, p. 139; KNOBEL 1996, p. 1176.

ritrova proprio in queste pagine la secca definizione del diabete quale «malattia degli ebrei»<sup>119</sup>. Quanto alla propensione ebraica alla nevrosi, ben prima che ne scrivesse Montandon, esisteva una cinquantennale quanto consistente bibliografia psichiatrica che vedeva autorità scientifiche quali Charcot, Lombroso e Krafft-Ebing intente a discutere il problema della propensione dell'ebreo alla nevrosi, con i pubblicisti antisemiti, poi, a svolgere un'assidua opera di divulgazione e di rincalzo nel tradurre la propensione razziale alla nevrosi in vocazione alla rivoluzione, agli stermini e alla criminalità<sup>120</sup>.

Ma forse la punta più elevata della sua capacità di divulgazione Montandon la conseguiva in un articolo dal titolo molto eloquente, *Determinazione psicologica dell'etnia giudaica. L'Ethnie putaine*<sup>121</sup>. In quest'articolo, oltre a riproporre ancora una volta la sua teoria dell'«etno-razza», Montandon delineava quella che, a suo avviso, costituiva la principale caratteristica della mentalità ebraica. E questa caratteristica connotava l'ebraismo come un'«etnia puttana» per due motivi: il primo consisteva nello «psichismo sessuale lubrico proprio dell[a razza] ebraica», che si rivelava nella «tendenza dell'Ebreo medio alla lussuria»<sup>122</sup>; il secondo consisteva nella denuncia per cui «la rubrica più o meno pornografica dei grandi giornali parigini è in mano di puttane ebre»<sup>123</sup>. Questa vocazione razziale alla prostituzione contrastava col proclamato nazionalismo di cui si facevano seguaci gli ebrei dei vari paesi europei, rivelando come fosse una prova del consueto atteggiamento opportunistico della razza: «i loro [degli ebrei] molteplici nazionalismi, appunto perché ciascun d'essi vuol essere devoto alla sua nuova nazionalità – senza dimenticare di tradire per Sion finchè è possibile – non possono paragonarsi che alla condotta delle donne che si danno a tutti»<sup>124</sup>. Naturalmente, queste accuse agli

---

<sup>119</sup> VERSCHUER 1943, p. 126. Su quest'edizione del lavoro di Verschuer cfr. BURRIN 1995, p. 334.

<sup>120</sup> Sulla presenza di stereotipi antiebraici nella psichiatria, e sulle ricadute nella pubblicistica antisemita cfr. GERMINARIO 2011a, pp. 197-306.

<sup>121</sup> MONTANDON 1939b, pp. 18-23.

<sup>122</sup> *Ivi*, p. 21.

<sup>123</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

ebrei non erano una novità, almeno sulle pagine de “La Difesa della razza”, essendo state avanzate proprio alcune settimane prima da un collaboratore saltuario, Nicola Marchitto, secondo il quale nelle colonie francesi «la colpa dell'enorme diffusione della produzione pornografica [...] è degli ebrei»<sup>125</sup>.

Già in altra sede ci siamo soffermati sulle metafore sessuali ed erotiche di cui è permeato l'universo ideologico antisemita<sup>126</sup>; qui è il caso di allargare ulteriormente l'analisi delle implicazioni politiche e ideologiche di questo tema e degli stereotipi ad esso collegati. In prima istanza, si può osservare che l'antisemitismo, di tutte le ideologie politiche che hanno percorso l'Otto-Novecento, è probabilmente quella che più di tutte ha insistito sulle allusioni di natura sessuale, soprattutto in riferimento al mondo femminile. Ed è proprio quest'insistenza che richiede una riflessione storiografica.

Nell'immaginario antisemita lo stereotipo dell'«etnia puttana», con tutte le sue varie articolazioni, dall'accusa all'ebreo di appartenere a una «razza femmina» alla denuncia dell'ebreo sempre pronto a circuire e a sedurre le donne ariane per avviarle alla prostituzione ecc., sono molto presenti, risalendo a Drumont e ai drumontiani. Gli stereotipi antisemiti alludono spesso alle questioni della sessualità e dell'erotismo, ovvero vi si riferiscono esplicitamente. Avanziamo l'ipotesi storiografica che questi stereotipi hanno una diffusione appena inferiore all'accusa all'ebreo di praticare l'usura; e sono così diffusi che qualche accenno lo si ritrova persino nel *Mein Kampf*, quando, ad esempio, Hitler aveva sostenuto che l'ebreo «appiccica le sue donne ai cristiani influenti», o quando esprimeva la convinzione che «il giovanotto ebreo, dai neri capelli crespi, spia per ore e ore, con sul viso un'espressione di gioia satanica, la ragazza ignara, che egli poi sconcia col suo sangue»<sup>127</sup>.

L'impressione è che quest'attenzione trovi la sua motivazione nell'ossessione antisemita per il problema della riproduzione, e di conseguenza per il ruolo biologico femminile. Su questo tema agiva certamente la convinzione che la morale borghese, nulla più che una

---

<sup>125</sup> MARCHITTO 1939b, p. 17.

<sup>126</sup> Cfr. GERMINARIO 2011a, pp. 18-141; ma un'analisi in proposito anche in BIRBAUM 1988, pp. 196-232; FOURNIER 2011.

<sup>127</sup> Entrambe le citazioni in HITLER 2002 (1925), rispettivamente pp. 284, 290.

proiezione della morale ebraica, caratterizzasse ormai i comportamenti sessuali della modernità. Tuttavia, questa centralità dei temi sessuali ed erotici – ossia la convinzione che l'ebreo fosse dotato di una spiccata carica sessuale – tradiva la necessità antisemita di un controllo del corpo femminile quale strumento della riproduzione: soggiacendo al fascino dell'ebrea di facili costumi, proprio l'ariano diventava un veicolo di ebreizzazione, perché contribuiva a moltiplicare il già consistente numero di ebrei.

Ciò che s'intende sostenere è che l'attenzione per la sessualità che gli stereotipi antiggiudaici richiamano trova la sua spiegazione non tanto nell'ossessione per la "contaminazione" razziale. È semmai la "contaminazione" ad essere effetto dell'attenzione antisemita per i temi della sessualità e dell'erotismo: una causa da rintracciare nell'ossessione antisemita per la moltiplicazione incontrollata di ebrei. L'antisemitismo, almeno quello anteriore al 1933, era ben consapevole sia che gli ebrei erano un'infima minoranza, sia, sul piano più generale, che ci si trovava a operare in una società di massa, in cui i fenomeni sociali tendevano ad allargarsi secondo procedure concentriche. Il problema era, allora, quello di impedire che questa minoranza, ritenuta ormai dominante sul piano economico e culturale, essendo, quella borghese liberale, una società che, secondo gli antisemiti, funzionava nel rispetto di principi "talmudici", divenisse maggioranza anche sotto l'aspetto "biologico" e del "sangue". In questo senso, sembra che per l'antisemitismo l'erotismo fosse sovversivo, in quanto, qualora il corpo femminile o maschile fosse sfuggito al controllo, in forza della capacità dell'ebrea di sedurre il maschio o dell'ebreo di circuire la femmina, avrebbe prodotto sovversione ed ebraicità. Per l'antisemitismo la questione della riproduzione diventava una vera e propria ossessione, perché si trattava, per un verso, di evitare la riproduzione degli ebrei, quale obiettivo prioritario di qualsiasi politica razziale; per l'altro verso, si trattava di procedere a un controllo totalitario della sessualità dei non ebrei: evitando i contatti, specie quelli di natura sessuale, con una razza seducente e ammaliatrice, come quella ebraica, si rafforzavano i legami biologici e spirituali dell'arianità.

Tuttavia, l'ossessione della riproduzione richiamava anche il giudizio storico dell'antisemitismo sulla società borghese liberale. Per l'antisemitismo quella forma storica di società era governata da un

codice morale e di comportamento degenerato, caratterizzato da atteggiamenti libertini e disinvolti tra uomini e donne; per l'antisemitismo, quella borghese liberale, proprio in quanto società ebraizzata nelle relazioni sociali tra gli uomini, era la società della prostituzione e di una moralità pressoché inesistente. La stessa uguaglianza giuridica tra uomo e donna era interpretata come una forma di promiscuità, in cui comunque a dominare erano le donne a vantaggio degli uomini: la «razza femmina» e l'«etnia puttana» avevano dato vita, insomma, a una società femminilizzata, in cui dominavano la leggerezza e la volubilità dei rapporti tipiche della prostituzione<sup>128</sup>.

Viceversa, l'antisemitismo, proprio perché si presentava come una rivoluzione antropologica, tesa a dare vita a un "uomo nuovo" deebreizzato, ambiva anche a issare la bandiera di una *nuova moralità* articolata su due punti: da un lato, si trattava di riorganizzare i rapporti fra i generi all'insegna di una differenziazione fra le razze; dall'altro lato, era necessario procedere a un controllo politico dei comportamenti sessuali, evitando "contaminazioni" e "incroci" razziali pericolosi. L'"uomo nuovo" razzialmente definito non poteva sorgere dalle viscere di una società liberale ed ebraica corrotta, bensì da una rottura epocale di quest'ultima. Anche quando l'esaltazione della mascolinità aveva trovato spazio in epoca borghese liberale, era stata pur sempre una qualità che non registrava significative ricadute politiche, men che meno antropologiche, perché verificatasi in un ambiente borghese liberale ebraizzato<sup>129</sup>. Alla scandalosa immoralità borghese liberale ed ebraica, si sarebbe sostituita una moralità in cui ciascun uomo era tenuto ad esaltare la propria specificità razziale e di genere: una specificità e differenza irriducibili a quelle dell'altro; così il "Nuovo Ordine", prima che essere politico, sarebbe dovuto essere morale e antropologico, e dunque razziale.

In proposito c'è un altro aspetto da rilevare; è un aspetto che concerne la storia interna e le scansioni della vicenda dell'antisemitismo europeo.

Le origini di quest'universo ideologico, da Toussenel all'antisemitismo di sinistra fino a Drumont, erano state fortemente

---

<sup>128</sup> Per un'analisi di tutti questi temi cfr. GERMINARIO 2011a, pp. 5-141.

<sup>129</sup> Differente, in proposito, l'analisi di MOSSE 1997.

caratterizzate da una critica di stampo economico-sociale, concentrandosi nella denuncia dei processi di finanziarizzazione del capitalismo. In una lunga fase di storia dell'antisemitismo, i temi di critica sociale avevano convissuto – spesso rimandandosi l'un l'altro -, come nel caso di Drumont, con quelli di natura caratteriale, psicologica e biologica. Quando, soprattutto negli anni Trenta, la parola era passata necessariamente a biologi, medici, antropologi ecc., perché, in forza dell'introduzione delle leggi razziali, era divenuto necessario per i regimi totalitari delineare con una certa sicurezza l'ebraicità, si era verificato il primato della biologia rispetto agli aspetti della critica economico-sociale. Di questo primato si era accorto, ad esempio, un autore come Céline, il quale, in polemica con gli antisemiti di orientamento biologico, aveva teso a rileggere l'antisemitismo come una forma di comunismo per gli ariani<sup>130</sup>.

Ebbene, proprio perché le legislazioni razziali necessitavano di definire con sicurezza l'appartenenza ebraica, si era verificata una svolta in cui la tradizione critica della finanziarizzazione del capitalismo aveva ceduto il palcoscenico ai vari Montandon, Landra ecc., tutti intellettuali organici ai totalitarismi perché impegnati nel determinare con esattezza l'ebraicità in senso biologico, subordinando a quest'ultima esigenza qualsiasi altro tema riconducibile alla critica economico-sociale del capitalismo. In altri termini, se ai regimi totalitari competeva decretare, attraverso l'azione politica, il superamento definitivo della società borghese liberale razzialmente imbastardita, a questo settore di intellettuali, ossia ai vari Montandon e ai collaboratori de "La Difesa della razza", era delegato il compito di determinare l'ebreo, confermando, semmai, quanto stabilito dalle normative razziali. Gli stereotipi della tradizione teorico-politica antisemita venivano recuperati, senza che fosse necessario alcun aggiornamento, perché questi regimi totalitari necessitavano di una critica della società borghese liberale che fosse incentrata sulla denuncia dei costumi e dei comportamenti diffusi in questa società. Questa era la domanda urgente richiesta dai regimi totalitari impegnati nella costruzione dell'"uomo nuovo": alla rivoluzione antropologica necessitava delineare proprio i

---

<sup>130</sup> Su questo tema nel Céline del periodo collaborazionista cfr. GERMINARIO 2011b, p. 142 sgg.

limiti e le mancanze di quella società liberale ebraizzata che s'intendeva combattere; il controtipo ebraico e razzialmente imbastardito rimandava per contrasto ai caratteri dell'“uomo nuovo” cui i totalitarismi intendevano dare vita.

La constatazione che intellettuali tutt'altro che secondari nel panorama del collaborazionismo europeo, appunto come nel caso di Montandon, ricorressero a questi stereotipi già affermatasi nella tradizione teorico-politica dell'antisemitismo europeo è indicativo di un ulteriore aspetto, spesso sottovalutato dall'enorme bibliografia sull'antisemitismo. Possiamo così delineare quest'aspetto: nel momento in cui, negli anni Trenta, l'antisemitismo da ideologia politica antisistemica e rivoluzionaria era arrivato a farsi Stato, con l'introduzione delle leggi razziali, utilizzava tutti gli stereotipi elaborati dalla sua tradizione, non avvertendo la necessità di crearne di nuovi. Ciò che sorprende degli stereotipi antisemiti è come gli anni Trenta – quando l'antisemitismo si fa Stato – costituiscano la cassa di risonanza dei temi e stereotipi che nulla avevano di originale. Quanto dalle colonne de “La Difesa della razza” si spacciava per novità e originalità scientifiche costituiva nient'altro che una rimasticatura di quanto la ricca e articolata tradizione pubblicistica antisemita aveva diffuso a piene mani già nell'ultimo ventennio del secolo precedente. Ciò significa che l'antisemitismo statale e totalitario non aveva inventato più alcuno stereotipo, in quanto quelli precedenti erano ritenuti più che sufficienti per impostare le propagande politiche antisemite, in forza del fatto che questi stereotipi si caratterizzavano per un giudizio di ostilità nei confronti della società borghese liberale: una caratterizzazione che poteva essere valorizzata in ambiente politico totalitario.

Questa constatazione induce al sospetto che l'antisemitismo, almeno sul piano dell'immaginario politico e culturale, avesse costituito un'anticipazione dei regimi totalitari che avrebbero dato vita a politiche antisemite, e che dunque il rapporto fra totalitarismo e antisemitismo risulti probabilmente più stretto di quanto possa apparire, essendo entrambi progetti accomunati da una prospettiva di rivoluzione antropologica di costruzione dell'“uomo nuovo” ostile alla modernità liberale<sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> Cfr. Germinario 2010, pp. 335-67.

L'antisemitismo dall'alto e statale poggiava, per quanto riguardava il suo immaginario politico e culturale di riferimento, sul precedente antisemitismo dal basso e antisistemico. Ciò che s'intende sostenere è che i vari Montandon nulla avevano inventato in materia di stereotipi, perché molto ricca era, sul tema, la tradizione politico-culturale di quella di cui i vari Montandon erano gli ultimi eredi. Ciò che era cambiato negli anni Trenta era naturalmente il panorama politico rispetto agli anni dell'*Affaire Dreyfus*: qui lo Stato pluralista aveva cercato di resistere vittoriosamente alle ondate di antisemitismo provenienti dai diversi settori della società francese; negli anni Trenta, l'antisemitismo poteva sprigionarsi dall'alto, usando la leva più potente della politica moderna, lo Stato: e questo modificava radicalmente la capacità di potere determinare le strategie politiche.

#### Riferimenti bibliografici

ALATRI, PAOLO, 2014

*Le origini del fascismo. Nei vizi antichi della classe dirigente italiana*, Res Gestae, Milano.

ANONIMO, 1940

*Le 33 invasioni francesi*, Edizioni di Quadrivio, Roma.

ANONIMO, 1941

*Ebrei in Francia*, "La Difesa della razza", (IV), 5 luglio, n° 17.

ANONIMO [LELJ, MASSIMO], 1939

*Parigi e Roma*, "La Difesa della razza", (II), 20 marzo, n° 10.

ID., 1940

*La Francia e noi*, "La Difesa della razza", (IV), 5 dicembre, n° 3.

BARDUZZI, CARLO, 1940a

*Come i giudei sono divenuti i padroni della Francia*, "La Difesa della razza", (III), 5 marzo, n° 9.

ID., 1940b

*La soluzione della questione giudaica in Madagascar*, "La Difesa della razza", (III), 5 giugno, n° 13.

ID. [C.B.], 1940c

*Disfatta giudaica*, "La Difesa della razza", (III), 5 agosto, n° 19.



BIRNBAUM, PIERRE, 1993

*La France aux Français*. Histoire des haines nationalistes, Seuil, Paris.

ID., 1988

*Un Mythe politique: la «République juive»*, Fayard, Paris.

BLÜMCHEN, ISAAC [URBAIN GOHIER], 1913a

*A nous la France!*, Isidor-Nathan Goldlust, Cracovie 1913 [in realtà Fasquelle, Paris 1913].

ID., 1913b

*Le droit de la race supérieure*, Isidor-Nathan Goldlust, Cracovie 1913 [in realtà Fasquelle, Paris 1913].

BONAVITA, RICCARDO, 2009

*Ma Silvia era ariana? Quando Leopardi fu arruolato a «difesa della razza»*, “Inchiesta Letteratura”, (XXV), 1995, n° 110, pp. 79-82, poi in ID., *Spettri dell'altro. Letteratura e razzismo nell'Italia contemporanea*, a cura di G. Benvenuti e M. Nani, il Mulino, Bologna.

BUCARD, MARCEL, 1938

*L'Emprise juive*, Le coq de France, Paris.

BURGIO, ALBERTO (a cura di), 1999

*Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, atti del convegno omonimo, Bologna, 13-15 novembre 1997, Il Mulino, Bologna.

BURRIN, PHILIPPE, 1995

*La France à l'heure allemande 1940-1944*, Seuil, Paris.

BUZZEGOLI, THOMAS, 2007

*La polemica antiborghese nel fascismo (1937-1939)*, Aracne, Roma.

CASSATA, FRANCESCO, 2006

*Il fascismo razionale. Corrado Gini fra scienza e politica*, Carocci, Roma.

ID., 2008

«*La Difesa della razza*». Politica, ideologia e immagine del razzismo fascista, Einaudi, Torino.

CHAMBERLAIN, HOUSTON STUART, 1998

*La Genèse du XIXe siècle* (1899), trad. fr. L'Homme Libre, Paris.

CIANO, GALEAZZO, 1990

*Diario 1937-1943*, a cura di R. De Felice, Garzanti, Milano.

COLLOTTI, ENZO, 2003

*Il fascismo e gli ebrei. Le leggi razziali in Italia*, Laterza, Roma-Bari.

CRAPEZ, MARC, 1997

*La Gauche réactionnaire. Mythes de la plebe et de la race dans la sillage des Lumières*, Berg International, Paris.

ID., 2002

*L'antisémitisme de gauche au XIXe siècle*, Berg International, Paris.

DE FELICE, RENZO, 1974

*Mussolini il duce*, vol. I. *Gli anni del consenso 1929-1936*, Einaudi, Torino.

ID., 1981

*Mussolini il duce*, vol. II, *Lo Stato totalitario 1936-40*, Einaudi, Torino.

ID., 1988

*Storia degli ebrei italiani sotto il fascismo* (1961), Einaudi, Torino.

DE PONCINS, LÉON E MALYNSKI, EMMANUEL, 1939

*La guerra occulta. Armie e fasi dell'attacco massonico alla tradizione europea* (1938), Hoepli, Milano.

DIGEON, CLAUDE, 1959

*La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, PUF, Paris.

DREYFUS, MICHEL, 2009

*L'antisémitisme à gauche. Histoire d'un paradoxe, de 1830 à nos jours*, La Découverte, Paris.

DRUMONT, ÉDOUARD, 1907

*Le Congrès Sioniste*, "La Libre Parole", 20 août.

EVOLA, JULIUS, 1938

*Introduzione a I "Protocolli" dei "Savi anziani" di Sion*, "La Vita Italiana", Roma, pp. 9-32.

ID., 1988

*Rivolta contro il mondo moderno* (1934), Mediterranee, Roma.

ID., 2004

*Imperialismo pagano. Il fascismo dinnanzi al pericolo euro-cristiano* (Atanòr, Roma 1928), a cura di C. Bonvecchio, Mediterranee, Roma.

ID., 2005a

*I testi de La Vita Italiana. I: 1931-1938*, a cura di I. De Giorgi, Ar, Padova.

ID., 2005b

"Schieramenti dell'antisemitismo francese" ("La Vita Italiana", 1938, giugno, pp. 726-31), in ID. 2005a, pp. 446-52.

FEDERZONI, LUIGI, 1993

*Diario di un ministro del fascismo* (1927), a cura di A. Macchi, Passigli, Firenze.

FORNO, MAURO, 2005

*La stampa del ventennio. Strutture e trasformazioni nello stato totalitario*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

FORTEGUERRI, GIUSEPPE, 1940

*Ubi aurum ibi patria*, "La Difesa della razza", (III), 20 gennaio, n° 6.

FOURNIER, ERIC, 2011

*La «Belle juive». D'Ivanhoé à la Shoah*, Champ Vallon, Seyssel.

GALIMI, VALERIA, 2005

"Une Internationale antisemite des images? Je suis partout et le cas des caricatures", in MATARD-BONUCCI 2005.

EAD., 2006

*Antisemitismo in azione. Pratiche antiebraiche nella Francia degli anni Trenta*, Unicopli, Milano.

GASTEINER, ELIO, 1940

*Grandezza e decadenza della razza francese*, "La Difesa della razza", (III), 5 gennaio, n° 6.

GENTILE, EMILIO, 1996

*Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, il Mulino, Bologna.

ID., 2002

*Il fascismo. Storia e interpretazione*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2004

"L'«homme nouveau» du fascisme. Réflexions sur une expérience de révolution anthropologique", in MATARD-BONUCCI E MILZA 2004, pp. 35-63.

GERMINARIO, FRANCESCO, 1999a

"Latinità, antimeridionalismo e antisemitismo negli scritti giovanili di Paolo Orano (1895-1911)", in BURGIO 1999, pp. 105-114.

ID., 1999b

*Intellettuali sindacalisti rivoluzionari davanti all'ebraismo*, "Quaderno di storia contemporanea", n° 25/26, pp. 7-22.

ID., 2001

*Razza del Sangue razza dello Spirito. Julius Evola, l'antisemitismo e il nazionalsocialismo (1930-1943)*, Bollati Boringhieri, Torino.

ID., 2009

*Fascismo e antisemitismo. Progetto razziale e ideologia totalitaria*, Laterza, Roma-Bari.

ID., 2010,

*Costruire la razza nemica. La formazione dell'immaginario antisemita tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento*, UTET, Torino.

ID., 2011a

*Argomenti per lo sterminio. L'antisemitismo e i suoi stereotipi nella cultura europea (1840-1920)*, Einaudi, Torino.

ID., 2011b

*Céline. Letteratura politica e antisemitismo*, UTET, Torino

ID., 2013

*Antisemitismo. Un'ideologia del Novecento*, Jaca Book, Milano.

GUÉNON, RENÉ, 1982

*Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, ed. or. 1945, trad. it., Adelphi, Milano.

JASPERS, KARL, 1950

*Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, ed. or. 1936, trad. fr., Gallimard, Paris.

HITLER, ADOLF, 2002

*Mein Kampf* (1925), trad. it., Kaos Edizioni, Milano.

ID., 2013

*Idee sui destini del mondo. L'epilogo (Bormann-Vermerke, 1959)*, trad. it., Ar, Padova.

HUIZINGA, JOHAN, 2013

*La scienza storica. Il suo valore e la sua attualità* (1935), trad. it., Res Gestae, Milano.

IPSEN, CARL, 1997

*Demografia totalitaria. Il problema della popolazione nell'Italia fascista* (1992), trad. it., il Mulino, Bologna.

ISRAEL, GIORGIO, 2010

*Il fascismo e la razza. La scienza italiana e le politiche razziali del regime*, il Mulino, Bologna.

JOLY, BERTRAND, 2005

*Dictionnaire biographique et géographique du nationalisme français (1880-1900)*, Honoré Champion, Paris.

JULLIARD, JACQUES E WINOCK, MICHEL, 1996

*Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes Les Lieux Les moments*, Seuil, Paris.

KEMAL VLORA, ALESSANDRO, 1940

*Liguri e Celti*, "La Difesa della razza", (III), 5 febbraio, n° 7.

ID., 1943

*Italianità della Corsica*, "La Difesa della razza", (VI), 5 gennaio, n° 5.

KIMON, DANIEL, 1889

*La politique israélite. Politiciens – Journalistes – Banquiers. Le judaïsme et la France. Étude psychologique*, Savine, Paris.

KNOBEL, MARC, 1996

*Montandon (Georges) 1879-1944*, in JULLIARD E WINOCK 1996.

ID., 1999

*Georges Montandon et l’Ethno-racisme*, in TAGUIEFF 1999, pp. 277-93.

ID., 2013

*Montandon Georges, 1879-1944*, in TAGUIEFF 2013, pp. 1175-78.

KORHERR, RICCARDO, 1928

*Regresso delle nascite: morte dei popoli*, Unione Editoriale d’Italia, Roma.

LANCELLOTTI, ARTURO, 1940

*La Francia e l’invasione giudaica*, “La Difesa della razza”, (IV), 5 febbraio, n° 7.

LANDRA, GUIDO, 1940a

*Identità razziale della Corsica*, “La Difesa della razza”, (III), 5 gennaio, n° 5.

ID., 1940b

*La Letteratura razziale tedesca in tempo di guerra*, “La Difesa della razza”, (IV), 20 novembre, n° 2.

ID., 1940c

*Gli studi di G. Montandon sulla preistoria del Giappone*, “La Difesa della razza”, (IV), 20 dicembre, n° 4.

ID., 1942

*Italianità razziale di Nizza*, “La Difesa della razza”, (V), 5 novembre, n° 1.

MALYNSKI, EMMANUEL, 1922

*Pour sauver l’Europe*, Éditions Hispano-Françaises, Librairie Cervantès, Paris.

ID., 1923

*Le Peuple-roi*, Éditions Hispano-Françaises, Librairie Cervantès, Paris

ID., 1976

*Fedeltà feudale* (1928, col titolo *Les Éléments de l’Histoire contemporaine*), trad. it., Ar, Padova.

MARCHITTO, NICOLA, 1939a

*Il meticcio in Francia*, “La Difesa della razza”, (II), 20 marzo, n° 12.

ID., 1939b

*Gli ebrei nell’Africa francese*, “La Difesa della razza”, (II), 20 agosto, n° 20.

MATARD-BONUCCI, MARIE-ANNE E MILZA, PIERRE (a cura di), 2004

*L’homme nouveau dans l’Europe fasciste (1922-1945). Entre dictature et totalitarisme*, Fayard, Paris.

EAD. (a cura di), 2005

*Antisémites. L'image des juifs entre culture et politique (1848-1939)*, Nouveau Monde, Paris.

EAD., 2008

*L'Italia fascista e la persecuzione degli ebrei* (2007), trad. it., il Mulino, Bologna.

MATARRESE, FORTUNATO, 1940

*Francia nemica*, "La Difesa della razza", (III), 5 maggio, n° 13.

MEIGE, HENRY, 1893a

*Le Juif-Errant à la Salpêtrière*, "Nouvelle iconographie de la Salpêtrière", n° 6, 1893, ristampato dalle Éditions du Nouvel Object, Paris

ID., 1893b

*Le Juif errant aux villes d'eaux*, "La Libre Parole", 26 juillet .

ID., 1901

*Les automobiles Homicides*, "La Libre Parole", 11 septembre.

MICCOLI, GIOVANNI, 2013

"Santa Sede, questione ebraica e antisemitismo fra Otto e Novecento", in ID., *Antisemitismo e cattolicesimo*, Morcelliana, Brescia (prima ed. in VIVANTI 1997).

MICHELINI, LUCA, 2011

*Alle origini dell'antisemitismo nazional-fascista. Maffeo Pantaleoni e «La Vita italiana» di Giovanni Preziosi (1915-1924)*, Marsilio, Venezia.

MILLMAN, RICHARD, 1992

*La question juive entre les deux guerres. Ligues de droite et antisémitisme en France*, Colin, Paris.

MILZA, PIERRE, 1987

*Le fascisme italien et la presse française 1920-1940*, Complexe, Bruxelles.

MONTANDON, GEORGES, 1938

*Una soluzione "biologica" della questione ebraica*, "La Difesa della razza", (I), 5 ottobre, n° 5.

ID., 1939a

*La soluzione del problema ebraico*, "La Difesa della razza", (III), 20 giugno, n° 16.

ID., 1939b

*Determinazione psicologica dell'etnia giudaica. L'Ethnie putaine*, "La Difesa della razza", (II), 5 novembre, n° 5, pp. 18-23.

ID., 1940a

*Comment reconnaître le Juif?*, Nouvelles Éditions Françaises, Paris.

ID., 1940b

*Da che cosa si riconoscono gli ebrei?*, "La Difesa della razza", (III), 5-20 novembre, n° 21-22.

ID., 1941a

*Quale sarà il volto razziale dell'Europa di domani?*, "La Difesa della razza", (IV), 20 marzo, n° 10.

ID., 1941b

*I caratteri del tipo giudaico*, "La Difesa della razza", (IV), 20 Giugno, n° 16.

ID., 1942

*Coerenza dello spirito*, "La Difesa della razza", (V), 5 gennaio, n° 5.

MOSSE, GEORGE L., 1994

*Le origini culturali del Terzo Reich* (1964), trad. it., Il Saggiatore, Milano 1968.

ID., 1997

*L'immagine dell'uomo. Lo stereotipo maschile nell'epoca moderna* (1996), trad. it., Einaudi, Torino.

MUSSOLINI, BENITO, 1928

*Prefazione* a KORHERR 1928.

ID., 1959a

*Opera Omnia*, vol. XXIX, *Dal viaggio in Germania all'intervento dell'Italia nella seconda guerra mondiale (11 ottobre 1937 – 10 giugno 1940)*, a cura di E. e D. Susmel, La Fenice, Firenze.

ID., 1959b

*Discorso di Trieste*, "Il Popolo d'Italia", 19 settembre 1938, in ID., 1959b.

NILUS, SERGYEI, 1921

*L'Internazionale ebraica. Protocolli dei "Savi Anziani" di Sion*, La Vita italiana, Roma.

PAOLUCCI, VITTORIO, (a cura di) 1987

*I quotidiani della Repubblica sociale italiana*, Argalìa, Urbino.

PARLATO, GIUSEPPE, 2008

*Introduzione*, in PETTINATO 2008, pp. 10-45.

PENSABENE, GIUSEPPE, 1940

*I semiti e le arti figurative*, "La difesa della razza", (II), 20 gennaio, n° 6.

PETTINATO, CESARE (a cura di), 2008

*Se ci sei, batti un colpo... 100 articoli de LA STAMPA per la storia della RSI*, Scarabeo, Bologna.

PICENO, GIORGIO, 1939

*Ebrei a Parigi*, "La difesa della razza", (II), 20 novembre, n° 2.

PISANTY, VALENTINA, 2006

*La difesa della razza. Antologia 1938-1943*, Bompiani, Milano

PISCHEDDA, BRUNO, 2015

*L'idioma molesto. Cecchi e la letteratura novecentesca a sfondo razziale*, Nino Aragno, Torino.

PLECHANOV, GEORGIJ VALENTINOVIC, 2016

*La funzione della personalità nella storia* (1898), trad. it., Pgreco, Milano.

QUARTARARO, ROSARIA, 1980

*Roma tra Londra e Berlino. La politica estera fascista dal 1930 al 1940*, Bonacci, Roma.

RICCI, BERTO, 1939

*Categoria spirituale e categoria sociale*, in SULIS 1939.

SAVELLI, GIOVANNI, 1941

*Céline e il giudaismo*, "La Difesa della razza", (IV), 20 maggio, n° 14.

SCARDAONI, FRANCESCO, 1931

*Sotto la tour Eiffel e le chimere*, Edizioni Augustea, Roma-Milano.

ID., 1939a

*Scandali ebraici a Parigi*, "La Difesa della razza", (II), 5 marzo, n° 5.

ID., 1939b

*Decadenza della famiglia in Francia*, "La Difesa della razza", (II), 20 dicembre, n° 4.

ID., 1943

*Gli ebrei e la guerra*, Centro Editoriale, Roma

ID., 1945

*Nietzsche e lo spirito dell'avvenire*, Mondadori, Milano.

SCHOR, RALPH, 1992

*L'antisémitisme en France pendant les années Trente: prélude à Vichy*, Complex, Bruxelles.

SEDTA, GIOVANNI, 2010

*Gli intellettuali di Mussolini. La cultura finanziata dal fascismo*, Le Lettere, Firenze.

STERNHELL, ZEEV, 1997

*La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme* (1978), Gallimard, Paris.

SULIS, EDGARDO (a cura di), 1939

*Processo alla borghesia*, Edizioni Roma, Roma.

TAGUIEFF, PIERRE-ANDRÉ (a cura di), 1999

*L'antisémitisme de plume 1940-1944*, Berg International Éditeurs, Paris.



ID., 2004

*Les Protocoles des Sages de Sion. Faux et usage d'un faux* (1989), Berg International-Fayard, Paris.

ID. (a cura di), 2013

*Dictionnaire historique et critique du racisme*, PUF, Paris.

TRIZZINO, ANTONIO, 1939a

*Di quale sforzo bellico è capace la razza francese?*, "La Difesa della razza", (II), 5 aprile, n° 11.

ID. [T.(RIZZINO), A.(NTONIO)], 1939b

*Campagne senza braccia*, "La Difesa della razza", (II), 20 aprile, n° 12.

ID., 1939c

*Agonia dell'impero francese*, "La Difesa della razza", (II), 5 maggio, n° 13.

ID., 1939d

*Italiani in Tunisi*, "La Difesa della razza", (II), 5 dicembre, n° 3.

VERSCHUER, OTMAR VON, 1943

*Manuel d'eugénique et hérédité humaine* (1941), trad. fr., Masson & Cie, Paris.

VIVANTI, CORRADO (a cura di), 1997

*Gli ebrei in Italia, II: Dall'emancipazione a oggi*, Einaudi (Storia d'Italia, Annali, 11), Torino.

## Medioevo e medievalismo tra Europa e America. L'attualità di un dibattito antico

Marina Montesano (Università di Messina)

*Where and when does our idea of the Middle Ages begin? The success of literary works in which the fantastic component is the backbone of an imaginary Middle Ages (let's think about Tolkien or Martin) is rooted in the Anglo-Saxon tradition, then exported to the United States, where since the Eighteenth Century we can notice the development of a strong revival of Gothic style: hence it springs an idea, more or less historically founded, of Middle Ages. In the link between historical and fictitious reconstructions, North American architecture is a sort of petrified discussion about the problem of our perception of Gothic and, more generally, of an epoch whose fundamental characters are still subject to debate.*

*Keywords: Middle Age; Gothic style; Tolkien; Martin; American architecture.*

Il termine “Medioevo” è corrente nel nostro parlare comune. Spesso lo si usa in senso negativo, con accezione polemica: di qualcosa di particolarmente ripugnante ai nostri costumi civili o che tali si pretendono, si dirà “roba da Medioevo”; per descrivere condizioni d'ignoranza o d'oppressione particolarmente intolleranti, si parlerà di “tenebre del Medioevo”; e così via. D'altra parte, in determinati periodi della nostra storia (per esempio nell'Ottocento, nell'età cosiddetta “romantica”; e poi ancora negli stessi nostri giorni), capita di assistere a frequenti rivalutazioni del Medioevo o almeno di certi suoi aspetti, magari generalizzati e ipertrofizzati: e allora lo si ricorda come l'età delle cattedrali, delle grandi scuole di pensiero, l'età che ha prodotto Giotto e Dante Alighieri; oppure come l'età della fede religiosa, dell'eroismo cavalleresco, della libertà della fantasia, dei sentimenti e dell'amore. Insomma, sul Medioevo esiste una polemica che non riscontriamo per altri periodi storici: la ricostruiva già nel 1933 un medievista italiano, Giorgio Falco<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> FALCO 1974; da allora molte sono state le ricostruzioni di questo dibattito; si vedano: GIARRIZZO 1962; ID. 1969; ARNALDI 1972; FONSECA 1976; SCIASCIA 1976; MUSCA 1976; GATTO 1977; CAPITANI 1979; DEL TORRE 1979; CARDINI 1989; CASTELNUOVO 1990; BORDONE 1993; ARTIFONI 1997; PIETROPOLI 1999; AA.VV. 2002; LE GOFF 2003; BARBERO 2003; BOLOGNA 2003; MANCINI 2003; LA CHIN 2003; BILLI 2004; PIETROPOPOLI 2004; MOLK 2004; BRANDALISE

Nata già con intenti polemici, la parola “Medioevo” ha continuato a far litigare. La inventarono - usando il latino, naturalmente - gli umanisti del Quattrocento, i quali svilupparono l’idea già anche petrarchesca (e che del resto aveva illustri precedenti antichi) della decadenza della civiltà fino a giungere alla conclusione - per allora nuova e rivelatrice - che il mondo della grande cultura, l’acme della quale era stato segnato dall’impero romano e dalla nascita del Cristo, era finito; e la coscienza della rottura rispetto all’età antica e della necessità di risalire la china della decadenza sino a far rivivere in forme nuove l’antico splendore (quel che sarebbe stato chiamato più tardi “Rinascimento”) li condusse a trattare i lunghi secoli “di mezzo” come *media aetas*, *media tempestas*, *media tempora*. Durante il Cinquecento, eruditi e polemisti tanto cattolici quanto protestanti - il cardinale Baronio e i “Centuriatori di Magdeburgo”, ad esempio - continuarono a litigare ferocemente sul medesimo presupposto: accettando entrambi che i secoli successivi alla caduta dell’impero romano erano stati lunghi tempi di barbarie e d’ignoranza, si rinfacciavano reciprocamente la responsabilità di tale decadenza, che per i cattolici erano stati quei popoli nordici dai quali sarebbe poi partita anche l’altra sciagura, la Riforma, mentre per i protestanti causa di tutto era la corruzione della sede pontificia. Nel Settecento illuministico, “Medioevo” divenne sinonimo di ogni sorta di superstizione, di fanatismo e d’ignoranza; nell'Ottocento romantico, al contrario, si vollero vedervi invece fede, bellezza, spontaneità naturale, gioia di vivere.

D'altronde, una delle ragioni non ultime della complessità e della confusione su cui si basa questa plurisecolare polemica sta nel fatto che il cosiddetto “Medioevo” abbraccia nella periodizzazione più diffusa un intero millennio, dalla caduta dell'impero romano d'Occidente alla scoperta dell'America. Se, al di là della convenzione cronologica e della tradizione consistente nel periodizzare il flusso della storia e nel riferirsi ai nomi che ai periodi così ripartiti usiamo attribuire, dietro tale parola siano ormai discernibili valori per così dire specifici, è ancora oggetto di

---

2004; BOITANI 2004; SOLDANI 2004; VALLERANI 2004; OCCHIPINTI 2004; PORCIANI 2004; MORETTI 2004; MAZZOCCA 2004; SERGI 2005; LE GOFF 2006; SERGI 2010.

discussione. Si è ad esempio parlato, specie da parte della medievistica francese, di un cosiddetto “lungo Medioevo” : per esempio il «Moyen-Âge des profondeurs» proposto da Jacques le Goff, durante il quale (fra XVI e XVIII secolo, per certi versi anche un po’ oltre), superate le istituzioni e le strutture sociali vive fino al XV secolo, continuò tuttavia a lungo in molteplici aspetti tanto della vita materiale specie dei ceti subalterni, quanto delle strutture mentali profonde individuali e comunitarie. Da questo punto di vista è stato notato come in certi ambienti dell’Europa euro-occidentale (e ancor più in quella centro-orientale) il “lungo Medioevo” sia sopravvissuto fino a lambire l’era della seconda rivoluzione industriale.

Al contrario, ne *L’immagine scartata*, il grande studioso e scrittore inglese Clive S. Lewis ha efficacemente descritto gli elementi che fanno del modo di pensare “medievale” e dei suoi valori un mondo che, per quanto ci sembri vicino e ci si ritenga di solito eredi rispetto ad esso, è in realtà tanto lontano quanto remoto fino all’incomprensione e all’estraneità<sup>2</sup>; a sua volta Johan Huizinga ha in contesti differenti osservato come per molti aspetti la cultura e la visione del mondo medievali siano più vicine a quelle delle culture che gli antropologi definiscono “tradizionali” che non a quelle occidentali moderne, che pure sono ad esse strettamente legate e ne costituiscono per più versi la continuazione<sup>3</sup>.

Sta di fatto che del termine in questione, che possiede uno statuto consolidato nel campo della ricerca specialistica sotto il profilo storico e filologico, quella che si definisce “medievistica”, oggi troppo spesso ci si serve per indicare un oggetto ambiguo e confuso, un Medioevo immaginario, un Medioevo fantasy. Si potrebbe pensare alle tante rievocazioni e manifestazioni che attraversano l’Europa, ma anche al successo di romanzi di ambientazione medievale, come quelli (di livello assai diverso tra loro) di Umberto Eco (con *Il nome della rosa*) e di Ken Follett (con *I pilastri della Terra*). Soprattutto, però, il Medioevo fantasy ha trovato il suo recente apogeo in due trasposizioni filmiche: il

---

<sup>2</sup> LEWIS 1990; ma anche ID. 1969. Al pari dell’amico e collega Tolkien, del quale diremo a breve, anche Lewis è stato autore di fantasy: ID. 2014.

<sup>3</sup> HUIZINGA 2011.

ciclo cinematografico tratto dal *Signore degli anelli* di J. R. R. Tolkien<sup>4</sup> e la serie televisiva *Il trono di spade* tratta dalle *Cronache del ghiaccio e del fuoco* di George RR Martin.

La fortuna di Tolkien, al pari di Lewis filologo medievista di serietà indiscussa, era peraltro stata tenuta in vita, prima del successo cinematografico, da una larga schiera di appassionati studiosi<sup>5</sup>; ma è indubbio che siano state le trasposizioni cinematografiche a presentarlo a nuove generazioni di amanti del genere fantasy e degli effetti speciali, che abbondano nei tre episodi. Se Tolkien era, dal punto di vista culturale, profondamente inglese ed europeo, ad aver diretto i film è stato un regista neozelandese, Peter Jackson; e la Nuova Zelanda ha prestato anche molti dei paesaggi alla Terra di Mezzo. Con le *Cronache del ghiaccio e del fuoco* e *Il trono di spade* televisivo ci spostiamo invece negli Stati Uniti, patria di Martin, nonché della serie televisiva prodotta dalla HBO. Al pari del *Signore degli anelli*, anche il ciclo americano non è ambientato nel Medioevo, ma certamente a un fantasy medievaleggiante si ispira: nel primo si tratta un Medioevo più colto e filosofico, nel secondo uno legato all'intrigo, alla violenza pseudo feudale (ovviamente parte di un feudalesimo anch'esso fantasy), insomma ciò che chiamiamo "gotico" in senso lato.

Non è difficile rintracciare nei secoli passati le origini di quest'ultimo successo, nel senso che proprio il mondo anglo-americano ha elaborato una peculiare reinvenzione del gotico. La storia dei revival Sette-Otto-Novecenteschi del medioevo gotico è essenzialmente una "storia del gusto", per riprendere l'espressione che sottotitolava l'edizione italiana del celebre e pioneristico lavoro di Kenneth Clark<sup>6</sup>. Il che non vuole escludere evidentemente la presenza di fattori sociali nella determinazione del gusto: ma sempre tenendo presente il fatto che l'affermazione e la variazione nelle mode segue spesso logiche culturali

---

<sup>4</sup> Per la traduzione italiana TOLKIEN 2003; quanto agli interessi medievistici di Tolkien, fondamentale ID. 2013.

<sup>5</sup> Ricordiamo, fra gli studi, GIACCHERINI 1984; CARDINI 1992; DURIEZ 2002; DE TURRIS 2002; WHITE 2002; CORTI 2004; SOCIETÀ TOLKENIANA ITALIANA 2005; ROSEBURY 2009; PAURA 2010.

<sup>6</sup> CLARK 1970; ma si vedano anche EASTLAKE 1970; MACAULAY 1975; LEWIS 2002.

e, appunto, di gusto, solo in parte direttamente e deterministicamente collegabili agli svolgimenti politico-sociali coevi.

Com'è noto, è consuetudine datare l'inizio del revival gotico agli anni Cinquanta del Settecento, con la costruzione nelle campagne inglesi di Twickenham, non lontano da Londra, della residenza di Strawberry Hill, voluta da Horace Walpole. Per ideare il design della sua abitazione, Walpole diede vita a un "Committee of Taste", un "Comitato del gusto" da lui presieduto, che studiando libri e stampe avrebbe dovuto indirizzare i lavori. È altrettanto noto il fatto che i risultati ottenuti erano ampiamente immaginifici, dovendo al rococò e allo stile georgiano almeno quanto dovevano al gotico originario; rispetto a quest'ultimo, soprattutto, colpisce la mancanza del riconoscimento dell'arco a sesto acuto (il *pointed arch*) quale elemento architettonico e non decorativo. A esso si ricorreva invece, nella costruzione degli interni di Strawberry Hill, essenzialmente con funzioni di arredo, costruendo archi gotici per i quali si impiegavano materiali, quali il legno e lo stucco, che erano un controsenso rispetto alla funzione originaria. A partire dal 1760 molti architetti, più o meno professionisti, ripresero le idee di Walpole e le applicarono alla costruzione e alla ristrutturazione di molti edifici di campagna.

Ma è necessario arrivare a cavallo fra il XVIII e il XIX secolo per avere una decisa variazione di stile nell'architettura neogotica, con la costruzione dell'abbazia di Fonthill, portata a termine fra 1796 e 1812 dall'architetto James Wyatt nel Wiltshire per l'eccentrico miliardario William Beckford., il quale inizialmente avrebbe voluto costruire solo finte rovine di un'abbazia gotica. Ma l'opera di Wyatt andò oltre, dando vita a un intero edificio sovrastato da un'immensa torre, che tuttavia crollò pochi anni più tardi, rovinando sull'abbazia; le strutture architettoniche del gotico evidentemente non erano così facili da padroneggiare.

In ogni caso Wyatt proseguì nell'applicare le sue teorie, dedicandosi soprattutto a restauri molto invasivi di cattedrali, come quella di Salisbury, sempre nel Wiltshire, della fine del Settecento: l'architetto inglese interpretava il suo intervento sugli interni come mirante a "ripulire e colorare" le vecchie strutture gotiche medievali. Per quanto l'intento di Wyatt suoni come quanto di meno filologico si possa immaginare, è soprattutto a lui che si deve l'aver introdotto un gusto

per il gotico non più rivolto solo a una superficiale decorazione, come nel caso di Strawberry Hill, cioè a un revival di dettaglio, ma diretto a reinventare il gotico nella sua monumentalità. La strada era quindi aperta alla costruzione di chiese del tutto nuove, realizzate secondo quel gusto: nel giro di pochi decenni, a partire dall'inizio dell'Ottocento e grazie al *Church Building Act*, nella sola Inghilterra ne furono costruite oltre duecento.

È opinione comune che questa evoluzione del neogotico in architettura trovi il suo controcanto letterario nella linea che conduce dal *Castello di Otranto* del “solito” Walpole sino al romanzo storico di Walter Scott; ossia da una interpretazione del tutto fantasiosa e priva di ricerche sull'argomento a una scrittura più accurata e attenta alla realtà storica. Un'opinione, va detto, che lascia almeno in parte perplessi: ma non è questo il momento per affrontare un argomento di tale complessità.

A cavallo fra i due secoli i rapporti culturali fra l'Inghilterra e il continente nordamericano erano, al di là delle vicende politiche, particolarmente stretti. L'interesse per il gotico, tanto in letteratura quanto e soprattutto sotto il profilo architettonico, si insinuò facilmente nelle ex-colonie. Nel corso del Settecento lo stile georgiano e neoclassico era stato in auge per la costruzione delle dimore private; l'indipendenza non aveva portato brusche interruzioni, ma una maggiore consapevolezza della cifra stilistica, orientata sempre in senso neoclassico. Ma dopo il 1783 si imponeva l'elaborazione di una architettura pubblica rappresentativa dei nuovi orizzonti della federazione: uno stile talvolta definito appunto come “federale”, del quale l'esempio migliore è lo State Capitol di Richmond, in Virginia, che si ispirava alla Maison Carrée di Nîmes, e sul quale si modelleranno più tardi gli edifici governativi e presidenziali di Washington<sup>7</sup>.

Il coevo interesse inglese verso il gotico giunse come una novità, ma non si può dire che ebbe nella società e nella cultura americane un effetto dirompente, almeno non nell'immediato. Certo, la produzione letteraria a cavallo fra i due secoli mostra un chiaro trasporto per il gusto del gotico, ma l'architettura era probabilmente diffidente rispetto a una tradizione che si avvertiva come profondamente europea e legata

---

<sup>7</sup> Sul gotico in America: LOTH E SADLER 1975; PIERSON 1978; STANTON 1968.

a una cultura quale si immaginava che fosse quella medievale: papista, superstiziosa, tradizionalista. Non è forse casuale che uno dei primi esempi di architettura gotica di un certo rilievo fu realizzato per la costruzione di un penitenziario, lo Eastern State Penitentiary di Philadelphia, costruito fra 1821 e 1836 da John Haviland su committenza quacchera, sul preciso modello del Downtown Castle di Ludlow, in Scozia, anch'esso una costruzione relativamente recente (era stato edificato negli Anni Settanta del Settecento su rovine normanne) in cui si univano elementi classicheggianti e neogotici<sup>8</sup>.

Un altro scenario nel quale il nuovo stile sembrava prendere piede fu quello dei cimiteri: per esempio a Mount Auburn, presso Boston, e a Laurel Hill, Philadelphia, negli anni Trenta si costruirono tombe e cappelle in stile gotico, che si affiancavano sempre più di frequente a quelle neoclassiche. Insomma, una certa immagine stereotipa del gotico e del Medioevo sembrava rendere prigioni e cimiteri il campo di applicazione più probabile per il nuovo stile. I romanzi di Edgar Allan Poe, in cui spesso qualche elemento architettonico medievaleggiante, per esempio una torre o un'abbazia, serviva a sottolineare i momenti di maggiore tensione e angoscia, non erano molto lontani da questa accezione del gotico.

Ma ben presto l'influenza inglese si fece più pervasiva, grazie anche alla diffusione dei *pattern books*, al crescente numero di viaggiatori americani in Europa e al successo dei romanzi di Walter Scott, nei quali peraltro si proponeva non più un Medioevo di austerità e angoscia, ma di eroismo e cavalleria. La figura del cavaliere, intesa in modo profondamente antistorico, quale campione solitario e individualista, poteva essere accostato all'uomo nuovo americano, al pioniere, all'eroe della frontiera dei romanzi di Cooper<sup>9</sup>. Ma sull'altro piatto della bilancia si poneva ancora il Medioevo papista, il vecchio mondo rispetto al quale l'America desiderava sentirsi affrancata: e il gotico sembrava incarnare definitivamente l'architettura cristiana medievale, se uno dei principali teorici di quegli anni, Augustus Welby Pugin, aveva intitolato il suo trattato del 1841 - uno dei più importanti e influenti trattati d'architettura mai scritti - *True Principles of Pointed or Christian*

---

<sup>8</sup> Sui castelli neogotici: BUORA 2009.

<sup>9</sup> Sul tema, in senso più ampio, SANFILIPPO 1993.



*Architecture*, dove “*pointed*” e “*Christian*” divenivano aggettivazioni sinonimiche. Pugin, fra l’altro, era un anglicano convertitosi al cattolicesimo, un’azione che lo rendeva oltremodo sospetto agli occhi del mondo protestante<sup>10</sup>. Inoltre, il recente, secondo conflitto con l’Inghilterra aveva attirato nuovamente l’attenzione verso le forme classiche, in funzione anti-inglese: l’idealizzata democrazia dell’antica Grecia era sempre un modello attraente, rinvigorito dal fatto che la guerra d’indipendenza condotta dalla Grecia fra 1821 e il 1830 guadagnava interesse e simpatie fra le *élites* culturali americane: e in effetti, intorno ai primi decenni dell’Ottocento il cosiddetto *Greek revival* sembrò affiancare la passione per il gotico<sup>11</sup>.

Il tutto è esemplificato soprattutto nell’opera di due figure, Alexander Jackson Davis e Andrew Jackson Downing, il primo formatosi come disegnatore, il secondo come teorico dell’architettura. A Davis si deve la costruzione di molti campidogli in diversi stati americani (Connecticut, Indiana, North Carolina, Illinois, Ohio) in stile sostanzialmente neoclassico; al contempo, nel 1837 egli pubblicò un innovativo libro sull’architettura delle ville di campagna, *Rural residences*, nel quale gli esempi presentati erano dominati dal gotico: segno che l’eclettismo - da allora in poi un tratto dominante - era visto come la strada naturale per un’architettura improntata al funzionalismo. Downing ampliò queste idee, applicandole sempre alle residenze rurali, in una serie di *pattern books*, culminanti nel trattato *The Architecture of Country Houses*, del 1850. Poiché era un architetto dei paesaggi, il legame con l’Inghilterra, cioè con il paese in cui negli ultimi decenni si era sviluppato il gotico come elemento decorativo di giardini e paesaggi rurali, pareva un percorso del tutto naturale<sup>12</sup>.

Ma, come detto, sotto l’etichetta degli stili ben definiti, l’eclettismo dominava. È in questo momento, per esempio, che si può cominciare a intravedere un nesso con l’Italia e in particolare con l’immagine che gli architetti americani avevano della villa italiana. Si parla infatti a partire dalla fine degli anni Trenta di uno stile denominato *Italianate*, che nel giro di tre decenni avrebbe oscurato il gotico puro, ispirandosi alla villa

---

<sup>10</sup> PUGIN 1990.

<sup>11</sup> AA.VV. 1992.

<sup>12</sup> Sull’architettura dei giardini e il gotico cfr. CALVANO 1996

italiana (toscana soprattutto, ma non solo) rinascimentale: ma in particolare del XV secolo, cioè di un periodo in cui l'influsso delle architetture gotiche poteva risultare ancora visibile.

La prospettiva funzionale era teorizzata da Downing, il quale affermava che lo stile greco, italiano, gotico, romanico, dovevano di volta in volta interpretare sentimenti e idee che sono differenti fra loro, ma comunque parte di una stessa necessità espressiva, di temperamenti, dei gusti degli individui. Downing parlava ovviamente di dimore private; ma l'architettura pubblica non poteva basarsi solo sul gusto degli individui; così, per alcuni decenni si affermò la tendenza a costruire edifici rispondenti a diverse correnti architettoniche a seconda dell'uso cui erano destinate; in modo molto schematico, si potrebbe dire che le chiese erano erette prevalentemente in stile gotico, gli edifici pubblici a uso civile secondo quello classico, le dimore private di campagna o delle aree suburbane con criteri improntati all'eclettismo. Come si è già detto a proposito di Davis, diversi stili potevano convivere nell'opera di uno stesso architetto; pensiamo per la metà dell'Ottocento all'opera di una delle figure più note del tempo, Richard Upjohn, al quale si deve la Trinity Church di New York, nella quale rivisitava il gotico *flamboyant*, ma che pure si applicò al disegno e alla costruzione di dimore private, per le quali adottava lo stile *Italianate*, rifacendosi particolarmente alle ville toscane quattrocentesche, come nel famoso esempio della Edward King House, di Newport, RI.

Ancora una volta, tuttavia, elementi ideologici si intrecciavano con la storia del gusto. Alla fine degli Anni Trenta in Inghilterra, a Cambridge, due studenti e futuri ministri del culto della Chiesa anglicana, con alcuni loro colleghi, avevano dato vita alla Cambridge Camden Society, poi ribattezzata - e meglio conosciuta - col nome di Ecclesiological Society<sup>13</sup>. Lo scopo iniziale della società era raccogliere informazioni, disegni e descrizioni delle chiese medievali in vista di ristrutturazioni. John Ruskin era membro di un'associazione simile, fondata a Oxford.

Ma a partire dal 1841, la pubblicazione della rivista «Ecclesiologist» e del manifesto *A Few Words for Churchbuilders* mutarono l'attitudine dei giovani di Cambridge: da semplici ricercatori a teorici e attivisti. L'influenza ottenuta grazie alla posizione sociale rivestita aiutò la

---

<sup>13</sup> WHITE 1962.

diffusione delle loro teorie: disprezzando il neo-gotico dei decenni che li avevano preceduti, i giovani “ecclesiologi” proponevano la fedeltà al gotico del Trecento. Non solo per fattori estetici, ma per una visione teologica: la direzione della chiesa (rivolta a est), il posizionamento del fonte battesimale, i tre gradini che conducono all’altare, l’assenza di gallerie: tutti questi e ancora molti altri elementi dovevano portare le chiese a esser edificate secondo corrette esigenze di spiritualità; una spiritualità espressa in forma perfetta, a loro parere, nelle forme del gotico originario. Ancora una volta disegni e *pattern books* presero a girare come mezzo per far conoscere questa “nuova” architettura nei posti dove gli originali non potevano essere esperiti.

Nel continente nordamericano, in particolare, la diffusione degli *Instrumenta Ecclesiastica*, un manuale che dettagliava fin nei particolari anche gli arredi delle chiese, ebbe straordinario successo, soprattutto nell’ambito della chiesa episcopaliana: nel 1848 fu fondata la New York Ecclesiological Society. Upjohn, l’architetto della Trinity Church, era un entusiasta accolito della Chiesa episcopaliana e del movimento: al punto che si ricorda il suo rifiuto di committenze provenienti da altre chiese protestanti d’America, sentite come eretiche. Allo stesso modo l’antipapismo, particolarmente forte anche a causa dell’arrivo dei nuovi immigrati irlandesi, portava all’adozione di soluzioni che oggi possono sembrare al limite del ridicolo: per marcare come non cattoliche le chiese gotiche, si ponevano le panche non su due linee, ma in un’unica linea centrale, in modo che l’afflusso all’altare avvenisse dai lati, non dal centro, evitando l’asse processionale centrale, avvertito come tipico del cattolicesimo; o si evitava la costruzione di guglie, perché giudicate papiste.

La chiesa episcopaliana, che rappresentava una fetta piuttosto ricca della committenza americana, non era tuttavia maggioritaria. Le altre numerose congregazioni potevano abbracciare la nuova moda medievale, come in parte fu fatto, o cercare un’alternativa. Alternativa che venne individuata in un altro periodo dell’architettura medievale, il romanico: disprezzato dagli “ecclesiologi” come specchio di un momento in cui la Chiesa era ripiegata su se stessa, votata all’austerità; ma apprezzata spesso nei circoli protestanti perché ritenuta più vicina al cristianesimo delle origini.

Aveva inizio così un nuovo capitolo del gusto, che avrebbe dato i suoi migliori risultati successivamente alla guerra civile e fino agli inizi del Novecento, ma che già nel trentennio tra Anni Quaranta e Settanta produsse risultati interessanti: per esempio, l'adozione di forme costruttive inedite, quali l'ottagono, che richiamava la tradizione paleocristiana e romanica dei battisteri: un'architettura che, ancor prima di applicarsi agli edifici ecclesiastici, produsse curiosi effetti anche nella progettazione delle dimore private, dove si aggiungeva all'eclettico *Italianate*, come nel caso del cottage di Gardner, MA, opera dell'architetto Orson Fowler.

Si può anzi dire che l'architettura delle dimore rurali private, come si è visto un tratto tipico della cultura nordamericana, recepì precocemente i segnali che andavano in questa direzione. Ma presto l'edilizia pubblica si sarebbe adeguata: la prima committenza venne dalla Unitarian Church a cui Upjohn aveva rifiutato i suoi servizi, e che nei primissimi anni Settanta commissionò ad un altro architetto di fama, Henry H. Richardson, la Trinity Church di Boston. Il modello qui è chiaramente l'arte romanica, ma passata attraverso una mediazione particolare: l'architettura religiosa bizantina che si poteva osservare nell'Europa orientale ma soprattutto in Italia, a Ravenna e - con le molte mediazioni e stratificazioni che conosciamo - a Venezia. Nella stessa Boston, intorno al 1871, era già sorta la più piccola Brattle Church, il chiostro della quale si rifà in molti dettagli a sant'Apollinare e all'architettura bizantina in generale. Il successo del nuovo stile è individuabile, per un periodo appena più tardo, anche nell'edilizia civile: un'ampia parte dell'architettura universitaria della costa occidentale terrà presenti i parametri dell'arte bizantina, dove invece l'architettura universitaria della *Ivy League*, e quindi della costa orientale, era già stata votata al gotico.

Queste diverse interpretazioni del Medioevo e il loro adattamento alle esigenze architettoniche americane sembrarono trovare un punto di incontro, una visione comune, nelle teorie di John Ruskin. All'incirca negli stessi anni in cui le chiese non episcopaliane opponevano il romanico al gotico "ufficiale", il principale teorico del revivalismo neogotico della seconda metà dell'Ottocento individuava il nuovo prototipo dell'eccellenza, della perfezione gotica tardo-medievale nella Venezia imbevuta di cultura orientale-bizantina: offrendo l'opportunità - da

molti colta - di ricucire la frattura e di dare nuova linfa all'eclettismo, che più di ogni altra denominazione appare in grado di inquadrare lo stile e i desideri architettonici dell'America ottocentesca.

Da questo intenso dibattito e da tali sperimentazioni è nato molto dell'immaginario nordamericano inerente al Medioevo, incluso quello che oggi conduce fino al successo del *Trono di Spade*. Il gotico, in particolare, è divenuto sinonimo di un gusto determinato: nel 1930 Grant Wood dipingeva il celebre quadro intitolato *American Gothic*, che presentava il ritratto di due austeri contadini, un uomo e una donna, simbolo dell'America profonda (bianca, rurale, protestante, austera); sullo sfondo la Carpenter House o American Gothic House (che si trova a Eldon, nell'Iowa), una di quelle dimore appartenenti al novero delle "rural residences" di cui si è detto. Da allora l'espressione "American Gothic" è passata a indicare vicende reali, romanzi, film, serie televisive, tutte caratterizzate da un segno oscuro che è l'eredità della concezione del gotico trapiantata negli Stati Uniti, ormai lontana anni luce dal bel gotico fiorito e fiammeggiante delle basiliche d'Europa.

### Riferimenti bibliografici

AA.VV., 1992

*L'altra sponda di Bisanzio ovvero l'immaginazione dell'America*, Longo, Ravenna.

AA.VV., 2002

*Medioevo reale, Medioevo immaginario. Confronti e percorsi culturali tra regioni d'Europa*, Città di Torino, Torino.

ARNALDI, GIROLAMO, 1972

«*Mediæ ætas*» fra *Decadenza e Rinascita*, "La cultura", X, pp. 93-114.

ARTIFONI, ENRICO, 1997

*Il Medioevo nel romanticismo. Forme della storiografia tra Sette e Ottocento*, in AA.VV., *Lo spazio letterario del Medioevo. 1. Il Medioevo latino*, IV, Salerno Editrice, Roma, pp. 175-221.

BALTRUSAITIS, JURGIS, 2012

*Il Medioevo fantastico: antichità ed esotismi nell'arte gotica*, trad. it., Adelphi, Milano.

BARBERO, ALESSANDRO, 2003

*Età di mezzo e secoli bui*, in AA.VV., *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, III, Salerno Editrice, Roma, pp. 505-525.

BILLI, MIRELLA, 2003

*Il Romanzo gotico*, in AA.VV., *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, cit., IV, pp. 13-38.

BOITANI, PIERO, 2003

*Letteratura europea e Medioevo volgare*, in AA.VV., *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, cit., IV, pp. 687-764.

BOLOGNA, CORRADO, 2003

*Il Medioevo del Cinquecento*, in AA.VV., *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, cit., III, pp. 527-550.

BORDONE, RENATO, 1993

*Lo specchio di Shalott. L'invenzione del Medioevo nella cultura dell'Ottocento*, Liguori, Napoli,

BRANDALISE, ADONE, 2003

*Figure del Medioevo nell'immaginazione politica della Modernità*, in AA.VV., *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, cit., IV, pp. 273-296.

BUORA, MAURIZIO, 2009

*L'invenzione del castello dalla metà dell'Ottocento alla metà del Novecento*, Civici Musei e Gallerie di Storia e Arte di Udine, Udine,

CALVANO, TERESA, 1996

*Viaggio nel pittoresco. Il giardino inglese tra arte e natura*, Donzelli, Roma.

CAPITANI, OSVALDO, 1979

*Medioevo passato prossimo*, il Mulino, Bologna.

CARDINI, FRANCO, 1989

F., *Dal Medioevo alla medievistica*, ECIG, Genova.

ID., 1992

*Intervento di Franco Cardini*, in AA.VV., *1892 – 1992. Centenario della nascita di J. R. R. Tolkien. Nella Terra di Mezzo. Realtà e Mistero nell'opera di J. R. R. Tolkien*, a cura di Centro Culturale Enrico Manfredini, Bologna, pp. 20-27.

CASTELNUOVO, GUIDO, 1990

*Alla ricerca di un secolo tradito*, in «Quaderni medievali», XXX, pp. 227-236.

CLARK, KENNETH, 1970

*Il revival gotico. Un capitolo di storia del gusto*, tr. it., Einaudi, Torino.

CORTI, CLAUDIA, 2003

*Dal Medievale al medievalismo: la nostalgia moderna (W. Morris, C. S. Lewis, J. R. R. Tolkien)*, in AA.VV., *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, cit., IV, pp. 247-272.

DE TURRIS, GIANFRANCO, 2002

*La compagnia, l'anello, il potere. J. R. R. Tolkien creatore di mondi*, il Cerchio, Rimini.

DEL TORRE, MARIA ASSUNTA, 1979

*Interpretazioni del Medioevo*, il Mulino, Bologna.

DURIEZ, COLIN, 2002

*Tolkien e il Signore degli Anelli. Guida alla Terra di Mezzo*, trad. it., Gribaudi, Milano.

EASTLAKE, CHARLES L., 1970

*History of the Gothic Revival* (1872), Leicester University Press, Leicester.

FALCO, GIORGIO, 1974

*La polemica sul Medioevo*, Guida Editori, Napoli.

Fonseca, Cosimo D., 1976

*Il Medioevo come domanda e offerta*, "Quaderni medievali", I, pp. 101-109.

GATTO, LUDOVICO, 1977

*Viaggio interno al concetto di Medioevo. Profilo di storia della storiografia medievale*, Bulzoni, Roma.

GIACCHERINI, ENRICO, 1984

*Il cerchio magico. Il romance nella tradizione letteraria inglese*, Edizioni di storia e letteratura, Roma.

GIARRIZZO, GIUSEPPE, 1962

*Alle origini della medievistica moderna (Vico, Giannone, Muratori)*, "Bollettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio muratoriano", LXXIV, pp. 1-43.

ID., 1969

*La storiografia e il concetto e il termine di Medioevo (secoli XV – XVII)*, Libreria Editoriale Musumeci, Catania.

HUIZINGA, JOHAN, 2011

*L'autunno del Medioevo* (1911), trad. it., Newton & Compton, Milano.

LACHIN, GIOSUÈ, 2003

*Il Medievalismo europeo e la nascita delle filologie nazionali*, in AA.VV., *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, cit., III, pp. 625-72.

LE GOFF, JACQUES, 2003

*Alla ricerca del Medioevo*, trad. it., Laterza, Roma-Bari.

ID., 1996

*Il Medioevo alle origini dell'identità europea*, trad. it., Laterza, Roma-Bari.

ID., 2006

*Un lungo Medioevo*, trad. it., edizioni Dedalo, Bari.

LEWIS, CLIVE S., 1969

*L'allegoria d'amore*, trad. it., Einaudi, Torino.

ID., 2014

*Le Cronache di Narnia*, trad. it., Mondadori, Milano.

ID., 1990

*L'immagine scartata. Il modello della cultura medievale*, trad. it., Marietti, Genova.

LEWIS, MICHAEL J., 2002

*The Gothic Revival*, Thames, & Hudson, London,

LOTH, CALDER E SADLER, JULIUS T., 1975

*The only proper style. Gothic architecture in America*, New York Graphic Society, New York and Boston.

MACAULAY JAMES, 1975

*The Gothic Revival 1745-1845*, Blackie, Glasgow and London.

MANCINI, MARIO, 2003

*Il Medioevo del Settecento: "philosophes", antiquari, "genre troubadour"*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, cit., III, pp. 597-624.

MAZZOCCA, FERNANDO, 2004

*L'immagine del Medioevo nella pittura di storia dell'Ottocento*, in AA.VV., *Arti e storia nel Medioevo*, vol. IV. *Il Medioevo al passato e al presente*, Einaudi, Torino, pp. 611-24.

MOLK, ULRICH, 2003

*Estetismo e Decadentismo*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, cit., IV, pp.195-218.

MORETTI, MAURO, 2004

*Il «Migne» e i Monumenta*, in AA.VV., *Arti e storia nel Medioevo*, cit., pp. 281-92.



MUSCA, GIOSUÈ, 1976

*Battaglie medievali in televisione*, “Quaderni medievali”, I, pp. 171-79.

OCCHIPINTI, ELISA, 2004

*Gli storici e il Medioevo. Da Muratori a DUBY*, in AA.VV., *Arti e storia nel Medioevo*, cit., pp. 207-228.

PAURA, ROBERTO, 2010

*Il Medioevo di Tolkien e le radici del Fantasy*, “Quaderni di altri tempi”, 24, pp. 1-4.

PIERSON, WILLIAM H., 1986

*American buildings and their architects Volume 2: Technology and the Picturesque: The Corporate and the Early Gothic Styles*, Oxford University Press, Oxford.

PIETROPOLI, CECILIA, 1999

*I paradossi del medievalismo romantico: le ragioni di un fraintendimento*, “La questione Romantica”, VII-VIII, pp. 13-28.

EAD., 2003

*Il Medioevo nel romanzo storico europeo*, in *Lo spazio letterario del Medioevo. 2. Il Medioevo volgare*, cit., IV, pp. 39-65.

PORCIANI, ILARIA, 2004

*L'invenzione del Medioevo*, in AA.VV., *Arti e storia nel Medioevo*, cit., pp. 253-80.

PUGIN, AUGUSTUS W., 1990

*I veri principi dell'architettura cuspidata ovvero cristiana*, trad. it., Dedalo, Bari.

ROSEBURY, BRIAN, 2009

*Tolkien: un fenomeno culturale*, trad. it., Marietti 1820, Milano.

SANFILIPPO, MATTEO, 1993

*Il Medioevo secondo Walt Disney. Come l'America ha inventato l'età di mezzo*, Castelvechi, Roma.

SCIASCIA, LEONARDO, 1976

*Immagine del Medioevo*, “Quaderni medievali”, I, pp. 144-47.

SERGI, GIUSEPPE, 2010

*Antidoti all'abuso del Medioevo. Medioevo, medievisti, smentite*, Liguori, Napoli.

ID., 2005

*L'idea di Medioevo. Fra storia e senso comune*, Donzelli, Roma.

SOCIETÀ TOLKENIANA ITALIANA, 2005

*Dizionario dell'Universo di J. R. R. Tolkien*, Bompiani, Milano.

SOLDANI, SIMONETTA, 2004

*Il Medioevo del Risorgimento nello specchio della nazione*, in AA.VV., *Arti e storia nel Medioevo*, cit., pp. 149-86.

STANTON, PHOEBE B., 1968

*The Gothic Revival and American Church Architecture*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

TOLKIEN, JOHN RONALD R., 2013

*Il Medioevo e il fantastico*, trad. it., Bompiani, Milano.

ID., 2003

*Il Signore degli Anelli*, trad. it., Bompiani, Milano.

VALLERANI, MASSIMO, 2004

*Il comune come mito politico. Immagini e modelli tra Otto e Novecento*, in AA.VV., *Arti e storia nel Medioevo*, cit., pp. 187-206.

WHITE, MICHAEL, 2002

*La vita di J. R. R. Tolkien*, trad. it., Bompiani, Milano.

WHITE, JAMES, 1962

*The Cambridge Movement*, Cambridge University Press, Cambridge.

## Che cos'è l'economia<sup>1</sup>

Vladimiro Giacché (Centro Europa Ricerche)

*This paper is the revised version of a lesson held at the Triennale di Milano in 2016. First of all, it briefly outlines the main meanings of “economics”, with a closer look to the still hegemonic one, proposed by the neoclassical school of economics. Such a meaning is consistent with the general approach of neoclassical theory (§ 1). The main flaws of this approach can be seen in the insufficient awareness of: historical context of economic phenomena (§ 2), complexity of interactions between individual and society (§ 3), and role played by ideology in the making of economic theories (§ 4).*

*The author defines on this basis the meaning of “scientific” in economics (§ 5). Then, as a case of the limits and consequences of the neoclassical approach, he exposes its inadequate narrative for the crisis erupted in 2007, which was first unforeseen (§ 6) and then falsely interpreted by mainstream economists (§ 7).*

*Finally, a concrete case of the fallacy of the presumed social benefit coming from individual economic rationality closes the paper (§ 8).*

*Keywords: Economics; History; Ideology; Society; Crisis.*

### 1. Problemi di definizione

Che cos'è l'economia? Anche solo per definire l'oggetto di questa disciplina si incontrano rilevanti problemi. Il dizionario Treccani la prende larga, e offre la seguente definizione: «Scienza, sviluppatasi a partire dal XVI secolo in diverse scuole e teorie, che può essere in generale definita come lo studio delle leggi che regolano la produzione, la distribuzione e il consumo delle merci, con riguardo sia all'attività del singolo agente economico, sia al più generale assetto sociale di uno stato, di una collettività nazionale»<sup>2</sup>.

Si può quindi definire l'economia come la scienza che studia l'attività economica? Questa definizione, nella sua genericità, è accettabile? Ci sembrerebbe di sì. Ma la definizione canonica di “economia” proposta dall'indirizzo tuttora egemonico negli studi economici, quello neoclassico, è molto diversa. L'ha proposta Lionel Robbins nel 1932:

---

<sup>1</sup> Testo rivisto della lezione *Che cos'è l'economia*, tenuta presso la Triennale di Milano il 5 luglio 2016 all'interno del ciclo di conferenze *Che cos'è la cultura*, organizzato dalla casa editrice Il Saggiatore.

<sup>2</sup> TRECCANI 2016.

secondo questa definizione l'economia è «la scienza che studia la condotta umana come una relazione tra scopi e mezzi scarsi applicabili a usi alternativi»<sup>3</sup>. La scienza economica è qui definita come lo studio della scelta razionale, del comportamento di agenti razionali. È una definizione astratta, che muove da un radicale individualismo metodologico: l'economia si occupa del comportamento degli individui, non delle regole di funzionamento di un sistema economico e sociale.

Questa definizione è tuttora quella egemonica. Tanto che l'economista sudcoreano (ma docente a Cambridge) Ha-Joon Chang, in un suo testo recente, dopo aver dichiarato che «l'oggetto di studio dell'economia intesa come disciplina dovrebbe essere la realtà economica», subito aggiunge che «tale definizione della disciplina "economia" è ciò che distingue in maniera sostanziale questo libro dalla maggioranza degli altri volumi che parlano di economia»<sup>4</sup>.

La definizione astratta di Robbins è in realtà coerente con lo sviluppo storico della disciplina, che si è riflesso anche nel cambiamento del nome: da *political economy* a *economics*. Questo cambiamento, avvenuto ai tempi di Marshall (uno dei padri dell'economia neoclassica con i suoi *Principi di economia* del 1890), indicava «il desiderio della scuola neoclassica di trasformare le proprie analisi in una scienza pura, priva di dimensioni politiche (e pertanto etiche) che implicassero giudizi di valore soggettivi»<sup>5</sup>.

L'ambizione era insomma quella di fondare l'economia come scienza, al pari delle scienze esatte e sul modello delle scienze esatte. Questa presunzione sussiste tuttora e si è talvolta tradotta in una sorta di "imperialismo dell'economia": e in effetti una disciplina imperniata su un approccio metodologico prima che su un oggetto specifico di studio può in fondo occuparsi di tutto<sup>6</sup>. In realtà si tratta di una prospettiva angusta, oltreché lontana dal senso comune (a dispetto

---

<sup>3</sup> ROBBINS 1945, p. 16.

<sup>4</sup> CHANG 2015, p. 31.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>6</sup> Un buon esempio in proposito ci è offerto dal recente testo del premio Nobel per l'economia Alvin Roth, *Who Gets What and Why*, il cui sottotitolo nell'edizione tedesca è stato così riformulato: *Formazione, lavoro e scelta del partner: come funzionano i mercati* (ROTH 2016).

dell'opinione espressa da un illustre esponente della scuola neoclassica, Thomas Sargent, per il quale l'economia sarebbe «senso comune organizzato»<sup>7</sup>. Lo si è visto in concreto in occasione della crisi economica esplosa nel 2007: gli economisti *mainstream* hanno mostrato una singolare incapacità di prevederla, di analizzarne cause e decorso, di individuare vie d'uscita da essa convincenti e – come si usa dire – sostenibili.

Questa angustia di prospettive ha a che fare con alcune caratteristiche di fondo dell'economia neoclassica. Essa per un verso si trova in continuità con l'economia classica di Adam Smith e David Ricardo, sotto un duplice profilo: nel pensare che l'egoismo degli attori economici, unito alla concorrenza, dia luogo a un risultato positivo per la società, e nel ritenere che i mercati si riequilibrino da soli<sup>8</sup>. D'altra parte però, rispetto agli economisti precedenti (e in particolare Smith, Ricardo e Marx), l'economia neoclassica si differenzia sotto almeno tre aspetti importanti: in primo luogo, sposta l'attenzione dalla produzione al consumo e allo scambio<sup>9</sup>; in secondo luogo, sposta l'attenzione dall'offerta alla domanda (e più precisamente la domanda di un soggetto che è l'individuo egoista e razionale)<sup>10</sup>; in terzo luogo, accoglie come un dato di fatto la struttura sociale in essere<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> SARGENT 2007.

<sup>8</sup> Va peraltro osservato che la posizione di Adam Smith sul punto era più complessa, e comunque non riducibile alla famosa metafora della «mano invisibile» adoperata nella *Ricchezza delle nazioni*.

<sup>9</sup> Non è un caso che il modello dell'incontro di domanda e offerta sia oggi l'archetipo dei modelli economici (cfr. RODRIK 2016, pp. 26-7).

<sup>10</sup> L'economista di indirizzo istituzionalista Ronald Coase, nel discorso di accettazione del premio Nobel nel 1991, si prese gioco della teoria neoclassica, dichiarando superato «il tempo in cui gli economisti potevano analizzare con grande dettaglio due individui che scambiano noci per bacche al margine della foresta, illudendosi che con questo la loro analisi del processo dello scambio fosse completa» (COASE 1991). Si può aggiungere che le ricerche di Daniel Kahneman – che gli sono valse il premio Nobel nel 2002 – hanno dimostrato che il comportamento di chi opera sui mercati spesso non è affatto “razionale”.

<sup>11</sup> Per una critica efficace di questo aspetto delle teorie neoclassiche si veda CHANG 2015, p. 125.

Cosa manca all'economia neoclassica? Volendo sintetizzare, potremmo rispondere: la consapevolezza della storicità dei fenomeni economici, della complessità dell'interazione tra soggetto e società e del ruolo dell'ideologia nella costruzione stessa della teoria economica. Nei paragrafi che seguono passerò brevemente in rassegna questi tre aspetti (§§ 2-4), per poi provare a definire su questa base il senso che possiamo attribuire alla "scientificità" dell'economia (§ 5). In seguito, per esemplificare le conseguenze pratiche dei limiti dell'economia neoclassica, mi soffermerò sull'inadeguatezza della lettura offerta dagli economisti *mainstream* della crisi scoppiata nel 2007, e in particolare sull'incapacità di prevederla e sulla narrazione sbagliata che ne è poi stata data (§§ 6-7). Concluderò con un episodio rivelatore della fallacia dell'equivalenza tra virtù individuale e benessere sociale (§ 8).

## 2. La storicità

Se per i classici si dava uno sviluppo della storia dell'economia tra diverse e successive formazioni sociali, e in particolare in Smith e Marx «storia e teoria erano indissolubilmente legate»<sup>12</sup>, per Marshall la storia è consapevolmente esclusa dall'orizzonte dell'economia teorica, e addirittura della scienza sociale. Se la «scienza fisica cerca la sua unità nascosta nelle forze che governano il movimento molecolare», allo stesso modo «la scienza sociale cerca la sua unità nelle forze del carattere umano»<sup>13</sup>. Più in generale, come è stato osservato da Luigi Pasinetti, «per gli economisti della teoria oggi dominante la storia, in sostanza, non conta; o conta solo indirettamente, come strumento per verificare le implicazioni e/o le previsioni della teoria»<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> CIOCCA 2002, p. 31. Diverso è il caso di David Ricardo, del quale il futuro curatore delle opere, Piero Sraffa, in una missiva diretta ad Antonio Gramsci in carcere, ebbe a dire: «egli non si pone mai dal punto di vista storico e come è stato detto considera come leggi naturali ed immutabili le leggi della società in cui vive» (cit. in CIOCCA 2002, p. 83).

<sup>13</sup> PIGOU 1925, p. 4.

<sup>14</sup> Pasinetti fa in ultima analisi risalire tale disinteresse per la storia allo spostamento di attenzione dei neoclassici dalla produzione (l'«industria», per

Ma per la comprensione della realtà economica l'elemento storico è determinante. Nel corso della storia cambia l'oggetto del discorso economico: cambiano i modi produzione, cambiano le formazioni economico-sociali. Nella recente sintesi di Chang cui ci siamo già riferiti, ad esempio, l'economia capitalistica è definita come «un'economia in cui la produzione è organizzata allo scopo di ottenere profitti, invece che per l'autoconsumo (come nell'agricoltura di sussistenza, in cui ciascuno coltiva il cibo che gli occorre), o per obblighi politici (come nelle società feudali e nelle economie socialiste)»<sup>15</sup>. A parte l'acrobatica riconduzione di società feudali ed economie socialiste sotto un unico concetto, in queste righe è ben chiaro come la differente finalizzazione dell'attività economica nei diversi modi di produzione comporti di necessità un mutamento di orizzonte della stessa scienza economica.

Del resto, la prova della storicità dell'oggetto dell'economia si ricava dal mutamento stesso di significato del concetto di "economia" nel corso del tempo: quella che per noi è oggi l'economia per antonomasia (la produzione e lo scambio finalizzati al profitto), era definita «crematistica» (letteralmente: arte di arricchirsi) da Aristotele, che la giudicava contro natura; Aristotele chiamava invece «economia» (letteralmente: amministrazione della casa) e giudicava «secondo natura» esclusivamente quell'attività economica in cui produzione e scambio sono finalizzati al consumo<sup>16</sup>.

La storicità dell'oggetto della scienza economica è uno dei motivi per cui è in fondo priva di senso l'"invidia della fisica" che molti economisti sembrano provare. Ma non è l'unico.

---

sua natura «dinamica») allo scambio (il «commercio», concetto «statico»): si vedano, in CIOCCA 2002, le pp. 184, 187 sgg.

<sup>15</sup> CHANG 2015, pp. 35-36.

<sup>16</sup> ARISTOTELE 1253b sgg. = 2014, p. 13 sgg.

### 3. *L'interazione soggetto-società*

Un altro motivo, che accomuna l'economia alle altre scienze sociali, è rappresentato dal fatto che nella società che l'economista studia il comportamento umano interviene nel processo e ne altera i risultati. Dani Rodrik esprime così questo aspetto:

«l'economia è una scienza sociale, e la società non ha leggi fondamentali, almeno non nello stesso senso in cui le ha la natura. A differenza di una roccia o di un pianeta, gli essere umani possiedono agentività (*agency*): scelgono quello che fanno. Le loro azioni producono una varietà pressoché infinita di possibilità. Al più possiamo parlare in termini di tendenze, regolarità specificamente riferite a un contesto e di conseguenze probabili»<sup>17</sup>.

Storicità e centralità del soggetto pongono due limitazioni alla “scientificità” (intesa sul modello delle scienze esatte) dell'economia: 1) le leggi economiche non sono valide per sempre, ma soltanto nel contesto di una determinata formazione economico-sociale (e ulteriori limitazioni sono determinate dal contesto giuridico, ecc.)<sup>18</sup>; 2) la soggettività umana interviene nel processo, modificando il significato che ha il concetto di previsione in ambito economico rispetto a quello valido nel contesto delle scienze esatte.

### 4. *Il problema dell'ideologia*

Infine, una terza limitazione ha un peso notevole: l'osservatore stesso fa parte del processo osservato. Fa parte, prende parte, prende partito: ha insomma preferenze individuali e interessi che lo accomunano ad altri individui, a ceti e classi. Questo inevitabilmente condiziona il suo discorso economico anche senza che egli ne abbia consapevolezza. Si tratta del vecchio tema dell'ideologia, ben noto ai lettori dei testi di Karl Marx. Si tratta di un concetto che ha conosciuto alterne fortune nella

---

<sup>17</sup> RODRIK 2016, p. 59.

<sup>18</sup> O, se si preferisce parlare di modelli, i modelli non sono universalmente validi: RODRIK 2016, p. 78.



cultura degli ultimi decenni: a tratti è stato adoperato indiscriminatamente (e abusivamente), finendo per confluire con il prospettivismo nietzscheano in un inconcludente *anything goes* che negava in radice la possibilità stessa di una scienza sociale (e in qualche caso della scienza *tout court*); in altre fasi il problema dell'ideologia è stato semplicemente rimosso, rifiutandone qualsivoglia valenza metodologica e scientifica.

Resta il fatto, facilmente constatabile, che preferenze individuali, sistemi di valori, interessi e preferenze sociali tuttora orientano il *frame* (la cornice narrativa di riferimento) entro cui vengono inseriti – consapevolmente o meno – i risultati della ricerca economica empirica e costruite le teorie.

##### 5. *Scientificità, contesto e storia (passata e futura)*

Tutto questo non significa che non sia possibile un discorso scientifico sull'economia: significa che esso è relativo a contesti storico-sociali definiti e soggetto a limitazioni tipiche delle scienze sociali. Ciò non toglie però che, entro un determinato modo di produzione, vi siano regolarità osservabili, fenomeni e strutture (*pattern*) che si ripetono. È questo che rende così attuali, ad esempio, certe annotazioni di Marx sulle crisi del suo tempo<sup>19</sup>. Ed è per questo che la conoscenza della storia dell'economia (e del pensiero economico) è importante. Purtroppo, proprio l'impostazione "psicologica" dell'economia oggi prevalente pensa di poter fare a meno della storia. Che infatti da qualche decennio in molte università americane ed europee non è neppure più insegnata.

Ma la storia è importante per definire la prospettiva della ricerca economica anche in un altro senso. Non è importante solo la realtà della storia passata, ma anche la possibilità di una storia futura. È importante cioè, nello studio della società presente, ragionare anche sulle sue potenziali alternative. Intendiamoci: la ricerca economica oggi fa uso abbondante dei cosiddetti "controfattuali", ossia di scenari alternativi a quelli effettivamente verificatisi, simulati variando una o più ipotesi di

---

<sup>19</sup> Cfr. MARX 2009, pp. 14-51, 59-76.

base. Non è però considerata una variabile la configurazione di fondo della struttura sociale attuale (a cominciare dai rapporti di produzione), generalmente presupposta come il punto di arrivo della storia.

È facile ravvisare negli economisti *mainstream* diverse varianti di questa filosofia della storia: la “globalizzazione” (nella sua configurazione odierna) è un destino, l’attuale distribuzione della ricchezza quella ottimale, e così via. Né si mette in discussione la concezione di un’economia “naturalmente” in equilibrio e comunque capace di ristabilire tale equilibrio qualora esso sia turbato da eventi esogeni.

La distinzione tra teorie economiche dell’equilibrio e teorie economiche del non-equilibrio è importante soprattutto quando si ha a che fare con le crisi. Per le teorie economiche del primo tipo la crisi è una patologia, per quelle del secondo tipo è qualcosa di fisiologico e anzi in qualche modo necessario. Per le prime la crisi è sempre esogena, per le seconde è endogena: ossia nasce dai meccanismi interni di funzionamento del sistema economico. Il campo degli economisti dell’equilibrio è molto affollato (la capacità di auto-riequilibrarsi del mercato, come abbiamo visto sopra, è uno dei tratti che i neoclassici riprendono da Smith e Ricardo). Quello dei secondi conta pochi nomi illustri: Karl Marx, Joseph Schumpeter, John Maynard Keynes, in anni più vicini Hyman Minsky. È lecito presumere che, se in anni recenti le opere di questi economisti fossero state più frequentate, il drappello di coloro che hanno previsto la crisi attuale non sarebbe stato così sparuto.

## 6. *La crisi non prevista*

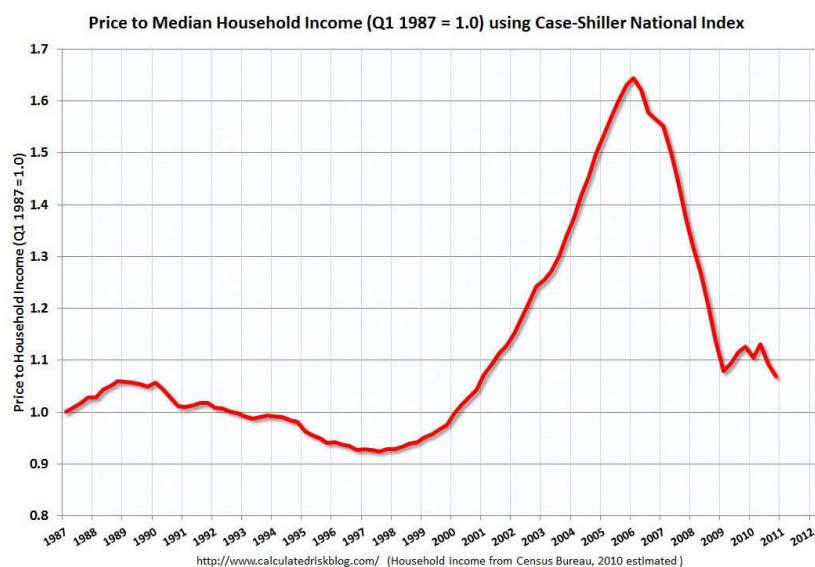
Gli economisti di indirizzo neoclassico non si sono limitati a non prevedere la crisi. In qualche caso hanno fatto di più: ne hanno negato la possibilità stessa. È il caso di Robert Lucas, premio Nobel nel 1988 per i suoi contributi sulle aspettative razionali, che nel 2003 proclamò il «successo della macroeconomia» con queste parole: «a tutti gli effetti pratici, il suo problema centrale, quello di prevenire la depressione, è stato praticamente risolto, a tutti gli effetti e per molti decenni»<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> LUCAS 2003, p. 1.

Si tratta di un'affermazione singolare, tanto alla luce del sempre maggior numero di paesi investiti da crisi finanziarie dalla seconda metà degli anni Settanta in poi, quanto alla luce degli squilibri che – nel momento in cui Lucas teneva la sua lezione – stavano già emergendo nell'economia statunitense. Squilibri che gli economisti non hanno visto o non hanno preso sul serio. Lo prova quanto affermato nel 2005 dal governatore della Federal Reserve, Alan Greenspan, di fronte ai membri del Congresso degli Stati Uniti: «per il paese nel suo insieme, è improbabile che si crei una “bolla” dei prezzi delle case». Nell'ottobre dello stesso anno, il suo successore nella carica, Ben Bernanke (avrebbe preso il posto di Greenspan nel febbraio 2006), affermò che l'aumento del 25 per cento dei prezzi degli immobili che il paese aveva conosciuto negli ultimi due (!) anni «aveva perlopiù dei solidi presupposti economici»<sup>21</sup>.

L'andamento del prezzo delle case in quegli anni rispetto al reddito medio delle famiglie americane si può vedere nel grafico seguente:



*Grafico 1*

<sup>21</sup> Entrambe le dichiarazioni sono citate in CHANG 2015, p. 286.

Il grafico 2 riproduce invece l'andamento del debito privato statunitense dal 1916 al 2009:

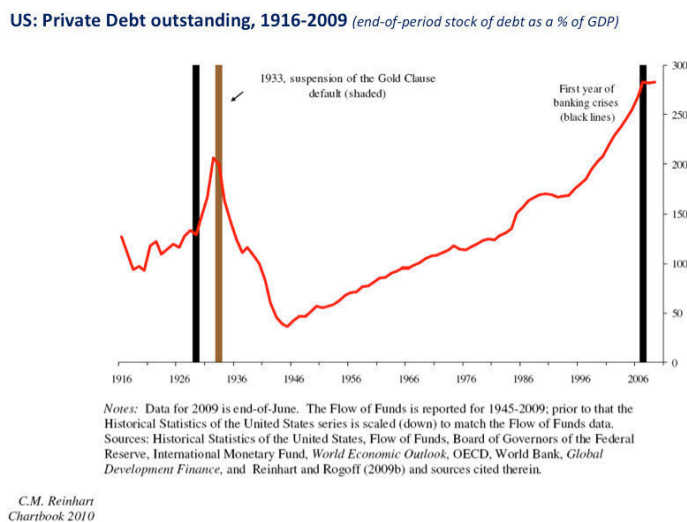


Grafico 2

Non occorre essere degli specialisti per capire che, in questo caso come nel precedente, si tratta di *trend* insostenibili. Ma il *trend* più importante è un altro: si tratta dello spettacolare ritmo di crescita dell'incidenza delle attività finanziarie rispetto al prodotto interno lordo a livello mondiale a partire dal 1980, raffigurato nel grafico 3.

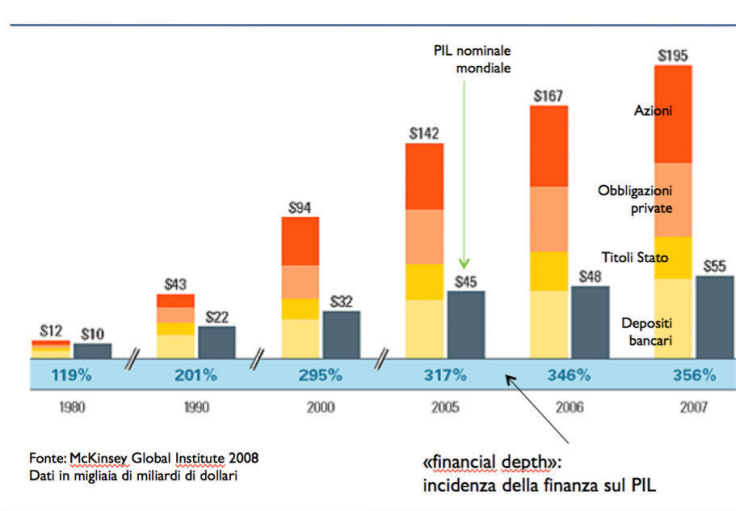


Grafico 3

È evidente che, in tutti questi casi, abbiamo a che fare con squilibri che *non* tendono ad autocorreggersi. Come è possibile che non siano stati visti, o non siano stati ritenuti patologici o comunque pericolosi? In fondo, sarebbe stato sufficiente rammentare il Keynes della *Teoria generale*: «Quando lo sviluppo del capitale di un paese diventa un sottoprodotto delle attività di una casa da gioco, è probabile che vi sia qualcosa che non va bene»<sup>22</sup>. Tra l'altro, come rilevato da Dani Rodrik, «esisteva in realtà una grande quantità di modelli in grado di contribuire a spiegare ciò che stava accadendo sotto la cappa dell'economia» (asimmetrie informative, *moral hazard*, divergenza di interessi manager-azionisti, *self-fulfilling prophecies...*); però, nonostante l'importanza di questi modelli, la quasi totalità degli economisti ha sottovalutato «la dimensione dei problemi del settore immobiliare e della finanza»<sup>23</sup>. Perché? Per l'eccessiva fiducia riposta nell'efficienza dei mercati e nella loro capacità di autodisciplinarsi e di autocorreggersi.

Ma c'è di più. Le colpe degli economisti in relazione alla crisi scoppiata nel 2007 non si limitano a errori di omissione. Essi con le loro teorie (una su tutte: la “teoria dei mercati efficienti”) hanno attivamente promosso e giustificato teoricamente quella *deregulation* del settore finanziario statunitense che *a posteriori* è stata considerata uno dei tasselli fondamentali della crisi. A crisi scoppiata, l'ingenua fiducia nei mercati ha lasciato poi il posto a un «attonito stupore». Sono parole tratte da un'altra testimonianza resa da Greenspan al Congresso statunitense, questa volta però nell'ottobre 2008, ossia poche settimane dopo il fallimento di Lehman Brothers e nel pieno del ciclone finanziario che ne seguì: «Quelli di noi che hanno creduto che l'interesse delle istituzioni creditizie avrebbe protetto gli azionisti, me compreso, si trovano ora in uno stato di attonito stupore»<sup>24</sup>.

Questo stupore si è più volte riproposto negli ultimi anni, anche una volta passata la fase più acuta della crisi. Questa volta nella forma della delusione e del disappunto conseguenti a previsioni di crescita costantemente troppo ottimistiche. Sono note, ad esempio, e sono state

---

<sup>22</sup> KEYNES 2006, p. 345.

<sup>23</sup> RODRIK 2016, pp. 169-171.

<sup>24</sup> Cit. in ANDREWS 2008.

oggetto di polemiche pubbliche, le previsioni sbagliate del Fondo Monetario Internazionale (FMI) sulla crescita del prodotto interno lordo greco (grafico 4).

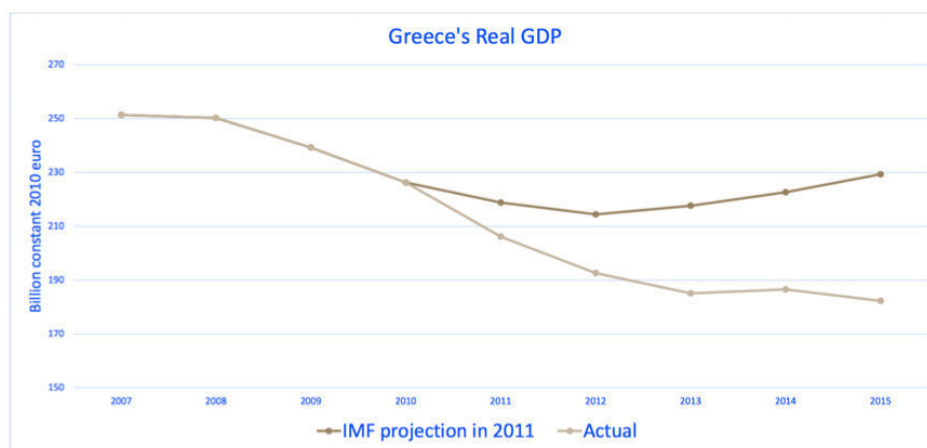


Grafico 4

Meno noto è il fatto che l’FMI ha *regolarmente* sbagliato per eccesso le previsioni sull’andamento del prodotto interno lordo (Pil) mondiale degli ultimi anni. Nel grafico 5 la linea continua mostra la crescita effettiva del Pil mondiale, quelle tratteggiate mostrano le previsioni del FMI.

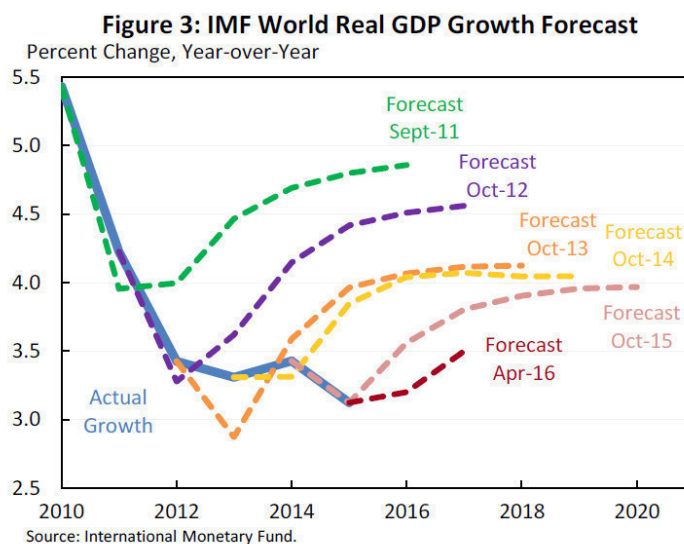


Grafico 5

Questo grafico è stato posto il 21 giugno 2016 da Jared Bernstein, consulente economico del vice presidente degli Stati Uniti John Biden, in apertura di un articolo del suo blog dal titolo significativo: «Gli economisti capiscono le economie?»<sup>25</sup>. A giudizio di Bernstein (e di diversi altri economisti di indirizzo keynesiano), il problema soggiacente a queste previsioni sbagliate è rappresentato dalla sottovalutazione della gravità della crisi da domanda apertasi a causa del precipitoso rientro del settore privato dai propri debiti eccessivi (quelli raffigurati nei grafici 1-2) a seguito dello scoppio della crisi finanziaria nel 2007/8. Ad avviso di Bernstein, questa crisi da domanda non è stata colmata da un sufficiente contributo pubblico al rilancio della domanda aggregata.

È possibile una spiegazione più strutturale. La crisi del 2007/2008 è la crisi (probabilmente irreversibile) di un modello di sviluppo economico: il modello, inaugurato negli anni Ottanta, che ha comprato la crescita nei paesi capitalistici avanzati con un'insostenibile crescita di debito e *asset* finanziari, passati infatti in poco meno di trent'anni dal 119 per cento del Pil mondiale nel 1980 al 356 per cento nel 2007 (la *financial depth* che abbiamo visto nel grafico 3). Per tre decenni, la risposta al pericolo della stagnazione economica è stata rappresentata dall'espansione delle attività finanziarie, ossia da quello che Marx nel manoscritto del terzo libro del *Capitale* definiva «capitale produttivo d'interesse»<sup>26</sup>.

Questa espansione della finanza e del credito ha svolto negli anni che hanno preceduto la crisi tre funzioni. In primo luogo, ha consentito di sostenere artificialmente i consumi pur in presenza di un'insufficiente capacità di spesa effettiva delle famiglie causata dal calo dei redditi da lavoro: i mutui *subprime* sono l'esempio migliore di queste facilitazioni creditizie, e non è un caso che l'innescò della crisi finanziaria sia stato rappresentato proprio da obbligazioni collegate a questi mutui<sup>27</sup>. In secondo luogo, ha sostenuto interi settori industriali già afflitti da un cronico eccesso di capacità produttiva: si pensi al ruolo giocato dal credito al consumo nel settore automobilistico. Infine, ha offerto la via

---

<sup>25</sup> BERNSTEIN 2016.

<sup>26</sup> MARX 2009, p. 137.

<sup>27</sup> Il che, per inciso, dimostra che la crisi nasce nell'«economia reale» e non in ambito finanziario.

di fuga della speculazione a capitali che trovavano ormai poco redditizio l'impiego industriale: negli Stati Uniti negli anni precedenti la crisi il 40 per cento dei profitti totali faceva capo al settore finanziario, e la stessa General Electric per anni ha visto oltre la metà dei propri utili provenire da GE Capital, il suo ramo finanziario. Nel 2007 questo modello di crescita a debito è saltato, e la crisi è esplosa in tutta la sua violenza<sup>28</sup>.

### 7. *La narrazione sbagliata: ignoranza della storia e ideologia*

La crisi, insomma, non è un incidente, non è esogena: essa mostra una chiara consequenzialità rispetto ad alcuni *trend* di fondo dello sviluppo degli ultimi decenni. Il problema è che quel modello di crescita non è stato sostituito da un diverso modello: al contrario, dopo la crisi si è cercato di aggiustarlo e rimetterlo in piedi (in particolare, con salvataggi pubblici su larga scala delle *corporation* finanziarie in difficoltà e con politiche monetarie ultra-accomodanti). I risultati sinora non sono brillanti. Soprattutto dove, come in Europa, a queste politiche si sono unite politiche di *austerity* pro-cicliche, che hanno aggravato la crisi.

Ma le politiche di *austerity* non sono piovute dal cielo. Esse nascono da una tutela (accanita quanto eccessiva) degli interessi dei creditori nei confronti dei debitori. Ma anche dall'ignoranza della storia e dall'ideologia.

Quanto all'ignoranza della storia, in Europa si è molto semplicemente ignorata la lezione della crisi del 1929. Allora si ebbe il crollo dei commerci internazionali causato dalla spirale discendente della domanda internazionale, a sua volta originata dall'adesione dei governi delle principali economie alla dottrina del pareggio di bilancio e da politiche conseguentemente deflazioniste<sup>29</sup>. L'economista belga Paul de Grauwe ha ricordato un altro aspetto non meno importante:

---

<sup>28</sup> Per un'analisi più approfondita di quanto qui sinteticamente esposto rinvio a GIACCHÉ 2012, pp. 7-46.

<sup>29</sup> In merito, con riferimento alla crisi degli anni Trenta del secolo scorso, si veda OVERY 2009, in particolare p. 83 sgg.



«Nel corso degli anni Trenta diversi stati europei decisero di ancorarsi all'oro e di mantenere fissi i loro tassi di cambio. Questo costrinse tali paesi ad adottare politiche di domanda deflazionistiche al fine di riportare in equilibrio la bilancia dei pagamenti. Di conseguenza mancarono la ripresa e le loro performance economiche risultarono significativamente peggiori rispetto ai paesi che si erano sganciati dall'oro e avevano svalutato la propria moneta... In eurozona dalla Grande Recessione in poi è accaduto qualcosa di molto simile»<sup>30</sup>.

Quegli errori sono stati ripetuti in particolare perché si è seguita la falsa narrazione che ha individuato l'origine della crisi europea nel debito pubblico, anziché nello squilibrio delle bilance commerciali tra i paesi dell'eurozona (a sua volta favorito dall'intervenuta impossibilità di aggiustamenti attraverso il tasso di cambio a seguito dell'introduzione della moneta unica). Si tratta evidentemente di una narrazione a forte contenuto ideologico, per cui – reaganianamente - lo Stato sarebbe il problema, il mercato la soluzione. Quale che ne sia l'origine, si tratta di una narrazione smentita dall'evidenza dei fatti. Lo stesso vice presidente della Banca Centrale Europea, Vitor Constâncio, in un suo discorso del 2013 ad Atene ha mostrato ai suoi ascoltatori una tabella che dovrebbe fugare ogni dubbio in proposito: essa riproduce l'andamento del debito pubblico e di quello privato prima dello scoppio della crisi (tabella 1)<sup>31</sup>.

Growth of public and private debt ratios to GDP				
	Public Sector Debt Ratio (% of GDP)			Private Sector Debt Ratio (Variation in %)
	1999	2007	Δ 99-07 In %	Δ 99-07 In %
Euro Area	71.7	66.4	-7.4	26.8%
Greece	94.9	107.2	13.0	217.5%
Italy	113.0	103.3	-8.6	71.2%
Spain	62.4	36.3	-41.8	75.2%
Portugal	51.4	68.4	33.0	48.9%
Ireland	47.0	25.0	-46.8	101.0%

Tabella 1

<sup>30</sup> DE GRAUWE 2015.

<sup>31</sup> CONSTÂNCIO 2013.

Qual è, dunque, la reale dinamica della crisi europea? Proviamo a ricostruirla in estrema sintesi. Quando la crisi iniziata negli Stati Uniti attraversa l'Atlantico e si allarga all'Europa, emerge anche nel Vecchio Continente un eccesso di capacità produttiva mascherato dal ricorso all'indebitamento. Anche in questo caso, come negli Stati Uniti, si tratta soprattutto di indebitamento privato. A questo punto scoppia la crisi, in conseguenza della quale si innescano quattro processi, che provocano l'aumento del debito pubblico.

1) *Socializzazione delle perdite del settore privato*. Gli Stati mettono in gioco cifre ingentissime per impedire fallimenti su larga scala di grandi imprese private, soprattutto del settore finanziario. Questo ha conseguenze destabilizzanti soprattutto per Irlanda e Spagna. Nel caso dell'Irlanda, l'esplosione del deficit pubblico (giunto al 32 del Pil su base annua) è dovuto praticamente solo all'assunzione dei debiti di due grandi banche sull'orlo del fallimento. Nel caso della Spagna, invece, i salvataggi riguardano numerose casse di risparmio in difficoltà. Ma gli effetti sono analoghi. Il grafico 6 raffigura le cifre spese o impegnate dagli Stati dell'Unione Europea per salvare le proprie banche dal 2008 al settembre 2012.

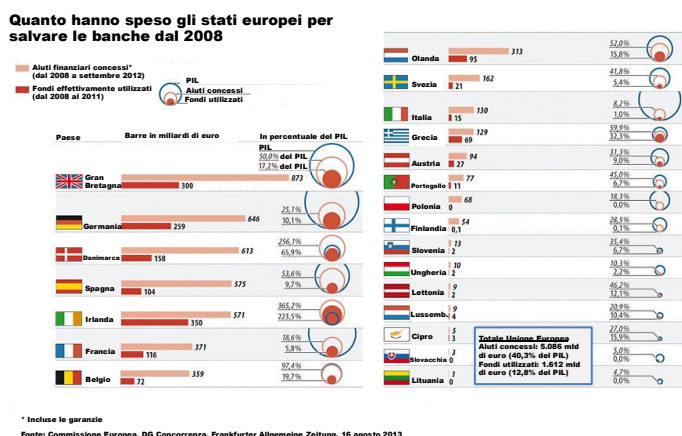


Grafico 6

2) *Forte diminuzione del prodotto interno lordo e quindi peggioramento del rapporto debito/Pil*. Questo ha avuto gravi conseguenze soprattutto in Italia, vista l'entità del debito ereditato dai decenni passati (che comunque dal picco della metà degli anni Novanta

all'immediata vigilia della crisi era stato ridotto di circa 20 punti percentuali).

3) A causa della crisi si ha il *crollo delle entrate fiscali*, che aggrava la situazione debitoria degli Stati. In questo caso le conseguenze sono state particolarmente gravi per la Grecia, dove le minori entrate fiscali hanno impedito di nascondere più a lungo la reale situazione dei conti pubblici, che era stata coperta con trucchi contabili dai tempi dell'ingresso nell'euro.

4) *Prosciugamento dei flussi di capitali esteri diretti verso alcuni paesi*. Gli istituti bancari tedeschi e francesi, alle prese con gravi problemi di liquidità, iniziano a rimpatriare i capitali precedentemente investiti nei paesi periferici dell'eurozona. Viene così in evidenza il deficit della bilancia commerciale di questi ultimi e più in generale l'insostenibilità del loro debito complessivo verso l'estero. Quest'ultimo aspetto ha giocato un ruolo importante soprattutto nelle crisi di Grecia, Portogallo e Spagna. I capitali esteri che vengono progressivamente rimpatriati sono in primo luogo quelli tedeschi (solo in Grecia è maggiore l'esposizione delle banche francesi). Si ripete così, con ruoli in parte rovesciati, quanto era accaduto con il rimpatrio dei capitali statunitensi dalla Germania dopo il 1929, elemento decisivo per l'aggravamento della crisi in Europa negli anni Trenta.

A questo punto le politiche europee attribuiscono al problema del debito pubblico (effettivamente aumentato, ma *per effetto* della crisi) una priorità che, come abbiamo visto, contraddice il reale svolgimento degli eventi. Vengono quindi poste in essere politiche di bilancio restrittive. Gli effetti della priorità in tal modo attribuita al problema del debito pubblico sono molteplici.

1) L'opinione pubblica è distratta dall'effettivo obiettivo (il riequilibrio tra le bilance commerciali), ma al contempo tale obiettivo viene effettivamente perseguito attraverso la strada della svalutazione interna (essenzialmente la riduzione di salari e stipendi), in particolare per mezzo del consolidamento fiscale, attuato riducendo le spese sociali e pensionistiche dello Stato. In questo modo viene ridotta la domanda

interna e quindi le importazioni, e riportata in equilibrio la bilancia commerciale<sup>32</sup>.

2) Il consolidamento fiscale ha però anche l'effetto di privare paesi in crisi di domanda del ribilanciamento rappresentato dagli investimenti pubblici. Ciò non soltanto peggiora la crisi da domanda e gli effetti del ciclo economico, ma pone le premesse per una minore crescita (e competitività) anche futura.

3) La crisi da domanda manda in crisi molte imprese che producono esclusivamente o prevalentemente per il mercato interno. In tal modo la distruzione di capacità distruttiva in eccesso esistente a livello europeo viene localizzata in particolare in alcuni Paesi. Il fenomeno è evidente nel grafico 7, riferito alla produzione metalmeccanica.

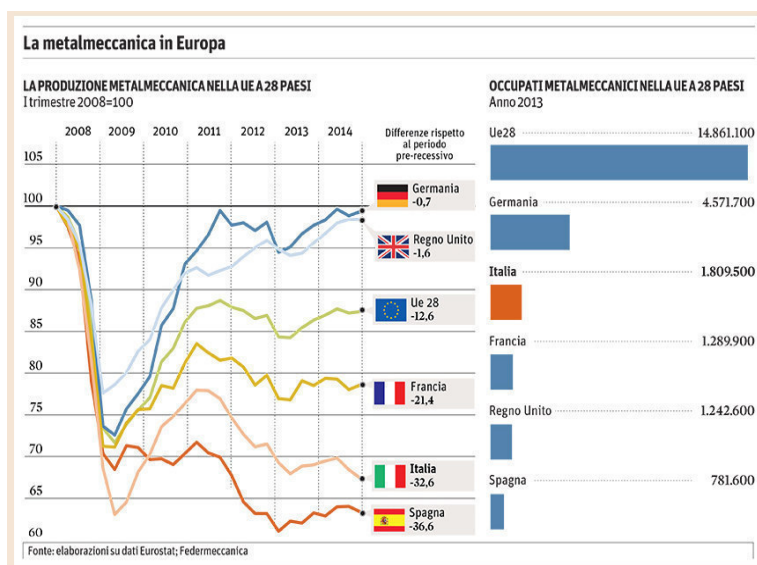
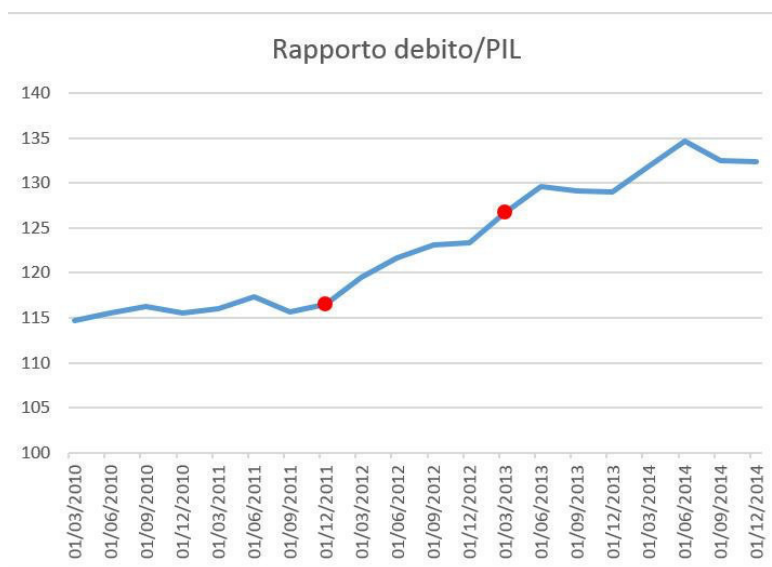


Grafico 7

4) Infine, effetto solo in apparenza paradossale, il crollo del prodotto interno lordo causato dal sommarsi delle politiche di bilancio procicliche a una crisi già in atto accresce il rapporto debito/Pil e peggiora

<sup>32</sup> È interessante osservare che quanto sopra è stato esplicitamente ammesso nel 2012 dal Presidente del Consiglio Mario Monti, in un'intervista all'emittente televisiva statunitense CNN, nella quale ha affermato tra l'altro: «stiamo distruggendo domanda interna attraverso il consolidamento fiscale» (ZAKARIA 2012).

la sostenibilità del debito pubblico. Il grafico 8 evidenzia precisamente l'andamento del rapporto debito/Pil in Italia (i pallini rossi indicano le date di inizio e fine del governo Monti, l'esecutivo che ha attuato la più energica manovra di consolidamento fiscale).



*Grafico 8*

Il riferimento al caso italiano è puramente esemplificativo, in quanto le stesse dinamiche – e in misura talvolta più accentuata – hanno interessato altri Paesi europei. Non per caso l'economista belga De Grauwe, nell'articolo già ricordato, ha parlato del profilarsi di un «decennio perduto» per l'Europa (adoperando consapevolmente un'espressione utilizzata in passato a proposito di paesi dell'America Latina). Le politiche pro-cicliche poste in essere in questi Paesi hanno senz'altro avuto effetti devastanti. Un effetto non meno negativo ha però avuto il rifiuto dei paesi in avanzo (a cominciare dalla Germania) di reflazionare: in tal modo tutto il peso dell'aggiustamento è gravato sui paesi debitori, in presenza di un generalizzato indebolimento della crescita nell'eurozona.

Per tornare al tema centrale di questo saggio, e senza sottacere l'importanza di altri elementi (i contrastanti interessi nazionali e i concreti rapporti di forza tra gli Stati membri dell'eurozona), va sottolineato che le politiche europee di contrasto alla crisi, che in realtà l'hanno aggravata, sono radicate in tre errori di comprensione delle

dinamiche economiche da parte dell'*establishment* europeo, tra loro connessi e così sintetizzabili:

1. il rifiuto di considerare la realtà dei meccanismi economici che, nel contesto dell'area valutaria, sono alla base della divergenza tra Paesi e quindi della stessa crisi<sup>33</sup>;

2. l'interpretazione "morale" delle divergenze economiche nell'eurozona. Secondo tale interpretazione i Paesi in deficit (debitori) sono sconsiderati, mentre i Paesi in avanzo (creditori) sono virtuosi. In verità nel contesto di un regime di cambi fissi *ogni* squilibrio del bilancio delle partite correnti è di per sé negativo, indipendentemente dal suo segno, e precisamente per questo le procedure europee per la correzione degli squilibri macroeconomici eccessivi considerano sanzionabili anche i Paesi che godono di un avanzo superiore al 6 per cento del Pil<sup>34</sup>;

3. la centralità attribuita al problema del debito pubblico, anziché agli squilibri delle bilance dei pagamenti.

Se la ricostruzione sin qui operata è corretta, abbiamo a che fare con un caso che mette in luce in modo esemplare l'importanza pratica di errate interpretazioni dei processi economici.

## 8. *Conclusione sulla fallacia dell'individualismo metodologico*

Desidero concludere riportando un episodio che ritengo significativo di come l'approccio metodologico individualistico ai problemi economici possa portare fuori strada e produrre risultati ben diversi da quelli sperati.

A differenza degli esempi che precedono, è un aneddoto in fondo divertente:

---

<sup>33</sup> Questi meccanismi sono stati a suo tempo esposti con grande chiarezza dall'economista argentino Frenkel (cosiddetto "ciclo di Frenkel"). Una sintetica esposizione recente si trova in LOPS 2015, una disamina più approfondita in BAGNAI 2012, p. 137 sgg.

<sup>34</sup> Tale soglia viene superata dalla Germania da 10 anni, e si aggira attualmente intorno al 9 per cento. A fronte di tale situazione, nessuna procedura di infrazione è stata avviata dalla Commissione Europea.

«Nell'ottobre del 2011 David Cameron, primo ministro britannico, disse che tutti i cittadini del Regno Unito avrebbero dovuto cercare di pagare i debiti delle rispettive carte di credito, senza rendersi conto che, se un certo numero di persone avesse davvero raccolto il suo invito e ridotto le spese per pagare i propri debiti, nell'economia inglese la domanda sarebbe crollata di colpo. Semplicemente, non aveva capito che le spese di una persona rappresentano il reddito di un'altra – finché non venne costretto dai suoi consiglieri a rimangiarsi quell'imbarazzante osservazione»<sup>35</sup>.

Se l'ex primo ministro inglese passerà alla storia, non sarà a motivo di questo errore di valutazione (altri hanno avuto un impatto decisamente maggiore). L'aneddoto citato può comunque essere utile, al fine di intendere l'importanza di un'economia che sappia andare oltre l'individualismo metodologico, e torni ad intendere le dinamiche economiche per quello che sono: dinamiche sociali, frutto di interazioni complesse e contraddittorie, non riducibili alla somma di comportamenti individuali né comprensibili in assenza della consapevolezza della storicità dei processi.

### Riferimenti bibliografici

ANDREWS, EDMUND L., 2008

*Greenspan Concedes Error on Regulation*, "New York Times", 23 ottobre: <http://www.nytimes.com/2008/10/24/business/economy/24panel.html> (ultima verifica 27 agosto 2016).

ARISTOTELE, 2014

*Politica*, volume I (Libri I-IV), tr. di R. Radice e T. Gargiulo, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano.

BAGNAI, ALBERTO, 2012

*Il tramonto dell'euro. Come e perché la fine della moneta unica salverebbe democrazia e benessere in Europa*, Imprimatur, Reggio Emilia.

BERNSTEIN, JARED, 2016

*Do economists understand economy? On the Economy*, "Jared Bernstein Blog", 21 giugno: <http://jaredbernsteinblog.com/do-economists-understand-economies/> (ultima verifica 27 agosto 2016).

---

<sup>35</sup> CHANG 2015, pp. 144-145.



CHANG, HA-JOON, 2015

*Economia. Istruzioni per l'uso* (2014), tr. it., Il Saggiatore, Milano.

CIOCCA, PIERLUIGI (a cura di), 2002

*Le vie della storia nell'economia*, Il Mulino, Bologna.

COASE, RONALD H., 1991

*The Institutional Structure of Production*, Lecture to the memory of Alfred Nobel, Stockholm, 9 dicembre 1991: [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/economic-sciences/laureates/1991/coase-lecture.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1991/coase-lecture.html) (ultima verifica 27 agosto 2016).

CONSTÂNCIO, VITOR, 2013

*The European crisis and the role of financial system*, Speech at the Bank of Greece conference on "The crisis in the euro area", Atene, 23 maggio 2013: [https://www.ecb.europa.eu/press/key/date/2013/html/sp130523\\_1.en.html](https://www.ecb.europa.eu/press/key/date/2013/html/sp130523_1.en.html) (ultima verifica 31 ottobre 2016).

DE GRAUWE, PAUL, 2015

*Secular stagnation in the Eurozone*, "VOX. CEPR's Policy Portal", 30 gennaio: <http://voxeu.org/article/secular-stagnation-eurozone> (ultima verifica 28 agosto 2016).

GIACCHÉ, VLADIMIRO, 2012

*Titanic Europa. La crisi che non ci hanno raccontato*, Aliberti, Roma.

KEYNES JOHN MAYNARD, 2006

*Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta* (1936), a cura di T. Cozzi e con prefazione di G. Berta, Utet, Torino.

LOPS, VITO, 2015

*La crisi dell'Eurozona è un problema di debito pubblico o privato? Per chi segue il ciclo di Frenkel non ci sono più dubbi*, "Il Sole 24 ore", 10 settembre: <http://www.ilsole24ore.com/articlegallery/finanza-e-mercati/2013/ciclo-frenkel/> (ultima verifica 28 agosto 2016).

LUCAS, ROBERT E., 2003

Macroeconomic Priorities, "American Economic Review", 93, n° 1, marzo, pp. 1-14.

MARX, KARL, 2009

*Il capitalismo e la crisi. Scritti scelti*, a cura di V. Giacché, Derive/Approdi, 2009, Roma.

OVERY, RICHARD, 2009

*Crisi tra le due guerre mondiali. 1919-1939* (2007), trad. it., Il Mulino, Bologna.



PIGOU, ARTHUR C. (a cura di), 1925  
*Memorials of Alfred Marshall*, Macmillan, London.

ROBBINS, LIONEL, 1945  
*Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Macmillan, London.

RODRIK, DANI, 2016  
*Ragioni e torti dell'economia* (2015), Università Bocconi Editore, Milano.

ROTH, ALVIN E., 2016  
*Wer kriegt was – und warum? Bildung, Jobs und Partnerwahl: Wie Märkte funktionieren*, München, Siedle (ed. orig. *Who Gets What and Why: The Hidden World of Matchmaking and Market Design*, 2016).

SARGENT, THOMAS, 2007  
*Speech to the graduates of the University of California-Berkeley*. <http://marginalrevolution.com/marginalrevolution/2014/04/tom-sargent-summarizes-economics.html> (ultima verifica 27 agosto 2016).

TRECCANI, 2016  
*Vocabolario online*, Treccani, Roma, s.d.: <http://www.treccani.it/vocabolario/economia/> (ultima verifica 27 agosto 2016).

Zakaria, Fareed, 2012  
*Interview with Italian Prime Minister Mario Monti*, CNN, 18 maggio: <http://edition.cnn.com/TRANSCRIPTS/1205/20/fzgps.01.html> (ultima verifica 31 ottobre 2016).



Note

## Marx e la sua rilevanza post-marxista: una rassegna\*

Bernhard H. F. Taureck (Università di Braunschweig)

Quattro libri su argomenti diversi ma interconnessi. Sul TTIP [*Transatlantic Trade and Investment Partnership*]<sup>1</sup> come *dernier cri* della globalizzazione<sup>2</sup>. Su Piketty come sostenitore di un capitalismo dinamico<sup>3</sup>. Su Polanyi e Nancy Fraser come analisti dell'emancipazione<sup>4</sup>. Sul capitalismo come concetto-base per la comprensione del nostro mondo politico<sup>5</sup>.

Una premessa. Ogni studio che si occupi anche per via indiretta di Marx deve rispondere in maniera criticamente differenziata a tre domande, che lo faccia o meno in maniera consapevole, programmatica o esplicita. La prima domanda è la seguente: che cosa accade nel modo in cui viene descritto [da Marx]? La seconda domanda suona: che cosa viene spiegato con ciò? La terza domanda è: che cosa viene *previsto* in maniera argomentata?

Alla prima domanda (che riguarda la descrizione) Marx ha già risposto a sua volta richiamando fenomeni come la dissoluzione della famiglia, delle piccole e medie imprese e dello Stato come risultato delle dinamiche di mercato. Ha risposto inoltre citando il fenomeno dell'alienazione dell'uomo da se stesso dal momento che è costretto a lavorare come mezzo per gli altri. A queste risposte di Marx viene oggi obiettato il fatto che le piccole e medie imprese continuano senz'altro a esistere nonostante l'accumulazione del capitale e la produzione di

---

\* Trad. it. dal tedesco di Teodosio Orlando.

<sup>1</sup> Partenariato transatlantico per il commercio e gli investimenti, *N.d.T.*

<sup>2</sup> Harald Klimenta, Andreas Fisahn *et alii*. *Die Freihandelsfalle. Transatlantische Industriepolitik ohne Bürgerbeteiligung – das TTIP*, VSA Verlag, Hamburg 2014, pp. 126.

<sup>3</sup> Joachim Bischoff e Bernd Müller, *Piketty kurz & kritisch. Eine Flugschrift zum Kapitalismus im 21. Jahrhundert*, VSA Verlag, Hamburg 2015, pp. 93.

<sup>4</sup> Michael Brie, *Polanyi neu entdecken. Das hellblaue Bändchen zu einem möglichen Dialog von Nancy Fraser & Karl Polanyi*, VSA Verlag, Hamburg 2015, pp. 74.

<sup>5</sup> Ralf Krämer, *Kapitalismus verstehen. Einführung in die politische Ökonomie der Gegenwart*, VSA, Hamburg 2015, pp. 253.

plusvalore assoluto. Rispetto alla nozione di alienazione viene invece rimproverato il fatto che Marx abbia preso le mosse da una società disciplinare che ai suoi tempi era già da lungo tempo tramontata. Tuttavia, possiamo a nostra volta obiettare che con la libertà dagli obblighi di lavoro la descrizione marxiana dell'alienazione non diventerebbe comunque priva di validità.

Alla seconda domanda (quella che riguarda la spiegazione) Marx ha risposto facendo riferimento all'accumulazione originaria in Gran Bretagna, a una serie di processi dialettici e soffermandosi su nozioni come lo scambio di valori equivalenti e la teoria delle classi in lotta. Chi lo critica ricorda invece che l'accumulazione ha avuto luogo in paesi diversi solo a livello locale e che è proseguita anche quando Marx pensava che fosse terminata. Nella dialettica marxiana, inoltre, la forza-lavoro rimarrebbe una grandezza dialetticamente invariata. Il valore verrebbe concepito da Marx in senso oggettivistico, dato che egli sostiene che vengono scambiati valori sempre equivalenti. Ad avviso dei critici, la borsa valori sarebbe tuttavia esposta a processi psicologici estremi, con il risultato che le operazioni di scambio vengono effettuate sulla base di valutazioni soggettive spesso irrazionali. Inoltre, le determinazioni del valore si sono specificate, nel frattempo, anche in conformità alla prospettiva di una sostenibilità ambientale. In questo senso, Marx sarebbe stato condizionato da un realismo ingenuo e sarebbe stato all'oscuro della dipendenza dall'osservatore delle percezioni e dei giudizi. Infine, sarebbe stato erroneamente dell'avviso secondo il quale i rapporti di potere possono esprimersi esclusivamente come antagonismi di classe: il potere, però, rimarrebbe presente anche dopo l'abolizione di questi ultimi.

Alla terza questione (quella relativa alla previsione) Marx ha risposto facendo ricorso alla legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, che emerge per via della sovrapproduzione e della concorrenza, con la conseguente riduzione delle vendite, le crisi commerciali e la conclusiva emancipazione umana. La critica a queste tesi fa valere il fatto che Marx non disponeva di alcuna teoria della tecnica, che la tecnologia e il potere possono sopravvivere al capitalismo e che il capitalismo stesso dà una forma giuridica ai conflitti di classe e attutisce le crisi (ad esempio, proteggendo la sfera privata nella società civile: lo Stato sottrae ai cittadini una parte del loro rischio di vita ma allo stesso tempo richiede

ai lavoratori che si impegnino soltanto come cittadini e non come membri di una classe sociale determinata).

Nel complesso, dalle diverse critiche a Marx consegue che l'autore del *Capitale* viene certamente falsificato finché viene letto come un inventario immutabile di teoremi. Allo stesso modo si può però anche concludere che la lezione di Marx può accompagnare l'ulteriore sviluppo del capitalismo se le sue osservazioni, spiegazioni e previsioni vengono lette come qualcosa di elastico, che si estende tra il falso e il vero e che può essere d'aiuto in linea di principio e per diversi aspetti in modo appropriato anche senza che le sue considerazioni divengano infallibili.

Questa duplice conclusione è riscontrabile in diverse monografie e introduzioni dei primi anni del XXI secolo, come quelle di Gérard Bensussan<sup>6</sup>, Bernd Ternes<sup>7</sup>, Robert Misik<sup>8</sup>, Terry Eagleton<sup>9</sup>, Pierre Dardot/Christian Laval<sup>10</sup> e, ultimo ma non meno importante, Domenico Losurdo<sup>11</sup>. Anche uno studio di Axel Honneth<sup>12</sup> si colloca nella scia di chi intende il socialismo come armonia consolidata tra l'intimità familiare, lo sviluppo di politiche pubbliche e la riduzione delle disuguaglianze di reddito e dunque indirettamente nel senso di Marx.

A loro volta, anche i quattro libri a cui voglio fare qui riferimento dimostrano in vari modi la persistente validità post-marxista delle osservazioni, delle spiegazioni e delle previsioni di Marx. Cominciamo con *Die Freihandelsfalle* (*La trappola del libero scambio*), l'antologia dedicata all'accordo TTIP.

---

<sup>6</sup> *Marx le sortant*, Hermann, Paris 2007.

<sup>7</sup> *Karl Marx: eine Einführung*, UTB Verlag, Stuttgart 2008.

<sup>8</sup> *Marx verstehen*, Anaconda Verlag, Köln 2012.

<sup>9</sup> *Why Marx was Right*, Yale University Press, London 2011; trad. it. *Perché Marx aveva ragione*, Roma, Armando 2013.

<sup>10</sup> *Marx, prénom: Karl*, Gallimard, Paris 2012.

<sup>11</sup> Più recentemente con *La sinistra assente. Crisi, società dello spettacolo, guerra*, Carocci, Roma 2014.

<sup>12</sup> *Die Idee des Sozialismus*, Suhrkamp, Berlin 2015; trad. it. *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano 2016 [v. la recensione di Matteo Giangrande in questo stesso numero, MS].

Quando si è tenuta la manifestazione di Berlino contro il TTIP del 10 ottobre 2015, che ha visto la partecipazione di circa 250.000 manifestanti, era ormai evidente come l'accordo CETA tra il Canada e gli Stati Uniti fosse già costato centinaia di migliaia e forse un milione di posti di lavoro da entrambe le parti. La *große Koalition* al governo in Germania, gli imprenditori o gli articoli dello "Spiegel Online" sottovalutavano invece ancora i rischi del TTIP. Ulrich Grillo, Presidente della Confindustria tedesca, era ad esempio di questa opinione: «Noi europei dobbiamo avere la volontà di plasmare la globalizzazione. Chi si limita a bloccare, perde». Grillo si rivolgeva chiaramente a chi non legge libri come *Die Freihandelsfalle*: con il pronome «noi», infatti, vengono intesi gli imprenditori europei, mentre la formulazione «avere la volontà di plasmare» si riferisce chiaramente all'esautorazione degli Stati in favore delle aziende private. Il «perdere» di cui parlava Grillo è poi acqua per il mulino dell'oblio. Il libro ricorda infatti come alla fine degli anni '90 il progetto predecessore del TTIP, chiamato MAI, sia evaporato nel momento in cui i critici della globalizzazione lo hanno reso di dominio pubblico (p. 74). Anche per quanto riguarda il TTIP, nell'ottobre del 2015 Wikileaks ha rivelato delle carte tenute sino a quel momento sotto chiave: con l'accordo previsto, anche i farmaci poco costosi (generici) sarebbero diventati più cari e inaccessibili ai pazienti bisognosi. Le analisi di questo notevole volumetto rimangono perciò attuali, nonostante tutti i nuovi eventi nel frattempo intervenuti.

Se guardiamo al suo nome, la globalizzazione avrebbe dovuto essere utile a tutti. Ma se guardiamo alla cosa stessa, appare chiaro come essa abbia privilegiato in realtà ben pochi e vada dunque intesa come la continuazione del colonialismo con altri mezzi e con altre designazioni. La crisi del 2008 ha rafforzato i ricchi. L'accordo di libero scambio previsto tra l'UE e gli Stati Uniti ha dimostrato perciò che i governi di queste regioni «non hanno imparato nulla neppure dalla crisi finanziaria» (p. 80). È un esito che contrasta con quanto è accaduto in Asia e in Sud America, due aree che «già in passato e da lungo tempo hanno tratto conclusioni diverse dalle loro crisi regionali e hanno optato per una regolamentazione più forte dei mercati finanziari».

In Europa il TTIP sembra invece inevitabile e finiamo così per imporci da soli ogni sorta di costrizione materiale, mentre coloro che

non sono stati in grado di capire quali regole coercitive siano state introdotte affinché i mercati possano agire definitivamente al di fuori di ogni regolamentazione finiranno, come di consueto, per far udire il loro lamento a coloro che non hanno letto un libro come questo. Un libro che va perciò raccomandato con forza. Perché offre un insieme di informazioni ordinate, oltre ad ammonimenti critici e a un elenco di alternative formulate da lungo tempo con il nome di *Alternative Trade Mandate*.

Tutto ciò che gli investitori oggi vogliono è una protezione contro le discriminazioni economiche da parte dei paesi ospitanti. Essi pretendono perciò garanzie in favore dei beni privati. A questo desiderio le autrici e gli autori del libro contrappongono invece l'idea di una tutela dei beni pubblici. I quali comprendono la protezione della produzione regionale, la tutela dell'ambiente, la protezione dei mercati del lavoro, i beni pubblici garantiti dallo Stato, i servizi pubblici che riguardano il cibo, l'acqua, la salute e l'istruzione.

Si può notare come una forma di protezione sia richiesta dagli investitori ma anche dai consumatori. La protezione sembra costituire oggi il bene che maggiormente viene associato al capitalismo. Sembra però una novità il fatto che la protezione dal capitalismo debba essere integrata intendendo il capitalismo stesso come un bene degno di protezione. È possibile una simile integrazione? Finora il problema non era stato neppure posto, ma con il TTIP è invece sul tavolo. Con questo accordo dovrebbe diventare possibile, infatti, risarcire le aziende per i profitti perduti e a deciderla sarà precisamente un tribunale composto da istituzioni private sottratte a ogni controllo statale. In questa maniera vengono introdotti due elementi nuovi: il diritto a una ricompensa per le perdite subite e un esautoramento del potere dello Stato. All'interno di un ordine statale non può però esserci nessun diritto di realizzare un utile, come non può esserci un diritto di registrare gli esami andati male come se fossero stati superati. Una simile protezione *del* capitalismo condurrebbe infatti alla cessazione di ogni protezione *contro* il capitalismo.



Del tema della protezione *dal* capitalismo si occupa il libro di Michael Brie. È dedicato a tre fenomeni: le dinamiche del capitalismo, la protezione dal capitalismo e l'emancipazione.

Quando il capitalismo si afferma, lo Stato o la società devono trovare oppure inventare forme di protezione che siano in grado di difendere la maggioranza da quella minoranza che è costituita dagli imprenditori. Tuttavia, pensare il capitalismo attraverso categorie che fanno riferimento a una protezione dal capitalismo rimane comunque una cosa ancora legata al capitalismo stesso e non contiene in nessuno modo una dimensione che lo oltrepassi. In un confronto esemplificativo con Karl Polanyi e Nancy Fraser, tornati da alcuni anni di nuovo attuali, Brie sostiene allora che una dimensione che oltrepassi i confini del capitalismo non possa significare altro che l'emancipazione politica.

Emancipazione politica: non siamo forse qui di fronte a quel residuo utopico del XIX secolo che non ha da offrire più che una reminiscenza? Ma cosa succede se lo Stato capitalista, che dispone esclusivamente di una forma di democrazia «in uscita» (*output-democracy*), protegge i suoi cittadini dall'emancipazione politica perché la percepisce come una minaccia rivoluzionaria nei confronti dell'«oligarchia liberale» (è in tal modo che Danilo Zolo intende il termine «democrazia»)? Già nel 1881, del resto, Bismarck aveva inteso la sua legislazione sociale come una forma di prevenzione contro la rivoluzione, cosa a cui Brie opportunamente rimanda (p. 26).

Il libro di Polanyi *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time* è apparso di nuovo nel 2001, con una prefazione di Joseph E. Stiglitz, presso la Beacon Press di Boston<sup>13</sup>. Polanyi riteneva che il lavoro, la terra e il denaro rappresentassero soltanto merci fittizie e che la loro commercializzazione dovesse essere regolata. Nella sua prefazione Stiglitz rimanda al fatto che il mercato auto-regolativo, inteso da Polanyi come un inganno, potrebbe portare persino a un «capitalismo della mafia» e a un «sistema politico mafioso». L'esempio della Russia dopo la dissoluzione dell'Unione Sovietica dimostrerebbe in questo senso che il mercato non ha affatto

---

<sup>13</sup> *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, introd. di A. Salsano, trad. it. di R. Vigevani, Einaudi, Torino 2010.

migliorato quel paese. E questo perché mancavano a tale scopo «le infrastrutture legali e istituzionali necessarie».

I testi di Nancy Fraser e Karl Polanyi tradotti e ristampati da Brie sono di valore inestimabile. Le considerazioni di Fraser si possono ridurre alla frase chiave: «D'ora in avanti non ci sarà più nessuna protezione sociale senza emancipazione» (p. 114). I testi di Polanyi ristampati (tra cui un saggio sull'*Amleto* che ci fa capire come quel periodo così cupo fosse tuttavia anche carico di speranze) e la *Rosa-Luxemburg-Lecture* di Karin Polanyi-Levitt sono documenti preziosi, che mettono in evidenza il fatto che è il «*common sense*» dei cittadini a costituire la «base della politica in una democrazia» (p 128).

Il libro di Ralf Krämer *Kapitalismus verstehen* (*Comprendere il capitalismo*) affronta, ricorrendo a un vasto armamentario di concetti economici di taglio marxista i due problemi principali del capitalismo contemporaneo: l'economia finanziaria (intesa come aspettativa di *marketing*) e la situazione occupazionale. Sia che si tratti della legge del valore e del plusvalore, sia che si tratti del fordismo e del post-fordismo, sia che si tratti delle crisi a partire dal 2008, sia che si tratti di una ristrutturazione sociale del capitalismo - richiesta da Krämer in luogo del suo superamento -, tutti questi argomenti vengono trattati in maniera approfondita quanto lucida. Krämer mostra nei fatti come le concezioni di Karl Marx e Friedrich Engels, pur risalendo al XIX secolo, rimangano ancora oggi elastiche. Citazioni efficaci di entrambi i classici accompagnano quasi continuamente le sue osservazioni.

La sostituzione del neoliberismo, inteso come l'idea di una privatizzazione dei beni pubblici, con una ristrutturazione socio-ecologica del capitalismo non poteva certamente essere anticipata da Marx. Ma la pretesa marxiana di un'eredità disposta a vantaggio delle generazioni future, rimessa in circolazione da Iring Fetscher, potrebbe essere formulata come un divieto valido per l'oggi: le generazioni future non devono trovare una situazione che li costringa a disintossicare una terra avvelenata. Se *noblesse oblige* e se il capitalismo è incapace di obblighi, ci dovrebbero essere regole che lo costringano finalmente ad assumerne.

Il libretto su Piketty è di facile lettura e si riassume facilmente. Piketty constata una condizione  $r > g$  (per cui la ricchezza patrimoniale

è maggiore del tasso di crescita economica) e richiede un'inversione:  $g > r$  (la crescita deve essere maggiore della ricchezza patrimoniale). Per ottenere questa inversione Piketty propone una tassa sul patrimonio mondiale, che scatterebbe a un livello patrimoniale determinato. I conservatori sospettano in Piketty un marxismo nascosto. I critici di sinistra scorgono nella sua analisi soltanto descrizioni sistemiche che non pongono la questione della proprietà privata dei mezzi di produzione. Questo libretto illustra tutti questi aspetti.

Aggiungo due particolari. In primo luogo, fenomeni come la tendenza del capitalismo ad acquietarsi sul patrimonio, al godimento del lusso, all'irrigidimento dello spirito di innovazione erano stati già osservati nel 1913 da Werner Sombart nel suo studio *Der Bourgeois. Zur Geschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*<sup>14</sup> per l'Italia, l'Olanda, la Spagna, la Francia e la Gran Bretagna, a differenza di Germania e Stati Uniti. Marx non aveva notato questa tendenza. In secondo luogo, Piketty riscopre quella tassazione progressiva che gli autori del *Manifesto del Partito comunista* avevano richiesto già nel 1848: quella misura sulle cui basi soltanto è stata possibile, da allora, una convivenza in regime capitalistico. Il libretto su Piketty ci conduce così a un dilemma: se c'è crescita, un collasso ecologico e le disuguaglianze sociali sembrano inevitabili. Un capitalismo fondato sul lusso e sui patrimoni conduce invece a disuguaglianze che non possono essere compensate e all'esclusione dalla politica della maggioranza dei cittadini. La discussione e l'elaborazione di questo dilemma sono ancora in sospeso.

Il TTIP, Piketty e il quasi-libro di testo di economia politica scritto da Krämer sono dedicati alle sproporzioni economiche oggi più evidenti. Sembra trovare conferma la sentenza di Rathenau secondo la quale l'economia è il nostro destino. I lavori di Polanyi e di Nancy Fraser ci dicono, invece, che l'economia non è e non deve essere il nostro destino. Anche Axel Honneth, da parte sua, con l'espressione "socialismo" vuole intendere l'armonizzarsi reciproco della sfera privata, della volontà politica e di uno smantellamento istituzionalizzato

---

<sup>14</sup> *Il borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, trad. it. di H. Furst, Guanda, Parma 1994, *N.d.T.*

delle disparità di reddito. In questo modo, Marx non viene confinato nei limiti della sua dimensione storica. Al contrario, il post-marxismo si propone di far confluire le fonti marxiane, almeno sul piano metodologico, in direzione di un'armonia post-antropocentrica tra naturalità e cultura. Quell'armonia al cui avvelenamento il capitalismo lavora con sempre nuove idee.

## Hegel, il fondamento e il postmoderno\*

Remo Bodei (Università della California, Los Angeles)

Che cosa è, in senso rigoroso, il Divenire e quale il suo rapporto con l'Essere? Attorno a questa domanda ruota il libro di Emiliano Alessandroni, che chiarisce, con pazienza e acume, le complesse problematiche che da Parmenide a Platone, da Fichte a Hegel, da Gentile a Sartre e da Massolo a Severino, hanno tormentato il pensiero filosofico.

Per comprendere questi temi, argomenta, occorre partire dalla questione, apparentemente semplice, dal perché le cose cambiano. Attraverso una preliminare e puntuale analisi del concetto di «fondamento» (seguendo il filo della hegeliana *Scienza della logica*), Emiliano Alessandroni giunge alla conclusione che gli Esistenti si mostrano, nello stesso tempo, sia fondati che fondanti (fondamenti reali e condizionanti) e che il Cominciamento contiene in se stesso il negativo, da cui non può e non deve liberarsi. Al di là del gergo tecnico, ciò significa che l'uomo – inserito nella trama di una pluralità di elementi finiti e ben delimitati, di parti che compongono il tutto – trova in queste il limite della sua singolarità e della sua libertà ed è costretto alla continua mediazione con l'altro da sé.

È interessante notare che posizioni analoghe Hegel aveva espresso nel frammento del 1801-1802 *Ist auf das Allgemeine...*:

«La coscienza che si desta è questo porre se stessa come una singolarità; e immediatamente, in uno e medesimo atto, è sorto per essa un rapporto con altro: un insieme di accidentalità, di cui non ha in sé alcuna certezza e sicurezza singolarmente considerate, bensì che è nel suo apparire incerto, nel suo esserci transitorio, e le cui singolarità sono tuttavia i fili con cui una cieca potenza

---

\* Su gentile concessione dell'autore e dell'editore, che ringraziamo, riproduciamo l'introduzione di Remo Bodei al recente volume di Emiliano Alessandroni, *Potenza ed eclissi di un sistema. Hegel e i fondamenti della trasformazione*, Mimesis, Milano 2016, pp. 202, ISBN 978-88-5753-743-6 [MS].

nascosta trascina irresistibilmente con sé il singolo nel suo aggrovigliato gioco e, come tutto il resto, lo fa scomparire»<sup>1</sup>.

L'illusione della coscienza singola di essere libera, di avere cioè annientato l'opposizione, si scontra, infatti, con «il cieco potere della necessità», che, per essere capito, ha bisogno dell'accettazione, da parte della coscienza, del fatto di essere parte di un contesto di alterità cui non può sottrarsi. In questa prospettiva, la storia del cambiamento è storia della necessità che prende coscienza di se stessa: quanto più procede in tale direzione, tanto più fa collimare la sua volontà con la necessità, dimostrando in tal modo che non c'è opposizione tra pensiero e necessità e che la libertà non coincide con l'arbitrio.

Per Hegel, infatti, la volontà scaturisce dall'intelligenza:

«Ma non si deve immaginare che l'uomo sia pensante da un lato, volente dall'altro, e che abbia in una tasca il pensiero, nell'altra il volere; poiché ciò sarebbe una vuota immaginazione. La differenza tra pensiero e volontà è soltanto quella fra comportamento teoretico e pratico; ma essi non sono due poteri, bensì la volontà è un particolare modo di essere del pensiero: il pensiero in quanto si traduce in esistenza, in quanto impulso a darsi esistenza»<sup>2</sup>.

Alessandroni traccia, a questo proposito, un'interessante distinzione tra il «quadro ontologico» e il «quadro fenomenologico» dell'azione. Il primo indica la tendenza di questa ad innestarsi nei processi in corso, mentre il secondo, indirizzandosi sul piano più alto, verso l'universale e il bene, si distanzia sia dall'innocenza naturale o dalla mera accondiscendenza al potere degli impulsi e dei desideri, sia dall'ipocrisia di chi persegue il proprio utile sotto il manto dell'universalità, sia dal fanatismo distruttivo, sia dall'opposizione tra etica delle intenzioni ed etica della responsabilità, sia, infine, dall'atteggiamento dell'anima bella che non vuole sporcarsi le mani a contatto con la realtà effettuale.

Bisogna immergersi nella colpa, uscire dallo zoo dell'innocenza, dare ascolto – come ha detto spiritosamente Heine nelle *Confessioni*,

---

<sup>1</sup> Il testo è ora inserito nel volume 5 dei *Gesammelte Werke: Schriften und Entwürfe 1799-1808*, [Fragmente aus den Vorlesungsmanuskripten], Meiner, Hamburg 1998, pp. 365-367.

<sup>2</sup> *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 4 Z.

riferendosi al serpente del *Genesi* – a «quel sottile *Privatdocent* che già seimila anni prima della nascita di Hegel tenne un corso completo di filosofia hegeliana. Il metafisico tentatore del giardino dell'Eden, infatti, argomentò con molta finezza che l'Assoluto consiste nell'identità di essere e di sapere, che l'uomo diventa Dio con la scienza, oppure, che è lo stesso, che Dio arriva alla coscienza di se stesso nell'uomo»<sup>3</sup>. Come si vede nella ripresa che Alessandroni compie del tema della lotta per il riconoscimento e della schiavitù in Hegel, è proprio grazie al cogliere il frutto del biblico Albero della conoscenza che la coscienza umana, sviluppandosi, accresce il suo grado di emancipazione reale.

Particolarmente felice è la sezione di questo libro che affronta la «Rimozione di Hegel e l'avvizzimento della critica», dove viene giustamente condannata la rinuncia al pensiero critico e il prevalere, nella cultura contemporanea, dell'anti-hegelismo (preso come simbolo della sostituzione della realtà con lo *storytelling* postmoderno, della cancellazione ideologica dei conflitti, della mediazione contro l'immediatezza irrelata e della mistica contro la razionalità).

Sul terreno della critica filosofica, Alessandroni esercita la sua *vis polemica* soprattutto contro Gentile, Sartre e Severino. Gentile, che eredita da Fichte il primato dell'Io o del soggetto, ignora i legami e i condizionamenti in cui essi si situano, facendo invece perno, nella sua filosofia, su un io astratto e una coscienza vuota (una sorta di gramsciana «mosca cocchiera», che oblia le realtà e le iniziali contraddizioni). Commenta l'Autore:

«Vi è dunque in Hegel un primato ontologico dell'Essere sulla Coscienza, che viene meno in Gentile [...] La Coscienza è quindi in Hegel sempre coscienza di qualche cosa di determinato, vale a dire progressiva acquisizione entro sé di quanto si trova fuori di sé. Il cominciamento non può pertanto trovarsi nell'Io, nella Coscienza, ma l'apprendere di questa si determina piuttosto "a partire dal vero che è fuori di essa"».

Lo stesso Sartre, ponendo la libertà, sul piano delle scelte illimitate, dei possibili indeterminati, sfugge all'essere in «situazione», come ha

---

<sup>3</sup> Heine, *Geständnisse*, in *Gesammelte Werke*, vol. V, Aufbau, Berlin, 1955, p. 597.

peraltro teorizzato. Per Alessandroni, ha, di nuovo, ragione Hegel, in quanto «ciò che è *realmente possibile*, in ultima istanza, non può essere *altrimenti*: la *possibilità reale* è altresì *necessaria*». La necessità non sparisce nella libertà, ma si manifesta in essa. Sia *La riforma della dialettica hegeliana* di Gentile, sia l'*Essere e il nulla* e la *Critica della ragione dialettica* di Sartre, non prendono, dunque, in considerazione il consapevole inserimento degli individui nei processi oggettivi della storia.

Anche in Severino, come per certi aspetti in Gentile e in Sartre, il Divenire hegeliano perde la propria determinatezza e concretezza. Nel designare l'Essere come Eterno e privo di limitazioni, al pari delle sue concrete determinazioni, Severino nega, infatti, la presenza di alterità e limiti in favore di una insostenibile molteplicità di eterni e di illimitati, negando così la contraddizione e il divenire stesso.

L'intero volume di Alessandroni, più che una apologia del pensiero hegeliano (e, di riflesso, di quello marxiano) contro i suoi detrattori, appare come la proposta di un antidoto contro le derive del pensiero del Novecento – e in particolare del postmodernismo –, tese a far dominare la paura delle contraddizioni e del cambiamento, a svalutare l'asprezza del mondo reale, rivelando così il disprezzo della verità e, di conseguenza, il prevalere dell'incoscienza e della rassegnazione:

«Nell'orizzonte di paura e insicurezza in cui gravitano oggi le nostre menti, preferiamo dichiarare la totale insensatezza di tutti e di tutto (che è confortevole, perché non incrina i gusci protettivi dentro i quali viviamo e non richiede alcun impegno) anziché sforzarci di comprendere le contraddizioni e considerare noi stessi come loro parti costitutive. A ben vedere, in sostanza, ci preferiamo *anime belle*, e forse, ad un ultimo sguardo, si scoprirà che è proprio quella di *anima bella*, oggi, l'autentica *condition postmoderne*».



# Recensioni

Gennaro Imbriano: *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, DeriveApprodi, Roma 2016, pp. 416, ISBN 978-88-6548-147-9.

Lo scorso gennaio è stato edito per i tipi di DeriveApprodi l'ultimo lavoro di Gennaro Imbriano sul pensiero di Reinhart Koselleck, frutto di una ricerca cominciata nel 2011 nell'ambito di una Cotutela di Dottorato tra il Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane dell'Università degli Studi di Macerata e lo Historisches Institut della Ruhr Universität Bochum. La ricerca ha riguardato il pensiero del filosofo e storico tedesco Koselleck (1923-2006), con particolare attenzione alla sua teoria del moderno, ricostruita seguendo una dorsale interpretativa arricchita dallo studio di importanti materiali inediti, tra i quali il carteggio di Koselleck con Carl Schmitt, il carteggio con Hans-Georg Gadamer e quello con Hans Blumenberg.

Pur essendo tradotto (almeno parzialmente) e conosciuto in Italia da ormai una cinquantina d'anni, soprattutto nell'ambiente degli studi filosofico-politici, Koselleck non era mai stato trattato in modo sistematico e del suo pensiero non era mai stata fornita una visione complessiva; ci si era piuttosto limitati all'approfondimento di alcuni temi specifici e nodali tramite varie pubblicazioni di articoli o mediante imprese teoriche di più ampio respiro (si pensi agli studi di Giuseppe Duso e Sandro Chignola o alla sezione «Materiali per un lessico politico europeo» della rivista «Filosofia politica» diretta da Carlo Galli). Insieme alla recente monografia di Diego Fusaro (*L'orizzonte in movimento: modernità e futuro in Reinhart Koselleck*, Bologna: Il Mulino, 2012), il lavoro di Imbriano riesce a restituire al lettore un quadro limpido ed organico del pensiero koselleckiano, benché questo si presenti per sua natura asistemico e ostile a soluzioni definitive o sintesi unitarie. *Le due modernità* muove, infatti, dall'ipotesi secondo cui sarebbe possibile rintracciare nel concetto di «crisi» il *leitmotiv* della riflessione koselleckiana e, di conseguenza, parlare di un vero e proprio «pensiero della crisi», della sua origine e dei suoi sviluppi. In questo senso, la «crisi» non rappresenterebbe solo la questione da cui prende abbrivio la riflessione di Koselleck negli anni Cinquanta, ma l'elemento effettivo che ne pervade gli svolgimenti successivi, facendo da sfondo alla produzione dell'autore nella sua interezza. Seguendo questo filo rosso tematico, la monografia di Imbriano si dipana percorrendo la vita di un uomo che esperì la crisi (arruolatosi sul fronte orientale durante il secondo conflitto mondiale, Koselleck venne internato in un campo di prigionia sovietico in Kazakistan) e l'evoluzione di un pensiero febbricitante, animato dal desiderio di comprendere la cifra essenziale della modernità per poterne controllare gli aspetti critici e conflittuali.

La materia del lavoro è divisa in quattro parti secondo due espliciti criteri: un primo criterio cronologico, attento a come il tema della crisi non permanga

statico nel corso della vita del pensatore tedesco, ma subisca continue mutazioni sul piano contenutistico e metodologico; un secondo criterio contenutistico, attinente ai diversi modi in cui Koselleck intende la dimensione della crisi. A questa duplice impostazione metodologica, imperniata sul concetto di crisi e sulla sua evoluzione, viene affiancato un terzo criterio implicito, legato al susseguirsi dei diversi interlocutori di Koselleck, che contribuirono a vestire di diverse sfaccettature lo scheletro tematico del suo pensiero. Grazie allo studio dei carteggi inediti di Koselleck con Schmitt, Gadamer e Blumenberg, e all'analisi del rapporto con Löwith e Conze, Imbriano arricchisce e consolida la sua tesi di un «pensiero della crisi» koselleckiano mostrando come questo si configuri nel tempo traendo linfa vitale e spinte propulsive dal confronto con alcuni dei più importanti pensatori tedeschi del Novecento. Tra questi sarà decisivo Carl Schmitt, del quale Koselleck erediterà in particolare l'approccio teologico-politico, tanto da render lecito parlare di un Koselleck "schmittiano" e di un secondo Koselleck che ha superato l'influenza diretta di Schmitt emancipandosi dalla teologia politica in direzione di una più concreta storia sociale.

Nella prima parte de *Le due modernità*, Imbriano analizza le fasi iniziali della riflessione koselleckiana, concentrandosi sui nodi teorici principali tematizzati negli anni Cinquanta in *Kritik und Krise* (tesi di dottorato discussa da Koselleck nel 1954 a Heidelberg, poi raffinata e rivista per dar forma al lavoro del 1959 tradotto in italiano con il titolo *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1972), opera animata dalla convinzione che la crisi sia condizione strutturale del mondo contemporaneo e focalizzata sul tentativo di rintracciare gli elementi genetici di tale struttura. In questa prima fase – che si potrebbe definire "schmittiana" – Koselleck si preoccupa di ricostruire il percorso che condusse dal contesto conflittuale delle guerre civili di religione al trionfo dell'Illuminismo, passando per la fondazione e la distruzione della macchina statuale moderna. La «patogenesi del mondo borghese» sarebbe da rintracciarsi nella rottura dell'unità filosofica di morale e politica e nella conseguente dialettica conflittuale tra questi due termini. Riprendendo tematiche care a Carl Schmitt, Koselleck individua nella secolarizzazione della divinità e nella sua trasposizione mondana all'interno dello Stato moderno (il Leviatano hobbesiano) il tentativo della razionalità seicentesca di neutralizzare la struttura partitica delle guerre civili di religione e nella libertà morale *in interiore homine* concessa dallo Stato il germe interno che lavora alla distruzione della macchina statuale stessa. È, infatti, nell'interstizio della coscienza privata che germogliò la critica illuminista, la quale, veicolata dalla filosofia della storia, produsse una nuova scissione tra ambito della morale, ovvero della libertà, e ambito del politico, considerato

immorale e ostile alla libertà individuale. Dall'analisi di questi eventi deriva la tesi koselleckiana secondo cui la crisi, intesa come conflitto originario, guerra civile perenne, sia una struttura ontologica della storia, costantemente governata e limitata, messa in forma da tentativi *katechontici*, ossia da processi di momentanea neutralizzazione dello stato critico.

Dopo aver ricostruito gli elementi teorici caratterizzanti la prima fase della riflessione di Koselleck, Imbriano passa ad analizzare le prime torsioni del suo pensiero a partire dal lavoro sulla storia politico-sociale della Prussia del diciannovesimo secolo (*La Prussia tra riforma e rivoluzione [1791-1848]*, Bologna: Il Mulino, 1988). In questa seconda parte de *Le due modernità*, emerge chiaramente come le flessioni del pensiero koselleckiano degli anni Sessanta, sotto la guida di Werner Conze, portino ad un progressivo allontanamento dalla teologia politica schmittiana in favore di una ricerca maggiormente attenta alla storia sociale. Se il Koselleck di *Kritik und Krise*, lavorando nel solco tracciato da Schmitt, era attento alla tematizzazione di categorie meta-storiche in grado di interpretare la genesi della modernità, negli anni dello scritto sulla storia della Prussia Koselleck comincia a comprendere la crisi come intrinsecamente sociale e a riflettere sui temi che lo interesseranno per tutto il corso della sua ricerca, in particolare la struttura delle temporalità storiche e il rapporto tra storia concettuale e storia sociale, oltre alla relazione tra presente ed aspettativa del futuro. È studiando la storia della Prussia tra gli anni della rivoluzione francese e gli anni dei moti quarantotteschi che Koselleck scopre il fenomeno dell'accelerazione, caratteristico del periodo tra le due rivoluzioni e dovuto ad una contrazione temporale dell'esperienza, causata da una parte dall'abbreviazione dei ritmi dell'evoluzione storica e dall'altra dall'orizzonte utopistico diffuso dalle moderne filosofie della storia. L'accelerazione viene adesso a palesarsi come cifra essenziale dell'età moderna, un tempo nuovo in costante superamento di se stesso: la crisi si impone come vuoto d'ordine primigenio, non mero caos, ma un ordine della continua transizione all'interno della quale gli equilibri politici sono prodotti momentanei. L'ordine moderno viene ad essere sempre nello sfondamento di se stesso, sempre al di là di se stesso, proiettato verso l'altro da sé.

Avendo chiarito questa fase di transizione all'interno del pensiero di Koselleck e il conseguente allontanamento da posizioni esplicitamente schmittiane, Imbriano si dedica alla presentazione della storia dei concetti koselleckiani e al suo rapporto con la teoria della storia. Koselleck, come teorico della storia, è lo scopritore di una peculiare storicità del lessico: i codici linguistici mutano sul terreno semantico e dentro questo movimento la storia concettuale riesce a interpretare le trasformazioni linguistiche come spia di una crepa nel quadro sociale, oltre che come motore stesso della trasformazione

politico-sociale. Ma Koselleck è anche lucido analista del sentimento del tempo che caratterizza la modernità. Questa inaugura un nuovo tempo storico per il diverso modo in cui il soggetto percepisce se stesso in relazione al tempo. Non più, quindi, un versarsi quantitativo e naturalizzato del tempo dal premoderno al moderno, ma uno scarto qualitativo dovuto ad una svolta sul piano della consapevolezza del soggetto. In questo senso si articola la teoria dei tempi storici di Koselleck: un complesso meccanismo di strutture temporali ed eventi che si susseguono alternando fasi critiche di accelerazione e rottura a fasi *katechontiche* di stabilizzazione del conflitto. Da ultimo, per garantire la propria complessa giostra di tempi storici, Koselleck approda, riesumando le antiche tematiche ontologiche, alla teorizzazione di una «Istorica», condizione di possibilità del farsi stesso della storia, un insieme di coppie antitetiche (amico/nemico, dover-morire/poter-uccidere) come costanti trascendentali e binari del divenire storico.

È sul terreno di questa molteplicità di piani storici che il titolo della monografia di Imbriano si riempie di senso, palesandosi come tema cardinale della riflessione koselleckiana a cui tutte le varie ramificazioni fanno capo. Ne *Le due modernità*, Imbriano riesce a fare emergere limpidamente come a giudizio di Koselleck sia in rapporto alla prima modernità (la nascita dello Stato moderno in seno al razionalismo seicentesco) che emerge la seconda modernità (lo sfaldarsi dello Stato moderno ad opera della critica illuminista e la conseguente fase rivoluzionaria); come l'atteggiamento prognostico nei confronti della storia, tipico della razionalità seicentesca, venga sgretolato, secondo Koselleck, dal rinsaldarsi di un atteggiamento profetico di stampo premoderno, adesso secolarizzato nell'utopia di una filosofia della storia illuminista, fiduciosa nel progresso, ma perpetratrice di una logica strutturalmente conflittuale. Il lavoro di Imbriano riesce nel difficile compito di restituire al lettore l'immagine di un pensiero vivo, in continua trasformazione ed evoluzione. Il pensiero febbricitante e spesso angosciato di un pensatore come Koselleck, che consacrò la propria vita alla problematizzazione del proprio tempo, al tentativo titanico di ricostruire la genesi della modernità per poterne comprendere a fondo le dinamiche conflittuali e gli aspetti degenerati. In conclusione, si ritiene di poter affermare che *Le due modernità* di Gennaro Imbriano meriti di essere segnalato agli studiosi del pensiero di Koselleck e, in generale, agli studiosi della storia dei concetti come una lettura stimolante ed importante. Un lavoro ben strutturato, pregevole per chiarezza e organicità; un contributo importante agli studi su Koselleck, in particolare alla sua ricezione italiana, ma non precluso agli studiosi che a Koselleck e al suo pensiero desiderino approcciarsi per la prima volta.

Axel Honneth: *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano 2016, pp. 154, ISBN 978-88-0710-520-3; ed. orig. *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung*, Suhrkamp, Berlin 2015.

Nel libro *L'idea di socialismo*, Axel Honneth, direttore dell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte, si propone di mostrare come nell'idea di socialismo ci sia ancora da cercare una «scintilla viva». Quando anche le società europee e nordamericane sono percorse da situazioni di latente disagio che suscitano ondate di indignazione acritica e senza prospettiva di un cambiamento reale, Honneth avverte il bisogno di tornare a sperare in un'alternativa al capitalismo che faccia riattivare e convergere le lotte politiche per il riconoscimento nella direzione dell'ideale di una società «socialista».

Muovendo dal suo confronto con la hegeliana *Filosofia del diritto* e con la nozione di riconoscimento reciproco, il filosofo francofortese si propone, nel primo capitolo, di esporre l'idea di libertà sociale, l'idea «originaria» del socialismo inteso come sviluppo immanente alle finalità contraddittorie dell'ordinamento sociale liberale.

Il fondamento teorico dell'argomentazione di Honneth è l'ipotesi secondo cui il criterio per differenziare le comunità sociali è il modo in cui sono correlati gli obiettivi perseguiti dai loro membri: se per intersezione o interconnessione<sup>1</sup>. Se gli obiettivi perseguiti dai membri della comunità sono correlati per intersezione, ognuno contribuisce in maniera indiretta, non intenzionale e contingente alla realizzazione degli obiettivi condivisi da tutti. Se invece sono correlati per interconnessione, ciascun membro contribuisce in maniera diretta, intenzionale e necessaria alla realizzazione degli obiettivi comuni. Nel primo caso, i soggetti agiscono semplicemente l'uno-con-l'altro; nel secondo caso, l'uno-per-l'altro. Di qui, l'alternativa fondamentale: in un ordinamento sociale «capitalistico» gli obiettivi condivisi collettivamente vengono realizzati sotto la condizione per cui i membri si riconoscono reciprocamente come individui che perseguono esclusivamente il loro privato egoismo e che disconoscono la loro mutua dipendenza; in un ordinamento sociale «socialista», in una comunità solidale fondata sulla «simpatia reciproca», la realizzazione degli obiettivi comuni viene invece perseguita nella forma per cui i membri agiscono intenzionalmente l'uno-per-l'altro, poiché si sono riconosciuti reciprocamente nei loro bisogni individuali e nella loro interdipendenza reciproca. Secondo Honneth, sia la libertà negativa come non-interferenza sia la libertà positiva come autodeterminazione si fondano sulla

---

<sup>1</sup> Cfr. Daniel Brudney, *Der junge Marx und der mittlere Rawls*, in Rahel Jaeggi e Daniel Loick (a cura di), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Suhrkamp, Berlin 2013.

forma sociale di libertà che ogni individuo acquisisce nelle relazioni di riconoscimento reciproco con altri individui: nei rapporti privati e affettivi, in quelli economici della produzione e dello scambio di beni, nei rapporti politici di partecipazione. È da segnalare una certa vaghezza nell'uso della nozione di libertà sociale che spesso viene a coincidere con la nozione, anch'essa piuttosto vaga, di solidarietà reciproca. Valga, comunque, la seguente indicazione di Honneth sul significato di libertà sociale: «prendere parte alla prassi sociale di una comunità nella quale i membri dimostrano di partecipare alle attività l'uno dell'altro al punto tale che per amor degli altri si aiutano reciprocamente nella realizzazione dei propri fondati bisogni», nella quale «ognuno si occupa in modo disinteressato dell'autorealizzazione di ogni altro» (pp. 38-39).

Il secondo capitolo mostra il legame tra lo spirito e la cultura dell'industrialismo e il vecchio guscio concettuale dell'idea di libertà sociale insito nella teoria della società e della storia dei primi socialisti e di Marx. In vista di una attualizzazione della tradizione socialista è indispensabile per Honneth mettere in discussione e sostituire i tre assunti principali della teoria socialista della società e della storia: l'economicismo, che, riducendo il ruolo della negoziazione politica democratica alla cooperazione economica, ha privato il movimento socialista della possibilità di intuire il lato emancipatorio dei diritti di libertà liberali; l'idea, apodittica e non testata empiricamente, di un soggetto rivoluzionario – il proletariato industriale – già presente nel sociale; la teoria del materialismo storico, l'idea di una ineluttabilità storica del superamento socialista dei rapporti di produzione capitalistici.

La proposta di Honneth in vista di una attualizzazione della tradizione socialista si sviluppa nei capitoli terzo, dove si argomenta della necessità di sostituire alla escatologia sottostante la concezione deterministica della storia l'atteggiamento orientato ad uno sperimentalismo storico, e nel quarto, in cui centrale è l'idea di una forma di vita democratica. A differenza della tradizione liberale, il “fondamentalismo economicista” ereditato dall'industrialismo ha determinato per la tradizione socialista l'incapacità di assumere la tendenza alla differenziazione funzionale delle società moderne come un fatto normativo e di riconoscere, a differenza del movimento femminista e del repubblicanesimo liberale, il ruolo emancipatorio giocato dall'affermazione dei diritti umani fondamentali, sia nella sfera affettiva delle relazioni personali che in quella della formazione democratica della volontà politica.

A conclusione del suo testo, Honneth argomenta come in una forma di vita democratica, una ampia, libera e comunicativa sfera pubblica debba rappresentare quell'istanza riflessiva dell'organismo sociale grazie alla quale la sensibilità morale degli individui possa tradursi in conquiste istituzionali, sia a

livello nazionale che transnazionale, che concretizzino nel mondo l'ideale normativo della libertà sociale.

È nostra ipotesi che, per fornire un esame critico del testo di Honneth, possa giovare tracciare le linee essenziali della teoria del mercato che emerge dal suo lavoro. E ciò per due ragioni essenziali: la prima, perché in un testo che si caratterizza per un alto tasso di astrazione, se non di vaghezza, e dichiaratamente “metapolitico”, le riflessioni dedicate al mercato sono quelle che maggiormente si soffermano su proposte politiche effettive, e che quindi permettono di intuire concretamente l'orientamento “politico” implicito del libro; la seconda, perché è proprio in relazione alla nozione di mercato che Honneth esibisce dichiaratamente la contrapposizione della sua idea di socialismo all'idea marxista di socialismo: il proposito di fondo di Honneth è, infatti, quello di cercare di convincere il lettore che il socialismo per essere all'altezza dei tempi attuali debba andare oltre Marx (verso Rawls)<sup>2</sup>.

Per Honneth, il mercato, inteso come rapporto di scambio regolato dalla legge della domanda e dell'offerta, è un'istituzione finalizzata a garantire una sufficiente fornitura di mezzi di sussistenza, di cui occorre verificare sperimentalmente la portata morale in relazione all'idea di libertà sociale. Il capitalismo e il socialismo rappresentano in questo senso due modelli alternativi di creazione del plusvalore, di organizzazione della forma socio-economica. Oltre alla legge della domanda e dell'offerta, altri elementi essenziali del mercato capitalistico sono il capitale come proprietà privata dei mezzi di produzione e il lavoro, effettivo creatore del valore, di cui il singolo lavoratore viene espropriato.

Il mercato capitalistico presenta tre tendenze fondamentali: in primo luogo, all'espansione, come evidente nei processi di globalizzazione; in secondo luogo, alla reale sussunzione della vita al capitale, che, in virtù del suo imperativo allo sfruttamento, sottopone crescenti aspetti della vita umana al principio di redditività economica; in terzo luogo, se non all'autodistruzione, a ricorrenti crisi di sovrapproduzione e all'aumento della disuguaglianza. Tuttavia, Honneth non si sofferma ad analizzare le contraddizioni che queste tendenze pongono, ma si focalizza nel rilevare come l'elemento essenziale della sua critica al capitalismo sia il fatto che il mercato capitalistico istituisce la libertà come sfrenato individualismo, disconoscendo l'interdipendenza reciproca che lega tutti i membri del corpo sociale. Ciò assume la forma di rapporti di concorrenza e coercizione tra partner nell'interazione - l'agire l'uno-contro-l'altro - caratterizzati dal perseguimento esclusivo del proprio egoismo privato.

---

<sup>2</sup> Sebastiano Maffettone, *Alex Honneth, più Rawls che Marx*, “Il Sole 24 Ore”, 19 giugno 2016.



A livello politico, i difensori del mercato capitalistico come assetto naturale della società propagandano il dogma incontestato della teoria economica ufficiale: la “liberazione” del mercato dal controllo politico; gli oppositori dell'attuale mercato capitalistico lo considerano, invece, una forma istituzionale trasformabile, da ricollocare nel corpo comunitario, e ritengono che una sua limitazione sia opportuna per temperare il malessere sociale.

Storicamente per Honneth il socialismo è strettamente connesso al problema di come attuare una traduzione istituzionale del principio normativo della libertà sociale nella sfera economica: se integrare oppure sostituire il mercato attraverso altre forme di produzione e distribuzione di tipo cooperativo, in cui gli attori agiscano l'uno-per-l'altro.

All'interno della tradizione socialista, Honneth distingue due approcci alternativi al mercato: da un lato, quello di Marx e, poi, del marxismo sovietico; dall'altro, quello legato alla cosiddetta economia socialista di mercato.

Honneth rimprovera a Marx di aver interpretato l'istituzione del mercato in base alla categoria hegeliana della totalità, determinando l'impossibilità di discernere quegli elementi del mercato che possono avere una portata morale in relazione all'idea di libertà sociale. Secondo Honneth, l'equiparazione marxista tra mercato e capitalismo determina che l'unica valida alternativa all'economia capitalistica di mercato è quella di liberare completamente l'economia dal mercato attraverso l'instaurazione di una economia pianificata centralizzata in cui tutti gli attori siano disposti in una relazione verticale rispetto ad un'istanza superiore. È anche alla luce di tale giudizio critico che deve essere letta la seguente e significativa affermazione di Honneth: «nel nostro tempo, il socialismo, se vuole ancora avere un futuro, può essere rilanciato soltanto in una forma *postmarxista*» (p. 73).

Alla marxista economia pianificata centralizzata Honneth contrappone, quale alternativa al mercato capitalistico, l'idea di una economia socialista di mercato. In una economia socialista di mercato, il mercato, regolato dall'intervento pubblico, è un *medium* di relazioni orizzontali, solidali, cooperative di riconoscimento e simpatia reciproca tra liberi produttori. Ed è l'istituzione che può realizzare l'idea di libertà sociale nella sfera economica e accordarsi senza contraddizioni con una forma di vita democratica: di contro allo sfrenato individualismo del mercato capitalistico, e alle relazioni verticali della pianificazione economica centralizzata, il socialismo di mercato permette il riconoscimento della dipendenza reciproca dei membri della società per la soddisfazione dei bisogni e un agire orizzontale l'uno-per-l'altro.

Sebbene le riflessioni di Honneth si collochino in un contesto dichiaratamente metapolitico, in relazione al tema del mercato il filosofo francofortese individua due incombenze di natura morale, determinanti e da

soddisfare con la massima sollecitudine, che la tradizione socialista deve darsi per porsi all'altezza dei tempi.

Il primo compito, il «più importante per rilanciare la tradizione socialista consiste nel revocare l'equiparazione ipotizzata da Marx tra economia di mercato e capitalismo, e ricavare in tal modo lo spazio necessario per riprogettare delle forme alternative di utilizzo del mercato» (p. 78). Honneth propone tre modelli possibili di mercato, da testare sperimentalmente, alternativi al mercato capitalistico: il primo, il modello della “mano invisibile” di Adam Smith, per cui ogni operatore economico, mosso da sentimento di benevolenza, perseguendo i suoi interessi privati persegue l'obiettivo sovraordinato dell'accrescimento del benessere; il secondo è l'“unione di liberi produttori” avanzata dai primi socialisti, per cui i membri-lavoratori della comunità democraticamente autocontrollata organizzano e amministrano autonomamente l'economia; il terzo, verso il quale Honneth è maggiormente consentaneo, è lo “Stato democratico di diritto”, per cui i cittadini «stabiliscono democraticamente di affidare a un organismo statale il compito di controllare che il processo di riproduzione sociale avvenga nell'interesse del benessere sociale, e di dirigerlo in tal senso» (p. 79).

Il secondo compito, il «più urgente del socialismo[,] consiste nel separare il concetto di mercato da tutti quegli elementi supplementari, propri delle caratteristiche specifiche del capitalismo, che gli sono stati sovrapposti nel corso del tempo, per poterne così verificare la portata morale» (p. 89). La decostruzione dell'ideologia di mercato che Honneth tratteggia<sup>3</sup> prende in considerazione quattro direttrici fondamentali: in primo luogo, occorre

---

<sup>3</sup> Nella sua decostruzione dell'ideologia del mercato Honneth si richiama principalmente a tre teorici: Albert Hirschman, *Entwicklung, Markt, Moral. Abweichende Bemerkungen*, Hansen, München-Wien 1989; Friedrich Kambartel, *Philosophie und Politische Ökonomie*, Wallstein, Göttingen 1998; Jens Beckert, *Unverdientes Vermögen. Soziologie des Erbrechts*, Campus, Frankfurt am Main 2004. Da quest'ultimo Honneth trae l'idea sansimoniana secondo cui il diritto successorio consacra uno squilibrio nelle opportunità di partenza. Sebbene nei punti programmatici del *Manifesto del partito comunista* sia proclamata l'“abolizione del diritto di successione”, in una prospettiva marxista, focalizzata sul superamento dei rapporti sociali privatistici di produzione, contrariamente ai beni di produzione, che, non potendo appartenere a privati, non possono essere oggetto di successione ereditaria, viene garantito il diritto alla successione dei beni personali di consumo. Marx, nel *Bericht des Generalrats über das Erbrecht*, pubblicato nel 1869 sulla rivista “Der Vorbote”, argomenta la tesi secondo cui «proclamare il superamento del diritto all'eredità come punto di partenza della rivoluzione sociale [...] sarebbe sbagliato nella teoria e reazionario nella prassi». Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Band 16, Dietz Verlag, Berlin 1962, p. 368.

distinguere i mercati in base ai beni scambiati (ad esempio, il mercato del lavoro è strutturalmente diverso da quello finanziario) per verificare la capacità della legge della domanda e dell'offerta di fissare il prezzo in relazione ai bisogni; in secondo luogo, la mera proprietà dei mezzi di produzione non giustifica, a livello morale, il diritto di fruire della rendita da capitale; in terzo luogo, nella produzione occorre distinguere tra elemento quantitativo – massimo rendimento possibile del capitale privato – e elemento qualitativo – crescita del benessere generale della società; infine, e questo è sicuramente il punto più interessante della teoria, il funzionamento del mercato non presuppone la proprietà privata dei mezzi di produzione, i quali possono essere socializzati, conservando le forme esistenti di proprietà ma marginalizzando il potere di controllo privato attraverso l'istituzione di un reddito di base garantito, oppure statalizzati, espropriando la proprietà dei capitali privati e instaurando un socialismo di mercato.

In riferimento alla teoria del mercato di Honneth sopra delineata potremmo rivolgere due considerazioni in difesa di una attualizzazione marxista della tradizione socialista.

La prima considerazione muove da quanto Honneth afferma in una nota: «a differenza di Marx, io [...] ritengo che una [...] critica necessaria delle teorie egemoniche non debba concernere il concetto stesso di “mercato”, ma piuttosto le sovrapposizioni interne della materia trattata con le caratteristiche del capitalismo» (p. 146). È nostra impressione che Honneth intenda costruire una nozione “pura” di mercato, depurata dalle incrostazioni storiche, in grado di corrispondere, per la sfera economica, al principio normativo della libertà sociale. Tuttavia, a nostro avviso, nel libro esaminato, Honneth non porta argomenti convincenti che verifichino l'ipotesi secondo cui il mercato possa essere considerato un'istituzione indiscutibilmente morale.

La seconda considerazione riguarda la ripugnanza morale, implicita nel testo, per un sistema di riproduzione sociale organizzato secondo una logica di piano. Al di là della considerazione strettamente economica secondo cui è possibile argomentare con qualche ragione della superiorità dell'economia pianificata rispetto al mercato in relazione al coordinamento *ex ante* degli investimenti produttivi in vista di una soddisfazione qualitativa dei bisogni<sup>4</sup>, è opportuno sottolineare che l'avversione morale di Honneth nei confronti della pianificazione deriva dal fatto che essa è immaginata soltanto nella sua forma “centralizzata”, con relazioni verticali e non democratiche tra l'apparato burocratico degli amministratori e i singoli lavoratori. In realtà - si potrebbe obiettare - così come possono esistere diverse declinazioni del mercato, così si

---

<sup>4</sup> Cfr. Maurice Dobb, *On economic theories and socialism*, Routledge, London 1955.

possono dare diverse declinazioni della pianificazione, anche in relazione al livello di sviluppo sia tecnologico sia della coscienza collettiva. Nel 1918, in un discorso per l'anniversario della rivoluzione, Lenin, mentre presentava la necessità congiunturale di attuare una pianificazione centralizzata, notava come l'organizzazione di una “pianificazione decentrata”, che implichi la partecipazione dei lavoratori e dei consumatori all'attività decisionale sul sistema produttivo, fosse un elemento essenziale del processo di democratizzazione socialista<sup>5</sup>. Forse, in conclusione, in vista di una attualizzazione della tradizione socialista, proprio in conformità al principio metodologico dello sperimentalismo storico, potrebbe giovare non escludere *a priori* l'ipotesi di testare sperimentalmente anche la capacità di una economia pianificata “decentrata” di corrispondere all'ideale normativo della libertà sociale.

*Matteo Giangrande*

---

<sup>5</sup> Mauriec Dobb, *Socialist Planning: Some Problems*, Lawrence & Wishart, London 1970, p. 60.

Roberto Finelli: *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014, pp. 404, ISBN 978-88-1641-286-6.

Il libro di Roberto Finelli, a dieci anni di distanza, completa e conclude *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx* (Bollati Boringhieri, Torino 2004), recentemente tradotto per Brill<sup>1</sup> e finalista al Deutscher Memorial Prize 2016<sup>2</sup>. I due testi non possono essere letti isolatamente, se non altro perché il secondo si configura come il naturale traguardo teorico preparato dal primo, attraverso una revisione del fallimento a cui Marx perviene – già nel 1843 con la *Critica del diritto statale hegeliano*<sup>3</sup> – nel suo tentativo di critica alla logica e alla filosofia politica hegeliana.

Nel primo testo veniva esaltata l'originalità e la superiorità teorica del *Geist* hegeliano di contro l'antropologia giovanil-marxiana, tutta improntata sul modulo feuerbachiano del genere umano e dell'alienazione, ovvero del rovesciamento soggetto/predicato. Un'antropologia fusionale e presupposta al concreto sviluppo storicamente determinato dei rapporti sociali fra gli uomini. Finelli al proposito parlava addirittura di «regressione antropologica» rispetto allo spirito hegeliano che – lungi dall'indicare una dimensione di trascendenza ovvero metafisica – è il risultato di un preciso processo storico culturale di mediazione fra bisogni materiali e bisogni di riconoscimento; fra produzione materiale e produzione simbolica; fattori calati entrambi a pieno titolo nella modernità, un'età fatta di scissioni, contraddizioni, aporie, per le quali Hegel propone una sua soluzione complessa, sistemica, innanzitutto fondata kantianamente su un'idea di libertà e di emancipazione, che tenga conto del diritto insindacabile dell'individualità, da coniugarsi però con quello dell'universalità, prioritariamente sul piano etico-politico. D'altronde, quale altro potrebbe essere il senso complessivo della *Fenomenologia dello spirito* del 1807?

«La tesi di fondo della mia ricostruzione [propone] una lettura del rapporto tra Hegel e il primo Marx segnata da una permanente e strutturale subalternità del giovane intellettuale rivoluzionario al grande filosofo di Stoccarda. [...] la sostanza di quel nesso tra Hegel e il primo Marx si risolverà sostanzialmente in un atto mancato, in un parricidio mancato, e nel confronto asimmetrico tra due antropologie».

---

<sup>1</sup> R. Finelli, *A failed parricide. Hegel and the young Marx*, Brill, London 2016.

<sup>2</sup> Cfr. <http://www.versobooks.com/blogs/2736-2016-deutscher-prize-shortlist-announced>.

<sup>3</sup> K. Marx, *Critica del diritto statale hegeliano*, trad. e comm. di R. Finelli e F.S. Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983.

Comprendere i forti limiti dell'antropologia del primo Marx, comprendere le potenzialità dell'antropologia hegeliana, nonché i difetti dello speculativo, comprendere, infine, il senso di una necessaria riattualizzazione della marxiana critica dell'economia politica, sono tutti insieme i compiti teorici che il testo di Finelli si propone di portare a termine, riuscendo per altro brillantemente nell'intento.

L'Autore a tal proposito insiste sulla circolarità logica del *Geist* di contro all'immediatezza ingenua e falsamente materialistica della *Gattung*. L'incrocio di una dimensione verticale con una dimensione orizzontale costituisce propriamente il *Geist*, la soggettività fenomenologica hegeliana, che si identifica con sé nel modo o nella forma di un attraversamento interno ed esterno dell'alterità. La soggettività è un processo di autoidentificazione, che si presuppone come già dato in una dimensione unilaterale della realtà, la quale, invece, ne comprende anche un'altra ad essa complementare. E così il ciclo, almeno momentaneamente si chiude. Paradigmatico al proposito il male e il suo perdono, il riconoscimento finale del sesto capitolo della *Fenomenologia dello spirito* messo in scena da Hegel, che andrebbe a completare il mancato e premoderno riconoscimento servo/padrone dell'autocoscienza. Questo punto della filosofia di Hegel - cioè il Soggetto come *Geist* - è il lascito più prezioso e originale che abbiamo ereditato dal filosofo di Stoccarda. E che non può in ogni caso essere ignorato da chi voglia riflettere sulla nozione e sul tema del soggetto.

In altri termini, Hegel ha visto bene che la soggettività si presuppone come tale, ponendosi negativamente nei riguardi di quell'alterità che le è invece consustanziale e immanente. Tuttavia, Finelli sottolinea che nello speculativo – soprattutto nella *Scienza della logica* – la negazione, e insieme ad essa la contraddizione, viene a ricevere un'accezione solo linguistica, trascurando al contrario la potenza psichica del negativo, cioè la potenza della rimozione. «È in questa sovradeterminazione della contraddizione, tra logica e antropologia», dice, «che sta dunque il lato più debole della filosofia di Hegel. [...] Le difficoltà del giovane Hegel di trovare risposte soddisfacenti in una dinamica pratica alla sua esigenza di radicalizzazione della libertà moderna lo obbligano a una risoluzione a dominanza teorica».

Sulla base di questo snodo teoretico – il rapporto *Geist* e *menschlische Gattung* – si gioca tutto il confronto storico filosofico fra Hegel e il giovane Marx, attraverso l'analisi critica e per certi versi spietata di tutti quei sofferti passaggi che manifestano una mal sopportata sudditanza del giovane Moro nei confronti di Hegel.

Nel secondo testo – *Un parricidio compiuto* – la posta in gioco si fa più alta, anche perché Finelli si propone di scardinare ulteriormente la coppia Feuerbach-Marx, al fine di restituire un rapporto Hegel-Marx assolutamente

inedito nella letteratura critica hegel-marxista novecentesca. Passando dalla supremazia della contraddizione – quale cifra inconfondibile della dialettica hegeliana – alla supremazia dell’astrazione, sulla quale il Marx del *Capitale* avrebbe poi superato il maestro. Si tratta inoltre di sferrare un colpo decisivo al cosiddetto postmoderno, che in sostanza rinunciando a Hegel, per dirla con Ricoeur, avrebbe rinunciato – coinvolgendo paradossalmente anche quello che Finelli chiama il marxismo senza capitale – al Marx maturo ovvero al Marx della critica dell’economia politica.

Il percorso però, se interpretiamo bene, non vuole essere lineare e nemmeno definitivo. Finelli intende far emergere i forti limiti dell’antropologia marxiana (giovanile ma anche della maturità), le grandi potenzialità dell’antropologia hegeliana, a sua volta non sempre scevra da arretramenti storici o forzature logiche, per poi ritornare su Marx, sul Marx del *Capitale*, con l’obiettivo di rintracciare fra le righe e nelle trame inconsce di quel testo incompiuto, la possibilità per la teoria marxista di rifondare un rinnovato paradigma antropologico, postliberale e postcomunista<sup>4</sup>.

L’Autore si rivolge poi, per complicare ulteriormente il quadro, a una antropologia che, insieme alla coppia Hegel-Marx, faccia tesoro del fattore Freud, ovvero proprio della psicoanalisi freudiana, in quanto portatrice di una forma di riconoscimento individuale – il riconoscimento pulsionale, del corpo, prelinguistico, extralinguistico – non presente in Hegel, piuttosto riconducibile alle riflessioni di Spinoza.

Procediamo allora per tappe, semplificando di molto l’argomentazione di Finelli e cercando al fine di rintracciare l’esito propositivo della sua lunga analisi critica.

Innanzitutto, il rapporto con Feuerbach non appartiene solo al Marx giovane ma si protrae, creando seri danni, anche all’altezza della concezione materialistica della storia. «Malgrado l’abbandono esplicito e dichiarato di ogni presupposizione onto-antropologica del *Gattungswesen*, è pur vero [...] che tutta la filosofia della storia che Marx costruisce [...] attraverso l’iterazione della sola categoria della “divisione del lavoro” continua ad essere manifestamente concepita secondo la metafisica feuerbachiana di soggetto e predicato». Viene cioè da Marx presupposta tutta la compiutezza generico-collettivistica dell’*homo faber* che, tramite l’automatismo della separazione fra prassi materiale e produzione ideologica, ulteriormente radicalizzata poi nella dicotomia fra struttura e sovrastruttura, forze produttive e rapporti di

---

<sup>4</sup> Cfr. “Una libertà post-liberale e post-comunista”, in: R. Finelli, *Tra moderno e postmoderno*, PensaMultimedia, Lecce 2005, pp. 319-345; cfr. la recensione in “Dialettica e Filosofia”, <http://www.dialetticaefilosofia.it/scheda-dialettica-saggi.asp?id=37>].

produzione, genera al dunque una indebita alienazione e perdita di sé, da parte della soggettività fabbrile, proprio nel predicato dei rapporti di proprietà/produzione, i quali, autonomizzandosi dal soggetto autentico e incaricato a fare la storia, ostacolano e contraddicono il suo naturale sviluppo verso il meglio e l'universale.

Tale principio generico di stampo feuerbachiano consegnerà «all'immaginario della futura politica comunista e operaia il mito ingannevole [...] di un comporsi facile delle condizioni di vita e delle forme di coscienza delle classi lavoratrici nell'unità di una soggettività collettiva e solidale». Genere, *homo faber* e proletariato moderno, nel loro intrinseco carattere solidale collettivo e comunitario, realizzano materialmente lo sviluppo inarrestabile delle forze produttive, che dovrà portare al comunismo, come superamento rivoluzionario degli ostacoli rappresentati dai vecchi rapporti capitalistici e privatistici di proprietà.

È il regno della libertà che pur sempre proviene e si costruisce a partire dal regno della necessità. Ma, secondo Finelli, saremmo con ciò di fronte più che a una filosofia della storia, a una mitologia dai tratti nemmeno troppo originali, con l'aggravante che, tale assunzione originaria e mitologica di una identità senza tensioni e differenze interiori, viene poi trasferita da Marx al proletariato come classe dell'emancipazione universale, proprio in quanto esclusa dalla proprietà privata e con ciò capace di identificarsi senza residui con l'intera umanità. D'altra parte, il materialismo storico si confuta da sé, in quanto teoria volta alla svalorizzazione assoluta del teorico a favore del pratico: «il che significa che il marxismo, nel momento in cui ha preteso, come materialismo storico, di affermare la legge del conoscere come un'astrazione dall'agire lavorativo, si è costituito contraddittoriamente come un'eccezione della legge stessa».

Per arrivare però a quel «parricidio compiuto» che Marx opera finalmente nei confronti di Hegel, e che segna l'uscita dallo stato di minorità nel quale il Moro si trova fin da giovane e in parte anche negli anni Cinquanta e oltre, occorre focalizzare il concetto chiave di forza-lavoro e di lavoro astratto. Entrambe le categorie, fra loro evidentemente connesse, originano non da una presupposizione metastorica che si erge a principio di spiegazione nonché principio di trasformazione della realtà storica, ma proprio dal processo storico sociale che caratterizza il moderno:

«Nella modernità il sistema forza lavoro-macchina produce quella particolare forma del lavoratore che consiste nel lavoro astratto [dove] astrazione qui è sinonimo di un lavoro del tutto normato e normalizzato [...] eliminazione di ogni forma artigianale del lavorare; superamento, nella tecnologia della grande industria [...], dell'organizzazione [...] immediatamente precedente».



Già a partire dai *Grundrisse* Marx mette in campo un concetto di lavoro che abbandona l'impianto teorico dell'*Ideologia tedesca* insieme alla troppo semplice e ormai inservibile categoria della divisione del lavoro di stampo hegel-smithiano, che ha il torto di restituire una concezione assai ingenua del divenire storico, del progresso e della macchina in quanto strumento. È ora il sistema macchina-forza lavoro a costituire la cellula fondamentale della società moderna e il luogo massimo di produzione del lavoro in quanto astrazione reale. «Qui astrazione significa propriamente, non negazione di un'essenza universale dell'essere umano, con la rinuncia alle sue capacità universal-generiche, bensì, all'opposto, cancellazione di ogni carattere individuale e personalizzato dell'agire. [...] Ossia astrazione, più specificamente, significa, insieme, svuotamento dell'interiore e sovradeterminazione dell'esteriore». Questa è di fatto l'astrazione reale posta e scoperta da Marx come nucleo fondativo del *Capitale*, come principio della produzione capitalistica capace di svuotare la pratica umana del lavoro da ogni concretezza determinata e, al tempo stesso, in grado di occultare questo stesso processo storico-sociale con la superficie delle invarianti dell'agire naturalistico.

Il passaggio assai delicato intrapreso da Marx a questo punto, in modo per altro non sempre lucido e definitivo, si compie in virtù del fatto che viene accolta pienamente la concezione hegeliana della scienza come circolo del presupposto-posto, secondo cui il farsi della realtà-verità risponde al movimento dialettico messo in atto dal soggetto autocosciente, in grado di interiorizzare progressivamente l'alterità ovvero di negare se stesso nonché l'iniziale immediata e perciò fallace identificazione con sé, concepita libera da interferenze. La realtà, che viene posta come risultato del processo di interiorizzazione/alterazione dell'identità, risulta perciò riprodotta ad un livello di maggiore complessità e relazionalità.

Tuttavia, il Marx del *Capitale* mette in campo categorie dialettiche radicalmente distanti da quelle del maestro: se per Hegel la contraddizione tramite negazione avviene a partire dalla frattura logico-metafisica Essere/Nulla, che va via via ricomponendosi e mediandosi; per Marx la scissura originaria della realtà si consuma attraverso la contrapposizione fra Concreto e Astratto, a partire dalla ambivalenza oppositiva fra valore d'uso e valore di scambio, presente nella merce come cellula semplice della moderna società borghese. Il mondo economico moderno esibisce un dualismo strutturale, non componibile: da una parte; il mondo variopinto di cose ed esseri umani con i loro multiformi bisogni soddisfatti tramite prassi relazionale storicamente e culturalmente differenziata e articolata, volta alla produzione di oggettività utile alla soddisfazione del bisogno concreto; dall'altra, una dimensione astratta fatta di mera ricchezza quantitativa, il cui movimento di

espansione ed accumulazione viene posto in essere da una prassi umana altrettanto impersonale ed astratta.

«È qui dunque che si compie, nel suo luogo più proprio, il parricidio del Marx della maturità nei confronti di Hegel e del suo sistema filosofico. Non nel suo rifiuto radicale [...]. Bensì nell'accoglimento, senza residuo alcuno, del modello di scienza e di metodo conoscitivo che Hegel ha elaborato [...]. Così il circolo del presupposto-posto in Marx è analogo e, insieme, profondamente diverso da quello hegeliano».

Ciò che fa la differenza è di fatto la sostituzione della categoria della negazione con quella dell'astrazione reale. Se la negazione dà vita a una dimensione ontologica articolata fondamentalmente sulla contraddizione; l'astrazione organizza il reale secondo il modo dello svuotamento dell'interno e della sovradeterminazione della superficie. L'astrazione reale del capitale – produzione allargata di ricchezza astratta e impersonale – colonizza il concreto dall'interno, omologandolo e assimilandolo alle sue leggi; lasciandone con ciò al tempo stesso solo la figura estrinseca e residuale, la silhouette più superficiale, che rimane paradossalmente l'unico campo concreto, tangibile e visibile dell'esperienza umana. Tutta la produzione e accumulazione di ricchezza astratta del capitale e il rapporto di dominio che si instaura a livello produttivo, viene messa in scena attraverso un operare di esseri umani, di tecnica e di forze naturali concrete, dietro le quali si nasconde e si dissimula quell'astratto, il soggetto non antropomorfo del moderno, che produce e riproduce se stesso riproducendo tutti i propri presupposti di dominio, di sfruttamento della forza-lavoro e svuotamento del concreto, ma restituendo di sé l'immagine variopinta e concreta del mondo libero interdipendente ed eguale della circolazione di merci e di uomini.

Secondo Finelli, la critica dell'economia politica marxiana ci restituisce, come una sorta di «memoria del futuro», ciò che dagli anni Ottanta del Novecento ai nostri giorni si è realizzato in termini di rivoluzione nelle innovazioni tecnologiche e nello sviluppo produttivo, ovvero in una parola il passaggio dal fordismo al postfordismo: «Insomma un transito epocale dal materiale all'immateriale, simboleggiato dal computer e dal fatto che la conoscenza sarebbe divenuta la principale forza produttiva di creazione della ricchezza. Tanto da potersi definire tale genere di società postindustriale, che avrebbe conclusa quella moderna per dar vita a una nuova formazione storico-sociale, la società appunto del postmoderno».

In tale rivoluzione tecnologica si nasconde proprio l'effetto deformante essenza/apparenza, contenuto/contenitore, descritto sopra, per il quale il nuovo lavoratore, predisposto mentalmente a interiorizzare il comando della macchina, senza che appaia traccia di costrizione esterna, si confronta con un

apparato tecnico la cui natura linguistica ne fa per definizione un'alterità dialogica, collaborativa, addirittura fonte di creatività. A questo punto, l'ideologia del postmoderno, sintetizzabile nella formula «L'Essere è linguaggio», secondo cui non c'è pressoché nulla di oggettivamente vero né di pensabile in via sistematica, viceversa tutto è segno interpretabile attraverso segni, si adatta perfettamente al postfordismo – così come nelle celeberrime pagine della *Fenomenologia dello spirito* il linguaggio della disgregatezza si adeguava perfettamente al mondo liberale della ricchezza – in quanto specificamente prodotto sulla base di quella rinnovata modalità produttiva che, oltre alla materialità delle merci, è in grado di generare direttamente anche il simbolico.

Ed è proprio a quest'altezza della sua lunga e articolata riflessione che Finelli introduce il fattore Freud. Cioè introduce il tema della rimozione del corporeo, del pulsionale, dell'individuale irripetibile, che è stata condotta a termine proprio da questa modalità produttiva. L'eclissi del corpo, l'anaffettività, la rimozione della dimensione emotiva: tutti fattori che caratterizzano quello che Finelli ritiene ormai definibile come l'età dell'ipermoderno: «Nella nostra ipotesi, un nuovo materialismo non potrà che ripartire da qui: dal riconoscere il corpo all'origine di ogni operazione pensante e dunque dalla natura una e bina dell'essere umano, dove l'Uno è il Corpo e Bina è la Mente, in quanto psichicità che deve, possibilmente, provvedere a prendersi cura, e a elaborarli per poterli soddisfare, i bisogni della fisicità».

Al di là dell'evidente declino tutt'ora in atto della metafisica destrutturalista postmoderna, la filosofia dovrebbe ripartire dalla specificità irripetibile dell'animale/uomo, cioè dall'ambivalenza mai sintetizzabile in via definitiva fra mentale e corporeo, ovvero fra asse verticale dell'individuazione e asse orizzontale della socializzazione. Il progetto decisamente utopico di rifondazione di un nuovo materialismo antropologico, che Finelli mette in campo, dovrebbe pertanto fare tesoro di una concezione emancipatrice e liberatoria fondata innanzitutto sulla valorizzazione della radice corporea ed emozionale dell'individualità, lasciando poi cadere, come ormai inservibile, il marxismo della contraddizione e recuperando invece il marxismo dell'astrazione.

Il paradigma del riconoscimento di stampo hegeliano insieme alla psicoanalisi di stampo freudiano vengono fatti interagire al fine di fondare una «prassi a doppia uscita», laddove il lavoro destinato a produrre l'oggetto includerebbe il lavoro volto a riconoscere il mondo-ambiente, nonché l'intero genere umano, come fonti e limiti al tempo stesso di una soggettività sottratta alla manipolazione di sé e dell'altro. L'obiettivo teorico più generale, tutto da costruire beninteso, sarebbe allora quello di coniugare felicemente «il materialismo dell'economia libidica con il materialismo della critica

dell'economia politica, emendata però da ogni filosofia e metafisica della storia».

Il testo di Finelli, in conclusione, potrebbe essere interpretato come un rilancio di stampo decisamente hegeliano di quella dimensione soggettiva del *Geist* che, lungi dall'essere il luogo dell'arbitrio individuale, del singolo *ut sic*, espone tutto il dualismo e l'ambivalenza, anche aporetica, nella quale viene a trovarsi la natura dell'uomo, il Proteo che sempre si trasforma. In questo senso, la coppia con Freud non può che essere d'obbligo. D'altra parte, Finelli tradisce Hegel, ossia esattamente l'intento sistematico della filosofia hegeliana, per la quale la dimensione soggettiva non può essere scissa da quella oggettiva del diritto, della morale e della politica. La filosofia appunto configurandosi come lo sguardo sintetico superiore che deve abbracciare entrambe.

Anche con il Moro di Treviri, ma ancora di più con il «marxismo senza capitale», Finelli sembra fare i conti in via quasi definitiva. Da rifiutare è certamente a suo avviso l'idea di prassi fondata sulla contraddizione/lotta di classe. Sarebbe quest'ultima una metafisica o una ingenua filosofia della storia, che non si avvede del fatto che il soggetto della modernità, il soggetto che fa la storia, non è esattamente e propriamente un soggetto (una classe, un ceto, un gruppo di potere, lo Stato, ecc.), ma un oggetto, ovvero nient'altro che una cosa: *das Kapital*.

Il rilievo critico, quello che sorge spontaneo al lettore interessato e catturato dalla disamina assai articolata offertaci dal testo, è la problematicità dell'esito cui giunge Finelli. La proposta di un materialismo rinnovato dalle fondamenta, che abbia forza pratica oltre che teorica, si prospetta in termini utopici, senza però che vi sia l'individuazione di una soggettività, qui ed ora, in grado di sopportare la fatica, tutta da misurare, di costruire un futuro di liberazione, che appare oggi assai sfumato, di là da venire, sfuggente e indeterminato.

*Carla Maria Fabiani*

Domenico Losurdo: *Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*, Carocci, Milano 2016, pp. 382, ISBN 978-88-4308-187-5.

Nel 1995, a due secoli dalla pubblicazione del progetto kantiano *Per la pace perpetua*, Jürgen Habermas notava come fosse stato a partire dalle iniziative del presidente Wilson e dalla fondazione della Società delle nazioni che l'idea kantiana si era finalmente messa in movimento e aveva cominciato a essere fatta propria dalla politica. Erano tempi in cui la fine della Guerra fredda chiudeva un secolo carico di tensioni e generava l'attesa di un'umanità conciliata e avviata verso un'epoca di pace e rapporti democratici tra gli Stati. Tuttavia, la contemporaneità ci restituisce uno scenario internazionale talmente critico e bellicoso da costringerci a ricordare, con Sergio Romano, che l'epoca del conflitto tra blocchi aveva quantomeno costretto i due campi antagonisti a comportarsi in maniera responsabile e a gestire i loro rapporti di forza attraverso accordi lungimiranti e distensivi. Mentre dal momento della sua fine assistiamo all'avanzata di un aggressivo e prepotente «eccezionalismo» americano che rischia di annullare tutti i passi in avanti compiuti dal diritto internazionale nel dopoguerra.

Alle ragioni culturali e storiche di questa situazione e ai possibili rimedi Domenico Losurdo dedica il suo ultimo libro. Attraverso una ricca e articolata fenomenologia e con il consueto metodo critico-dialettico che contraddistingue la sua ricerca, il filosofo hegeliano ricostruisce i progetti di pace perpetua concretamente proposti nella prassi storica, in un cammino scandito in cinque momenti che inizia però non certo con Wilson, come vorrebbe il discorso dominante condotto dai *Western globalist*, ma con la Rivoluzione francese.

È uno slittamento sorprendente ma necessario, sia per il recupero di un patrimonio critico-storico spesso trascurato, sia per chiarire la questione di fondo che oggi come ieri condiziona l'ideale della pace perpetua, ponendosi come causa delle guerre. Ed è proprio questa mossa filologica che consente a Losurdo di chiarire come in quella linea feconda che unisce la Rivoluzione francese alle riflessioni della cultura filosofica e politica più avanzata del XIX secolo e poi alla Rivoluzione russa, l'ideale della pace perpetua sia sempre stato coniugato con la condanna della schiavitù e del colonialismo e quindi con la lotta anticolonialista. Per cogliere questo punto essenziale, occorre però liberare l'ideale della pace perpetua da ogni visione storica lineare e progressiva e evidenziare semmai il conflitto polemico tra i diversi ideali, prestando attenzione alle loro battute d'arresto assieme ai loro avanzamenti. Allo stesso modo, bisogna saper analizzare la situazione concreta con la quale i difensori della pace sono di volta in volta chiamati a misurarsi.

*Almeno tre linee di lettura accompagnano il lettore in questa fenomenologia.* La prima linea è hegeliana, nel senso che Losurdo non vuole solo insistere sulla critica all'utopismo kantiano astratto ma vuole anzitutto valorizzare il bilancio critico che Hegel seppe trarre dal ciclo della Rivoluzione francese. E cioè da un ciclo storico che, ormai sufficientemente spiegato ai suoi tempi, il filosofo tedesco ebbe il privilegio di osservare nelle sue conseguenze ultime, traendone i criteri logici e etici indispensabili per sceverare l'universalismo autentico dalla sua manipolazione ideologica. Solo da Hegel in poi, infatti, è possibile capire perché la storia della pace perpetua vada incontro ad uno scacco ogni volta che un determinato contenuto empirico o particolari interessi vengono elevati a valori universali.

La seconda linea è il lungo e originale *excursus* dedicato a Fichte e ai dilemmi e alle oscillazioni che l'ideale della pace perpetua subiscono nell'evoluzione teorica e politica di questo filosofo, in un arco di tempo che va dalla Rivoluzione francese agli anni dell'espansionismo napoleonico. Tra le figure della vita politica e culturale europea presenti nella ricca fenomenologia losurdiana (Robespierre, Cloots, Lenin, Trotskij...), Fichte assume un posto di rilievo proprio per il tormentato percorso che lo condurrà da una parte alla stessa consapevolezza di Hegel, dall'altra a farsi portavoce di un programma di difesa della pace che lo collegherà alle rivoluzioni anticoloniali del '900.

Infine, non meno importante è la linea che segue il percorso di una dialettica fenomenologica che, mentre rincorre la concretezza dell'oggetto indagato per condurre all'autocoscienza delle sue contraddizioni e dei suoi avanzamenti, apprende dalla propria stessa logica. L'universalismo, la democratizzazione dei rapporti internazionali, il nesso causale che lega la guerra al capitalismo-imperialismo, sono così le tre «bipartizioni» che la storia ci consegna quali criteri normativi indispensabili per selezionare quale tra i tanti ideali faccia avanzare la causa della pace perpetua e quale, invece, ne rappresenta solo la mistificazione.

*La dialettica della pace perpetua a partire dalla Rivoluzione francese e da Kant.* L'ideale della pace perpetua assume una connotazione concreta e realistica non prima della Rivoluzione francese. Un evento che, abbattendo il dispotismo politico dell'*Ancien régime*, raccoglie anche un lunghissimo dibattito che ci parla della condanna della schiavitù, della critica del colonialismo, delle disillusioni a proposito della capacità del modello politico anglo-americano di rappresentare una reale emancipazione dei popoli. Universalizzando pienamente il riconoscimento dell'essere umano, promuovendo con i suoi principi la rivoluzione degli schiavi di Santo Domingo e la battaglia internazionale abolizionista, la Rivoluzione francese giunge a porre in stretta connessione critica dispotismo, colonialismo/schiavitù e guerra,

e quindi repubblicanesimo, autodeterminazione dei popoli, pace perpetua. Anche sul piano teorico, è solo con il grandioso progetto kantiano che la pace perpetua può essere assunta come orientamento normativo dell'umanità. Ed è solo in questo momento che avviene un decisivo salto di qualità rispetto sia al pacifismo erasmiano che a quello di Saint-Pierre, entrambi circoscritti all'orizzonte europeo della *pax christiana*.

Molto efficace e conseguente è l'analisi condotta da Losurdo a proposito dell'impatto che la dinamica storica rivoluzionaria ha avuto sulla riflessione matura di Kant, a partire dal primo articolo definitivo del suo progetto, che vincola la condizione della pace alla costituzione repubblicana. Il dispotismo monarchico che la Francia aveva appena rovesciato, con la sua concezione dello Stato come patrimonio di monarchi assoluti che ignorano la volontà popolare e sono stimolati dall'unica ambizione di estenderne i confini, è per Kant la prova storica dell'origine di tutte le guerre; mentre sarebbe insita al contrario nel repubblicanesimo la tendenza alla pace e alla fraternità dei popoli. All'eliminazione degli eserciti permanenti quali corpi separati addestrati per la guerra e interessati a provocarla in tutti i modi, cui si riferisce il terzo articolo preliminare, segue così l'apprezzamento per la «nazione in armi» che protegge la patria, una scelta di violenza alla quale il cittadino si sente chiamato a esclusiva difesa dalle aggressioni. E seguono infine i più importanti principi di autodeterminazione dei popoli e di non intervento militare nella costituzione di un altro Stato, sanciti nel secondo e quinto articolo preliminare. I quali hanno come sfondo polemico la politica interventista delle potenze controrivoluzionarie (ristabilire l'ordine divino e politico sconvolto dai ribelli rivoluzionari) e come orizzonte normativo e storico la Costituzione del '93, la quale sanciva l'«amicizia» e l'«alleanza naturale» del popolo francese con tutti gli altri popoli, assieme al principio reciproco di non intervento nel governo delle nazioni (artt. 118-119).

Era la sintesi straordinaria che Kant traeva dalla difesa della sovranità statale come coesistente alla difesa della pace. Con la conseguente precisazione, che va ben oltre la contingenza storica, che è certamente più inaccettabile interferire con le armi nella costituzione di uno Stato giudicata dall'aggressore come peggiore della propria che il permanere di quello Stato nella costituzione giudicata cattiva. Una considerazione alla quale segue, come è noto, la condanna del colonialismo di rapina di quegli Stati commerciali che, spinti dalle esigenze dei loro traffici, invadono militarmente territori, assoggettano interi popoli, li riducono in schiavitù, praticano la tratta della merce umana. In questo contesto, l'ideale cosmopolitico e il progetto di una libera federazione dei popoli non potrà dirsi realizzato né sotto l'egida di una monarchia universale, di uno Stato che si imponga universalmente sul piano

militare e politico; né sotto quello di uno Stato mondiale o di una repubblica universale. Le sue imprescindibili condizioni di garanzia rimangono infatti la sovranità repubblicana, l'eguale dignità e autonomia dei singoli Stati, la cooperazione internazionale.

Già in Kant, però, proprio la denuncia del colonialismo, che finisce per mettere sotto accusa anzitutto la Gran Bretagna, mette subito in crisi il rapporto tra democrazia e pace. Nel momento in cui emerge come potenza commerciale e coloniale, il paese che aveva superato l'*Ancien régime* e istaurato un ordine costituzionale parlamentare dimostrava a sua volta, con il suo aggressivo spirito imperialistico, di comportarsi in maniera non diversa da una monarchia assoluta che fa le guerre senza il consenso del popolo.

Kant non scioglie questa contraddizione e rimane fermo al nesso che lega lo spirito bellicistico al dispotismo monarchico. Per Losurdo è importante notare come, nonostante questi limiti, Kant avesse comunque edificato un progetto che, tenendo insieme politica interna e politica estera, offriva un efficace potenziale critico per condannare anche la politica interna di uno Stato che si atteggiava a democrazia ma di fatto, ricorrendo alle guerre commerciali e coloniali, si comportava come una monarchia universale. La contraddizione di Kant rinvia piuttosto al piano storico, che ci consente di capire come la questione della guerra fosse ormai condizionata dai rapporti di forza nei quali le potenze europee entravano di volta in volta e a prescindere dal proprio regime politico, al fine dell'affermazione del proprio predominio economico. In questi rapporti entrerà presto anche la Francia post-termidoriana e napoleonica, in un'epoca che con le sue guerre di rapina segna il limite del laboratorio rivoluzionario della pace perpetua e l'inizio di una dialettica storica nuova, nella quale l'esigenza di un rapporto giuridicamente paritario tra gli Stati si contenderà la scena e spesso si confonderà con il rovesciamento dell'ideale della pace in quello di una monarchia universale chiamata a tutelarla.

È proprio questo il bilancio che dai medesimi eventi seppe trarre Hegel. Hegel sa anzitutto sciogliere la contraddizione di Kant e, pur da sostenitore della Rivoluzione francese, sa riconoscere le guerre di rapina della Francia, guerre che non sono imputabili al tradimento degli ideali rivoluzionari o a una ricaduta nell'*Ancien régime*. È invece la nuova politica di conquista e di accumulazione della ricchezza, ispirata dalla borghesia ormai ascesa al potere politico, che è ora in grado di scatenare la guerra attraverso quegli stessi organi rappresentativi invocati da Kant come condizione della pace perpetua. Su queste basi, Hegel comprende che è proprio in nome dell'universalismo dei valori illuministici e repubblicani che la Francia post-termidoriana travalica i



propri confini e conquista i territori tedeschi. Un interesse determinato finisce qui per essere trasfigurato e considerato come espressione dell'universale

È il rovesciamento dell'universalismo in empirismo assoluto, che consacra come universale una particolare empiria e estende a questa l'assolutezza e l'universalità del principio. È dunque un universalismo che si rivela astratto, al contrario di quell'universalismo che è tanto più reale quanto più abbraccia la concretezza del particolare. Esso si nutre di un «crasso nominalismo» che determina cosa è umano, civile, etico, democratico - e dunque cosa è sotto-umano, rozzo, barbaro, dispotico - a seconda dell'empiria che di volta in volta si afferma, rifiutando in tal modo il concetto universale di uomo. Esso, infine, sfocia nell'eccezionalismo, un atteggiamento politico che rivendica per la particolare empiria egemonica del momento un trattamento diverso e privilegiato, che lo autorizza a sottrarsi a quei vincoli universalistici del diritto che sono stati faticosamente costruiti. Siamo di fronte a un'analisi assai potente, dunque, tramite la quale Hegel può criticare ad un tempo la *pax christiana* imposta dalla controrivoluzione restauratrice della Santa Alleanza e tutte le guerre che vorrebbero affermare la pace sotto la specie dell'universalità.

*Le guerre di popolo e Fichte precursore del '900.* In Fichte le condizioni storiche condizionano un processo di apprendimento più articolato e sofferto ma non meno significativo. Un processo che parte dalla piena adesione all'ideale kantiano ma che, dopo una serie di slittamenti teorici, conduce il filosofo tedesco a legittimare l'esportazione della rivoluzione al fine di instaurare in tutti gli Stati la condizione costituzionale funzionale alla costruzione della pace internazionale.

Si tratta di uno snodo teorico e storico molto istruttivo, nel quale il principio di non intervento viene indebolito e poi sacrificato ideologicamente all'eccezionalità della situazione, uno snodo che segna il passaggio dall'internazionalismo legittimista e controrivoluzionario, contro cui la Francia pre-termidoriana e lo stesso Kant si erano scagliati, ad un internazionalismo rivoluzionario non meno interventista ed espansionista del primo. È uno snodo che ha il suo corrispettivo storico nella dialettica politica che infervora i lavori della Costituente e della Convenzione giacobina. E che vede opporre alla lucidità politica di Robespierre, contrario all'esportazione della rivoluzione e autentico interprete di un universalismo che per rimanere fedele a se stesso deve rinunciare a incarnare il punto di vista dell'umanità, sia il fervido "internazionalista" Cloots (per il quale la guerra per l'universale affermazione del repubblicanesimo porrebbe anche le condizioni del definitivo superamento della guerra stessa), sia gli stessi girondini (che con la loro proposta di Costituzione elaborano un'ideologia della guerra che piega gli ideali rivoluzionari alla politica espansionistica).

Fichte finirà per superare l'internazionalismo rivoluzionario e maturerà la consapevolezza che vede la causa della mancata realizzazione della pace perpetua nell'espansionismo commerciale e coloniale, rappresentato dalla Gran Bretagna e poi dalla Francia napoleonica. In una Germania ormai soggiogata dalla potenza francese dopo la pace di Jena, Fichte può così ripensare l'ideale della pace, rilanciando la questione nazionale attraverso una severa critica delle mistificazioni di una *pax napoleonica* che era stata affermata con la guerra e che imponeva una sorta di monarchia internazionale dispotica e predatoria. A tal fine, svilupperà un programma rivoluzionario che coniuga la sollevazione contro l'assoggettamento coloniale, e quindi la liberazione nazionale, con un progetto di trasformazione dell'assetto politico e sociale tedesco ispirato alle spinte più avanzate della Rivoluzione francese, un progetto che la nazione in armi, i cittadini coscienti dei loro interessi e diritti violati, deve ora attuare.

Si comprende allora perché l'exkursus su Fichte sia un momento decisivo nella fenomenologia losurdiana. Maturando la convinzione che «la causa della pace è la causa dello sradicamento di un regime che ha strutturalmente bisogno dell'espansione coloniale o neocoloniale», la lotta contro un regime nuovo e moderno a cui si può porre un limite solo con una «guerra di popolo», Fichte coglie e anticipa la questione di fondo che vizia e condiziona l'idea di pace e che solo la Rivoluzione russa e le rivoluzioni anticoloniali faranno esplodere in tutta la sua portata. Con Clausewitz, contemporaneo e interlocutore di Fichte, si potrebbe dire di essere al cospetto di un tipologia di guerra animata da una sorta di spirito partigiano *ante litteram*, che si ricollega direttamente alle rivoluzioni anticoloniali del '900, «guerre di popolo» contro il dominio colonialista e capitalista che intendevano debellare alla radice la causa di tutte guerre.

*La teoria della rivoluzione di Lenin* versus *pax britannica e guerre coloniali*. È contro questa ricca tradizione storica e critica che si affermano il secondo e il terzo momento della storia della pace perpetua. In polemica con il *pathos* laico, antifeudale e antiassolutistico della Rivoluzione francese, la breve stagione della Santa Alleanza declina l'ideale della pace come esportazione della controrivoluzione per la tutela della cristianità e la ricomposizione della sua unità. Più lungo e complesso invece il terzo momento, che si intreccia con le vicende della costruzione degli Stati Uniti, del predominio britannico e dei vari imperialismi che si andavano affermando. Esso trova espressione teorica in figure come Washington, Constant o Barnave e in maniera più critica in Comte e Spencer. È una visione che vede la pace e i rapporti filantropici tra le nazioni come effetti benefici del libero commercio e dello sviluppo dell'industria, la quale è lasciata coesistere senza problemi con lo sterminio degli amerindi e con la schiavitù di cui quel commercio si alimentava. E che rimuove il ruolo che la

Gran Bretagna svolgeva tanto nelle guerre controrivoluzionarie, quanto nelle guerre coloniali e nella repressione della ribellione irlandese.

La lunga Pace dei cento anni contribuisce a questa potente mistificazione, che contrappone l'epoca della pace e del cosmopolitismo a quella della violenza e dei conflitti tra i popoli ma che vede le «nazioni mercantili» affermarsi grazie al commercio e all'industria contro i «popoli guerrieri» (la Francia rivoluzionaria e napoleonica) e la razze guerriere (i popoli colonizzati). Da questa prospettiva si poteva evocare una *pax britannica* solo perché le guerre coloniali - che proliferavano intanto dal Nord America all'Australia, dall'India all'Africa e alla Cina, preparando la catastrofe della Prima guerra mondiale - venivano declassate a non guerre. A missioni di civilizzazione dell'umanità evoluta contro popoli incapaci di dedicarsi al lavoro e al commercio o a operazioni di polizia attraverso le quali le potenze occidentali cooperavano per il ristabilimento dell'ordine mondiale nelle rispettive aree di influenza e dominio.

A smascherare questa visione intervengono il genio politico di Lenin e la Rivoluzione russa. Quarto momento di una dialettica tra pace e guerra che eredita l'universalismo della Rivoluzione francese, ponendo al centro del proprio programma politico una pace che deve estendersi al mondo intero, la Rivoluzione russa introduce nel tormentato processo di apprendimento della storia umana una serie di istanze che la accomunano e in la parte differenziano da quella francese. Comune è la riflessione critica e autocritica del colonialismo, ancora più matura nella riflessione di un Lenin che sa recuperare la lezione di Marx e Engels e denunciare l'intreccio di conflitti da cui risulta la Prima guerra mondiale (guerra tra le grandi potenze per le colonie e guerra contro le colonie conquistate). L'abitudine degli europei a non considerare guerre i conflitti al di fuori del mondo occidentale è la verità più potente che Lenin lascia in eredità al problema della pace. Un problema che non potrà mai essere seriamente affrontato fino a quando l'Occidente continuerà a rimuovere le guerre che si svolgono oltre i propri confini e a ignorare il legame tra la pace e il superamento dei rapporti di sfruttamento dentro le nazioni e tra le nazioni.

Anche la Russia rivoluzionaria, con i proclami di Trotskij, finisce però per sentirsi investita da una missione internazionalista irrispettosa dei confini nazionali e tendenzialmente imperialista. Una dialettica simile colpisce quindi tutte e due le principali rivoluzioni: le guerre che i protagonisti della rivoluzione avevano promesso di liquidare si trasformano in nuove guerre di carattere imperialistico, le quali scatenano a loro volta altre guerre di popolo per la liberazione nazionale. La Rivoluzione russa conduce perciò alla sollevazione di Jugoslavia, Ungheria, Cecoslovacchia, mentre la stessa tenuta del campo socialista è costantemente minacciata dai tensioni che sfoceranno in

altrettante guerre (Vietnam e Cambogia). Ereditando la critica di Engels al napoleonismo, Lenin ribadisce perciò che non c'è esportazione della rivoluzione fatta valere con la forza delle armi che non si possa facilmente rovesciare in una guerra imperialista, la quale legittimerebbe altrettante guerre di liberazione nazionale contro gli oppressori "napoleonici" di turno. Di conseguenza Lenin mette in guardia contro l'illusione che il rovesciamento del capitalismo metta automaticamente fine alla questione nazionale e possa rendere obsoleti i principi di autodeterminazione dei popoli e di sovranità.

Da questo punto di vista, secondo Losurdo la disgregazione del campo socialista è esattamente la diretta conseguenza dell'oblio della lezione rivoluzionaria di Lenin: come la Rivoluzione francese, anche quella russa ha rafforzato i sentimenti di riscatto nazionale di quei popoli che, pur avendo contribuito alla costruzione del campo socialista, non si vedevano trattati secondo i principi di eguaglianza e rispetto reciproco che avevano accompagnato le speranze iniziali della pace perpetua e della fratellanza universale tra i popoli.

*L'ideologia della pax americana e le guerre della democrazia.* Se l'ideale della Santa Alleanza e della pax britannica sono agitati in polemica contro l'ideale francese e socialista, l'ideale della pace definitiva di Wilson può essere letto anche come reazione al modello nel frattempo maturato da Lenin e dai bolscevichi. Con Wilson si entra nel quinto momento di questa storia e si avvia la lunga stagione del passaggio alla *pax americana*. Che comincia con il crollo del predominio britannico, passa per l'intervento degli Stati Uniti nella Prima guerra mondiale e da qui sino al trionfo dell'Occidente e del suo paese guida nella Guerra fredda, per culminare nella «svolta neoconservatrice» che presiede ai rapporti internazionali contemporanei.

È un'ideologia che Losurdo sintetizza nel «teorema di Wilson»: l'intervento degli Usa nella Prima guerra mondiale viene presentato dal presidente come una crociata contro la Germania guglielmina per il trionfo della libertà e della pace definitiva. Il modello del nuovo ordinamento internazionale che sarebbe dovuto scaturirne è ispirato alla dottrina Monroe nell'interpretazione fatta valere da Theodore Roosevelt, il quale affidava agli Usa la protezione della democrazia e della pace attraverso un potere di polizia internazionale sul continente americano e dunque anche sull'America Latina, abitata da popoli di razza mista e selvaggia.

Sotto la parola d'ordine della pace definitiva, Wilson estendeva di fatto l'egemonia statunitense dal continente americano a quello europeo, il quale dopo essere stato sostenuto militarmente entrava anche in una posizione di dipendenza finanziaria. Prosegue in questi anni il regime di *White Supremacy* con un inasprimento della discriminazione a danno dei neri, mentre sul piano

internazionale gli USA fanno fallire il tentativo di inserire nello Statuto della Società delle nazioni il principio dell'eguaglianza razziale. Mentre la Germania viene punita e umiliata, la questione coloniale viene riproposta negli stessi termini della dottrina Monroe, dichiarata «compatibile» con lo Statuto delle nazioni visto che i «popoli civili e progrediti» hanno la missione e la responsabilità di prendere sotto la loro tutela i popoli che non lo sono (artt. 21-22).

Finita la Guerra fredda, il «teorema di Wilson» torna prepotentemente sulla scena internazionale con la Prima guerra del Golfo, quando si annuncia l'aurora di un nuovo ordine mondiale liberale e pacifico di cui gli Stati Uniti, paese della pace e della libertà, sarebbero dovuti essere gli unici mandatarî. «Operazioni di polizia internazionale» e «interventismo democratico» a favore dei popoli oppressi sono i nomi con cui vengono trasfigurate le nuove guerre, mentre si impone una lettura moralistica dello scontro internazionale come lotta tra democrazia e dispotismo. Una lettura sostenuta da intellettuali come Popper e Fukuyama ma anche dalla sinistra intellettuale e politica, che - incapace di comprendere gli interessi economici e materiali e i rapporti di forza geopolitici alla base del conflitto, e quindi il nesso tra ideale della pace e lotta anticapitalista-anticolonialista - rimuoveva completamente la lezione di Lenin.

Sotto l'egida di un Consiglio di sicurezza Onu reso ormai compatto, cominciano allora le «guerre di Kant», cioè le guerre condotte in nome della realizzazione della democrazia nel mondo. Con buona pace di Kant, la Nato può ora intervenire in Jugoslavia senza mandato dell'Onu, mentre lo stato di guerra consente agli Usa di installare una base militare nel Kosovo e di controllare i Balcani, così strategicamente importanti sul piano geopolitico. Ma, nemmeno tutto questo è sufficiente per stimolare intellettuali come Popper, Habermas o Negri a una saggia autocritica su operazioni internazionali che, lungi dal favorire il transito a un ordinamento cosmopolitico liberale e pacifico, si presentano come guerre coloniali foriere di nuovi e più disastrosi disordini.

La seconda Guerra del Golfo, ancora senza mandato dell'Onu e con la decisa disapprovazione di Germania e Francia, membri della Nato, segna un ulteriore passaggio nel consolidamento dell'ideologia della *pax americana*, che dopo la rivoluzione neoconservatrice assume il volto di un internazionalismo imperialistico esaltato ed esplicito. Questo «internazionalismo» pone l'esigenza di una polizia internazionale che faccia a meno dell'Onu e che si assuma il compito dell'esportazione della democrazia e del bene morale nel mondo «non civilizzato» anche in spregio dei vincoli sanciti dal diritto internazionale.

Si tratta di un internazionalismo radicale che - al contrario di quello di Cloots, del primo Fichte o di Trotskij, il quale mai si identificava con un paese determinato - è nazionalista e sciovinista. E che si iscrive nella prassi del

napoleonismo, in quanto vuole farsi garante della pace perseguita tramite le guerre e il dominio.

Assumendo a proprio arbitrio il principio di ingerenza come prassi per provocare cambi di regime nelle nazioni considerate di volta in volta più o meno ostili, la rivoluzione neoconservatrice si rivela nella sostanza una controrivoluzione coloniale che sotto il sacro dovere della diffusione della democrazia ribadisce il dominio economico, militare e politico dell'Occidente e del suo paese-guida. In una prospettiva di esaltazione etnocentrica che mina alle fondamenta la prassi di un organismo internazionale come l'Onu, fondato sull'eguaglianza dei suoi membri. La monarchia universale contro la quale Kant metteva in guardia rivela così sul piano della prassi geopolitica tutta la prepotenza di quell'empirismo assoluto e di quel crasso nominalismo con cui Hegel definiva sul piano logico la negazione dell'universalismo.

Non a caso, l'esercizio della sovranità dilatata, che in passato non ha esitato a contrapporre lo spazio sacro della civiltà a quello profano della barbarie, ricorre oggi a un'ideologia più sottile. Senza rinunciare alla delimitazione etnocentrica tra civiltà e barbarie, ne modifica i termini assumendo la morale dei diritti umani quale vincolo superiore alla norma di diritto internazionale che sancisce l'inviolabilità della sovranità di tutti gli Stati.

Ci troviamo di fronte a un'ideologia tanto più potente quanto ingannevole, con la quale il paese o la civiltà che ritiene di rappresentare la causa morale dei diritti umani avoca a sé il diritto di giudicarne e proteggerne la violazione, anche a prescindere da risoluzioni internazionali. È chiaro il presupposto etnocentrico e falsamente universalista di questa prospettiva. Che eleva a giudice indiscusso della violazione dei diritti chi poi li andrà a sua volta a violare, spargendo morte e distruzione, nel tentativo demagogico di tutelarli, anche in spregio della *Rule of law* e della giustizia internazionale. Una potenza militare e politica che incontra crescenti difficoltà economiche nel mantenimento del proprio apparato bellico e crescenti resistenze politiche da parte dei paesi emergenti infrange perciò deliberatamente quel principio dell'eguaglianza tra le nazioni che considera un intralcio.

Il «teorema di Wilson» è fondato sul mito ideologico che identifica la causa della democrazia con quella della pace: se le democrazie sono pacifiche per definizione e quindi non entrano in guerra tra di loro, allora per realizzare la pace definitiva bisogna diffondere, anche con la guerra, la democrazia su scala planetaria. Questa costante mistificazione ci costringe a tornare alla lucidità analitica di Lenin, nel senso che questa identificazione è possibile solo se si prescinde dalle guerre di sterminio condotte dai paesi "democratici". Se si ignora cioè il ruolo che la società civile di questi paesi ha avuto nella storia del

colonialismo o il peso che svolgono oggi negli Stati Uniti le *lobbies* dell'apparato militare-industriale.

Ma anche volendo prescindere da Lenin e ritornando invece a Kant, la ripresa del «teorema Wilson» è l'esatta negazione di quell'unità di politica interna e politica estera che consentiva al filosofo di denunciare la democraticità stessa di un paese che si impegnava in guerre coloniali assieme alla autentica sua volontà di pace. Al contrario, in base alla separazione della politica interna da quella estera, assistiamo oggi al rovesciamento ideologico per cui un paese in quanto democratico può giustificare le sue guerre in nome della diffusione della democrazia e della pace perpetua e può autorappresentarsi come più democratico di prima, in totale spregio del pacifismo universalista kantiano che viene qui del tutto deformato.

Che questa ideologia della guerra mascherata da ricerca della pace attraverso l'esportazione della democrazia possa aver contribuito alla transizione verso un ordinamento cosmopolitico kantiano è oltretutto potentemente smentito dal susseguirsi di guerre in Afghanistan, Irak, Libia, Siria, dalla conseguente crisi mediorientale, dalla prepotente espansione della Nato nell'Europa orientale, dalla crisi ucraina, dalle tensioni con la Cina. Dalle tipologie dei diversi conflitti che mutano a seconda dei rapporti di forza, per cui alle guerre militari si affiancano quelle economiche (come l'embargo, un'arma non meno distruttiva di quella militare) e le guerre civili indotte, aggressioni spesso programmate e condotte con il sostegno armato alle opposizioni moderate e radicali. Interventi cosiddetti "umanitari", che avrebbero dovuto indurre alla democrazia paesi considerati recalcitranti, hanno infatti prodotto in Medio Oriente la frantumazione di Stati sovrani, morti e distruzioni materiali, migrazioni di profughi, crisi della laicità, conflitti religiosi, formazione di gruppi fondamentalisti ingrassati con aiuti economici e militari da quei paesi occidentali contro i quali questi stessi gruppi oggi combattono.

E tuttavia questa smentita storica, invece di indebolire, sembra radicalizzare ulteriormente il «teorema di Wilson» e preparare nuovi conflitti. La documentata ricostruzione di Losurdo, a cui si può solo accennare, evidenzia di conseguenza tutti i pericoli che scaturiscono dalle politiche americane di aggressione e di contenimento (si pensi al «pivot cinese»), da quelle strategie che puntano a interventi di *regime change* o scatenano guerre non convenzionali per creare instabilità e sfiducia politica nei paesi nemici senza nemmeno escludere un eventuale attacco nucleare capace di neutralizzare preventivamente ogni eventuale risposta.

*Criteri normativi e realismo politico.* L'attuale fase storica vive dunque un rovesciamento distopico dell'ideale della pace perpetua, ma più che a un bilancio decostruttivo, siamo ricondotti ad un processo di apprendimento che

apprende dalla propria logica per indirizzare l'ideale della pace verso finalità più realistiche. È la logica con la quale Losurdo assume, in una prima bipartizione, l'«universalismo» quale criterio a cui affidarsi per una reale promozione della pace, per cui si rivelano ingannevoli quegli ideali di pace perpetua che rimuovono dal proprio orizzonte la questione coloniale e l'eguaglianza tra i popoli e le nazioni.

Consequente a questa, la seconda bipartizione chiama in causa la «democraticizzazione dei rapporti internazionali» e dunque la limitazione del potere di tutti gli Stati, che alcune visioni della pace invocano come contenimento dell'anarchia internazionale, ma da cui altre visioni prescindono, rivendicando per l'Occidente o per il suo paese guida un diritto di ingerenza sempre più sottratto al controllo di un'istanza sovranazionale. La terza bipartizione pone l'alternativa tra visioni che insistono sul «nesso democrazia-pace» e quelle che insistono sul «nesso capitalismo-imperialismo-guerra». Proprio queste ultime si rivelano assai più fondate e istruttive, perché sanno andare alla radice dell'ideologia della guerra e prospettarne il superamento. Occorre tuttavia liberare l'idea di pace perpetua, questo progetto costante dell'umanità, dalle spinte astratte e ingenuie a cui ha spesso ceduto. E ripensarlo in una prospettiva di realismo politico che mentre eredita le spinte più avanzate della tradizione che si è maggiormente adoperata per la sua realizzazione universalistica, quella delle rivoluzioni francese e russa, sa farsi stimolare anche dalla tradizione liberale, che si rivela assai utile per la lezione di realismo politico che sa offrire.

Sostenitori del liberalismo politico americano come Hamilton e Toqueville, hanno infatti ben compreso che l'identificazione della democrazia con la pace tra gli Stati non è scontata, perché interessi materiali ma anche passioni e contrapposti orgogli patriottici possono far entrare in conflitto anche Stati con istituzioni politiche affini. Sul versante comunista, Lenin e Mao fanno un bilancio analogo quando avvertono che il superamento del sistema capitalista-imperialista può per lungo tempo continuare ad essere condizionato da conflitti economici o da passioni nazionaliste e scioviniste che rendono più remoto di quanto non si creda l'obiettivo della pace perpetua. Quand'anche il superamento del capitalismo-imperialismo riuscisse a cancellare i conflitti tra gli Stati, come nell'auspicio di Lenin, l'Onu sarebbe sempre chiamata a svolgere un importante ruolo di mediazione tra le diverse individualità statali, le quali che non cesserebbero di sussistere.

Ma questo possibile esito realistico non deve far perdere di vista il filo conduttore della fenomenologia dell'ideale della pace perpetua, che rimane «il progressivo affermarsi dell'universalità» e soprattutto l'affermazione del principio di eguaglianza tra i popoli. In un processo di apprendimento, spesso



controverso e tragico, nel corso del quale la dialettica del rovesciamento in empirismo assoluto è sempre possibile. E' una lezione che fa retroagire tanto Hegel quanto Lenin ancora una volta su Kant. Perché ci riconduce ai punti di forza progettuale dell'ideale kantiano, il quale nell'escludere la monarchia internazionale indica come condizioni imprescindibili per la pace perpetua sia l'autodeterminazione e l'eguaglianza dei popoli, sia la lotta contro tutte le mistificazioni di questi principi.

*Elena Maria Fabrizio*

Giovanni Sgro': *MEGA-Marx. Studi sulla edizione e sulla recezione di Marx in Germania e in Italia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, pp. 206, ISBN 978-88-9314-054-6.

Che la teoria di Marx sia una delle poche ad avere qualcosa da dire per dar conto delle dinamiche sociali ed economiche tuttora in atto è dimostrato dal crescente interesse che essa continua a riscuotere, a dispetto di chi la vorrebbe morta e sepolta sotto le macerie del cosiddetto "socialismo reale".

Tutto ciò nonostante, a livello ufficiale/accademico, si cerchi di farne a meno, anche attraverso una capillare operazione tesa a rimuovere quelle cattedre, quegli insegnamenti, quei corsi che qualcosa avrebbero a che fare con l'autore tedesco e la storia successiva che a lui, a torto o a ragione, si è ispirata. I tempi tuttavia sono maturi per riprendere un discorso interrotto; si tratta di una maturità che sta, più che nei discorsi, nelle cose; concetti come accumulazione, sfruttamento, esercito industriale di riserva (leggi disoccupazione di massa strutturale), capitale finanziario ed ancora lotta di classe, mondializzazione, concorrenza transnazionale ed imperialismo: difficile capire qualcosa del "mondo attuale" senza avere queste categorie alle spalle e l'unica teoria – o una delle poche – che si è assunta la responsabilità di pensare criticamente tutto ciò è quella di Karl Marx. Con buona pace dei suoi detrattori che hanno proposto, in genere, timide alternative, salvo ammantarle di paroloni e formalizzazioni matematiche per nasconderne la pochezza esplicativa.

Tra le varie pubblicazioni che negli ultimi quindici anni si sono occupate dell'autore tedesco non tutte, come inevitabile, si sono distinte per originalità. Marx era stato un autore molto letto, studiato ed interpretato, quindi non era (non è) facile aggiungere, approfondire, andare avanti. Il rischio era (è) quello di ripetere, di ripercorrere, anche senza rendersene conto, strade già molto battute, al limite per cambiare qualche virgola o accento. Oppure di sovrapporre, più o meno intenzionalmente, le proprie idee a quelle del testo; non perché non si debba utilizzare una teoria in una prospettiva personale, ma dietro l'angolo sta talvolta la tentazione di far dire all'autore quello che l'interprete pensa (in certi casi al di là di ogni ragionevolezza).

In queste difficoltà *non* cade la recente pubblicazione di Giovanni Sgro', *MEGA-Marx. Studi sulla edizione e sulla recezione di Marx in Germania e in Italia*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2016, pp. 206, ISBN 978-88-9314-054-6. Come si evince dal titolo, l'autore si occupa di Marx nella prospettiva aperta dalla pubblicazione della nuova edizione storico-critica, la *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, che, come io stesso ho avuto modo di sostenere in altre sedi, apre nuovi orizzonti a una comprensione filologicamente più rigorosa dell'opera dei due autori tedeschi, soprattutto perché ne modifica la base

testuale, mettendo a disposizione degli interpreti una ricchissima messe di materiali inediti. Essi cambiano non tanto le interpretazioni, ma, come si diceva, la base testuale stessa sulla quale tali interpretazioni vanno a basarsi, ponendo in questione la struttura e, in certi casi, l'esistenza stessa di diverse opere celebri come *I manoscritti economico-filosofici del 1844*, *L'ideologia tedesca* e, soprattutto, *Il capitale*.

L'opera di Sgro', in questo contesto, ha il merito di mettere a disposizione del lettore un quadro complessivo dello stato dei lavori relativi a MEGA e dintorni, per quanto concerne soprattutto Italia e Germania, vale a dire i due paesi dove più ci si è interessati a questa pubblicazione (se si esclude il Giappone, dove sono stati addirittura curati e pubblicati alcuni importantissimi volumi della MEGA e, più recentemente, il Brasile dove in alcune nuove edizioni si è tenuto conto dei nuovi materiali). Essa è in questo senso molto precisa e chiara, più di altri testi in qualche modo analoghi, in cui la presentazione della MEGA era funzionale ad un'argomentazione che poi andava oltre il tema specifico.

Sgro' raccoglie in questo volume una serie di saggi scritti negli anni, aggiornandoli ed integrandoli ove necessario; essi testimoniano, da un lato, il suo costante impegno su queste tematiche e, dall'altro, la sua capacità di quadro e di sintesi che risulterà estremamente utile al lettore in cerca di una presentazione delle questioni dibattute e dello stato dei lavori editoriali.

L'opera si divide in quattro parti: la *prima* è dedicata alla MEGA, di cui si ripercorre la storia e si presentano le riviste e i gruppi di studio che intorno ad essa sono sorti; questo anche per quanto riguarda l'Italia, dove un certo interesse emerse già negli anni Ottanta del Novecento. La *seconda* tratta della ripresa degli studi in Germania, il paese in cui la parte più importante dell'edizione fu ed è realizzata. La *terza* parte presenta la ripresa della pubblicazione delle *Opere* di Marx ed Engels in Italia, fra i primi paesi in cui si è tenuto conto della MEGA nella preparazione di nuove edizioni. La *quarta* parte si occupa, infine, degli studi italiani degli ultimi quindici anni.

Se di primo acchito la prima sezione potrebbe sembrare la meno innovativa in quanto riespone cose in parte già note attraverso altre pubblicazioni, il merito di Sgro' sta, qui come altrove, nel realizzare un quadro preciso e completo. Senza fronzoli e retoriche, presenta al lettore la storia dell'edizione, le sue premesse, le sue difficoltà, ecc. per passare poi a utilissime schede informative sulle pubblicazioni afferenti, sui gruppi di ricerca attivi con le loro riviste e via dicendo. A chi fosse in cerca di un accesso a questo mondo ("MEGA e dintorni"), qui è offerta una chiara e sintetica porta di accesso. Stessa cosa si può dire per la presentazione delle pubblicazioni italiane che della MEGA si sono occupate. Come già accennato, in Italia diversi studiosi si

sono accorti della rilevanza di questa pubblicazione e si sono dati da fare tanto per divulgarne i risultati quanto per utilizzarla interpretativamente. Ma su questo si tornerà più avanti.

Di estrema utilità sono la seconda e la quarta parte, rispettivamente dedicate alla ricostruzione del dibattito tedesco ed italiano su Marx negli ultimi quindici anni, afferente alla MEGA ma non solo. Chi non vorrebbe avere un amico che legge decine e decine di libri per poi fartene una rassegna? Questo gravoso compito se lo è assunto Sgro', che delinea le complesse discussioni svoltesi intorno a temi delicati come il dibattito sui *Grundrisse* in occasione dei 150 anni dalla loro stesura; sul metodo e sui limiti dell'esposizione dialettica; il dibattito sulla teoria economica. Non solo Marx, ma anche Engels, soprattutto l'ultimo periodo della sua vita, il suo testamento politico, la sua edizione del *Feuerbach* e molto altro ancora.

Un capitolo a parte è dedicato alla cosiddetta *Neue Marx-Lektüre* (Nuova lettura di Marx) e alle tematiche tradizionali di questo approccio come la forma di valore e il metodo. Particolare rilievo è dato al più recente libro di Reichelt che si propone come una specie di *summa* di questo approccio. Nella stessa prospettiva ricostruttiva complessiva sono i contributi di Elbe e Hoff, rispettivamente per il dibattito tedesco ed internazionale. Infine, si presentano le posizioni, soprattutto sul concetto di crisi, di Michael Heinrich, uno dei più autorevoli ed ascoltati interpreti di Marx in Germania oggi.

Anche per quanto riguarda il dibattito italiano si ha una carrellata molto istruttiva su quanto di buono si è visto nel nuovo millennio nel nostro paese. Gli autori sono noti: Cingoli, Finelli, Fineschi, Tomba, Basso ed altri. Il confine che l'autore si dà è sempre quello dell'analisi di contributi teoretici e non immediatamente politici. Non per questo, tuttavia, le implicazioni di teoria politica sono tralasciate, anzi ad esse è dedicata una buona parte della rassegna. Anche qui i temi sono classici: materialismo ed idealismo, rapporto Marx-Hegel, teoria della storia e delle classi.

La terza parte è invece dedicata alla ripresa della pubblicazione delle *Opere* di Marx ed Engels in lingua italiana, alla quale Sgro' stesso ha collaborato. Un primo saggio introduce la storia della pubblicazione, le sue traversie editoriali ed interruzione, infine la sua ripresa. In particolare ci si dedica all'analisi degli ultimi due volumi apparsi: il XXII, con i materiali più interessanti che riguardano gli scritti di Marx sulla Comune di Parigi e quelli di Engels sulla guerra franco-prussiana; ed il XXXI con la nuova edizione del primo libro de *Il Capitale*, con tutte le varianti delle varie versioni curate personalmente da Marx o da Engels (ed altri materiali dal 1863 in poi). Entrambi i volumi fanno tesoro delle novità editoriali della *Marx-Engels-Gesamtausgabe* e si auspicano di aprire la strada ad una nuova stagione di pubblicazioni e traduzioni.

Per concludere, credo si possa dire che il libro di Sgro' è un ottimo punto di partenza per chi oggi, digiuno di Marx, voglia aggiornarsi sullo stato della questione, soprattutto per quanto riguarda la MEGA e dintorni. Per chi non è digiuno, ma da un po' non si interessa del Moro, questo è un libro che permette di riprendere le fila del discorso. Per chi già se ne interessa, è una buona sintesi di pubblicazioni varie che non sempre si riesce a conoscere direttamente. Quello che, insomma, si dice "un libro utile".

*Roberto Fineschi*

Luca Nivarra: *La grande illusione. Come nacque e come morì il marxismo giuridico in Italia*, Torino, Giappichelli, 2015 (Analisi e diritto, Serie storica, n. 6), pp. XIII-112, ISBN 978-88-3485-952-0.

Il colto volume di Nivarra riapre la discussione su alcuni temi poco frequentati nella recente letteratura giuridica. Si tratta, sinteticamente, dei rapporti tra la tradizione marxista e il diritto italiano negli anni '60 e '70, ricompresi sotto l'etichetta del marxismo giuridico<sup>1</sup>. L'opera, degna d'attenzione per quanti s'interessano alle contaminazioni prodotte dal marxismo nelle scienze sociali, si struttura in tre parti.

Nel capitolo I è presentata una ricostruzione dell'opera di Pašukanis, dall'Autore considerato il migliore interprete dell'approccio marxista al diritto. D'interesse cruciale risultano le osservazioni sulla natura del diritto nella fase di transizione al comunismo, da Pašukanis ritenuto, insieme a Nivarra, sprovvisto di una sua specifica identità rispetto al diritto borghese.

Si tratta del punto teorico costituente il perno delle tesi dell'Autore e del suo scetticismo circa le prospettive aperte dal marxismo giuridico. Secondo questa visione, posto che la fase di transizione non costituirebbe una formazione sociale specifica, la relativa forma giuridica sarebbe inscindibilmente legata alla precedente forma di merce, non superata, e al perdurare dello scambio come meccanismo fondamentale della società. Rinviano all'opera stessa per i dettagli di questa impostazione, Nivarra se ne fa sostenitore richiamando il Marx della *Critica al programma di Gotha*, ove si teorizza la differenza tra prima e seconda fase della società comunista. La conclusione è lapidaria: «sotto l'unico profilo rilevante per Marx, che è quello della forma giuridica, parlare di un diritto sovietico (o di un diritto proletario) è semplicemente un non senso» (p. 27).

Si vedrà come il riferimento alla *Critica*, rispetto alla quale è stato dimostrato l'influsso anarchico<sup>2</sup>, unitamente alla centralità della tesi dell'estinzione dello Stato con l'avvento della società comunista, costituiranno la chiave di lettura dell'incontro tra marxismo e cultura giuridica italiana. Ovviamente, la posizione di Pašukanis non esaurisce la riflessione sovietica in materia di teoria del diritto, come ricordato dall'Autore nella critica svolta verso Stučka, difensore della tesi sulla possibilità e necessità dello Stato e del

---

<sup>1</sup> L'incontro tra questione sociale e pensiero giuridico aveva già dato luogo al socialismo giuridico, secondo una nozione problematica introdotta in Italia da Loria, a sua volta ripresa dalla polemica di Engels e di Kautsky contro il cosiddetto *Juristen-Sozialismus* di Merger.

<sup>2</sup> D. Losurdo, *Marx e il bilancio storico del Novecento*, La scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 209 (prima ed. Bibliotheca, Gaeta 1993).

diritto proletario nella fase di transizione, e contro Vyšinsky, teorico dell'entificazione del diritto sovietico come autonoma forma giuridica.

Corollario di questa negazione di una specificità del diritto durante la transizione, riferita all'esperienza sovietica ma estensibile a future ipotesi di transizione, è l'interesse per la problematica dell'estinzione del diritto. Secondo l'Autore, infatti, il marxismo giuridico italiano, dimenticata la lezione di Pašukanis, si sarebbe contraddistinto per un duplice difetto: avrebbe sopravvalutato le capacità trasformative del diritto in una società non comunista e, al contempo, avrebbe colpevolmente accantonato il tema dell'estinzione del diritto e dello Stato<sup>3</sup>.

Così fissate le coordinate teoriche, Nivarra inizia a esaminare la vicenda italiana. Nel capitolo II vengono presi in considerazione due grandi dibattiti promossi negli anni '50 e '70 da Bobbio, dimostratosi abilissimo nell'impostare la discussione secondo le proprie coordinate, insieme a diversi esponenti appartenenti all'intellettualità comunista<sup>4</sup>.

Esito di questi dibattiti, che considerarono la concezione liberale e comunista della libertà e l'esistenza o meno di una dottrina marxista dello Stato, fu la dimostrazione delle difficoltà degli intellettuali comunisti, autolimitatisi a collocare la propria battaglia nel ristretto orizzonte della Costituzione così riducendo il problema del socialismo in una questione istituzionale<sup>5</sup>. Dunque, quanto rimprovera Nivarra, vale a dire lo smodato interesse per le istituzioni, è proprio ciò che, al contrario, Bobbio riteneva insufficiente nella posizione assunta dai comunisti<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Questa prospettiva, tuttavia, poteva farsi forte della riflessione di Gramsci sulle prospettive della transizione alla nuova "società regolata", su cui cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, DeriveApprodi, Roma 2014, pp. 357-360.

<sup>4</sup> Sul primo dibattito vedi le annotazioni di Losurdo in *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Bari 2015, p. 294 e, del medesimo autore, la corrispondenza con Bobbio riportata in *Marx e il bilancio storico del Novecento*, cit., p. 121.

<sup>5</sup> C'è chi ha sintetizzato questa posizione con una formula semplificante ma significativa: Nivarra avrebbe sostenuto la tesi «secondo cui i limiti di quel movimento di pensiero sarebbero consistiti nell'essere stato troppo poco anarcocomunista ed invece incline ad un riformismo statalistico» (M. Libertini, *Diritto civile e diritto commerciale. Il metodo del diritto commerciale in Italia (II)*, in "Orizzonti del diritto commerciale", 2015, n° 3, p. 28, n. 66).

<sup>6</sup> Secondo l'intellettuale torinese, la scienza politica marxista non aveva nulla da dire «sul parlamento e sulle commissioni parlamentari, sul rapporto tra parlamento e potere esecutivo, sul capo dello stato e i suoi poteri, sullo stato amministrativo, compresi il consiglio di stato e la corte dei conti, sul potere locale e sui suoi rapporti col potere centrale, sui sistemi elettorali» (N. Bobbio, *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, Einaudi, Torino 1976, pp. 93-4).

Venendo all'oggetto principale della ricerca di Nivarra, cui è dedicato il capitolo III, va apprezzata la considerazione dell'incontro tra diritto e marxismo come una forma di modernizzazione della cultura giuridica (p. 61). Colpisce, però, l'enfasi con cui si riprende la discussione sul ruolo della Costituzione, incaricata di «disinnescare il conflitto di classe convertendolo, anche attraverso il riconoscimento di importanti diritti sociali (...), in un conflitto come gli altri e depotenziandolo, quindi, di tutta la carica sovvertitrice che, invece, gli appartiene in ragione della sua verticalità» (p. 66).

L'Autore si scaglia contro chi, accogliendo l'idea borghese di neutralità del diritto, avrebbe finito, soprattutto tra i giuristi d'area PCI, per sposare un «esasperato volontarismo» e un «esasperato feticismo istituzionale» (p. 66), anticamera di una vocazione politica riformista.

Eppure, di fronte alla carenza di proposte percepibili per la realizzazione di politiche capaci di invertire l'attuale tendenza dominante, si potrebbe rimpiangere il dibattito, tipico di quella stagione, sul governo democratico dell'economia, fondato sugli strumenti più avanzati della Costituzione ma ritenuto da Nivarra, forse ingiustamente, il frutto di una «vistosa torsione della prospettiva della transizione» (p. 76)<sup>7</sup>. Più positivo, invece, è il bilancio fornito circa i frutti maturati nell'ambito degli studi di diritto privato.

Prescindendo comunque dallo scetticismo espresso verso le possibilità aperte dal costituzionalismo democratico, in forme che non sono però esaminabili solo con le lenti interpretative di Marx e di Pašukanis perché da questi non conosciute (quantomeno nei termini in cui si presentano a partire dal secondo dopoguerra), si deve comunque concordare con Nivarra su un punto: anche l'uso progressivo della Costituzione muta natura in ragione della permeabilità della stessa a diversi scopi. Una volta limitata la parte economica della Costituzione tramite i Trattati europei, che cosa rimane ad esempio del principio di eguaglianza sostanziale?

---

<sup>7</sup> A questo proposito, Nivarra cita come passaggio cruciale dell'incontro tra marxismo e cultura giuridica critica un convegno svoltosi a Catania nel maggio del 1972. In quell'occasione, come raccontato da uno dei protagonisti di quella fase di convergenza, si introdusse la formula dell'«uso alternativo del diritto», cioè «un uso del diritto che prendesse sul serio la costituzione: cioè quel dover essere giuridico-costituzionale del diritto, allora largamente ignorato, in Italia, dalla dottrina e dalla giurisprudenza dominanti, in alternativa al suo essere costituzionalmente illegittimo» (L. Ferrajoli, *Intervista* a cura di A. G. Figueroa, «Diritto & questioni pubbliche», 2005, vol. 5). C'è, dunque, una concordanza con quanto sostenuto da Nivarra circa la centralità del ruolo della Costituzione all'interno di questa stagione. Diverse risultano, però, le valutazioni.



«l'art. 3, comma 2 Cost. oggi non viene più invocato per riequilibrare la relazione capitale/lavoro dentro e fuori la fabbrica (proclamandosi, viceversa, la necessità che uno squilibrio vi sia a favore del primo dei due termini) quanto, piuttosto, per argomentare a sostegno della tesi che rivendica la legittimità del matrimonio omosessuale» (p. 86).

Dopo aver messo sul tavolo della discussione, in poche ma dense pagine, un numero corposo di questioni, il volume si chiude riflettendo sul movimento dei beni comuni, ritenuto la prima forma di rottura del paradigma liberista egemone nella cultura giuridica degli ultimi decenni.

A questo proposito, la cornice nella quale *La grande illusione* colloca la propria riflessione è quella elaborata da Negri<sup>8</sup>. Nivarra presenta il movimento dei beni comuni come una risposta a uno dei caratteri con cui si manifesta la finanziarizzazione del capitalismo, secondo l'analisi postoperaista, cioè l'attenzione riservata dal capitale «all'acquisizione e al controllo di beni pubblici» (p. 92). Qui l'Autore ripercorre alcune tappe del legame tra capitalismo e proprietà, ricordando il passaggio storico in cui la tutela della seconda fu subordinata alla sua funzione sociale per arrivare alla più recente torsione impressa dalla «giurisprudenza filoproprietaria» (p. 97) di matrice europea. All'interno di questo quadro di arretramento, «la teoria e la pratica dei beni comuni esprimono una contestazione *ab imo* della proprietà, sia privata, sia pubblica pienamente all'altezza della pervasività acquisita dal paradigma proprietario nell'attuale fase storica» (p. 99).

Nel contesto italiano, due sarebbero i momenti di maggiore emergenza di tale pratica: il *referendum* per l'acqua pubblica e il movimento per le occupazioni degli spazi abbandonati. Questi ultimi, infatti, «stanno al capitale introverso e proprietario di inizio XXI secolo come i primi scioperi stavano al capitale produttivo di metà del XIX secolo» (p. 107).

Il paragone desta qualche perplessità per la diversa portata delle due esperienze. Quella anteriore ha costituito un formidabile strumento di conflitto tra lavoro e capitale, oggi appannato ma dalla storia gloriosa; la seconda si trova ancora ai suoi albori ed è difficile, per ora, valutarne le potenzialità. Può stupire allora il distinto giudizio pronunciato nei confronti dei progetti di trasformazione democratica del governo dell'economia, tacciati di riformismo, rispetto a quello espresso per i movimenti per l'occupazione degli spazi abbandonati.

---

<sup>8</sup> L'impronta di Negri, peraltro, era già emergente nella ripresa del giudizio espresso dal teorico operaista, all'epoca del già ricordato dibattito con Bobbio, circa gli intellettuali del PCI, piegati da quest'ultimo alle proprie argomentazioni e vittime di un «appassionato feticismo per le istituzioni» (*Esiste una dottrina marxista dello Stato?*, "Aut aut", 1976, n° 152-153, p. 37).

Anche in questo caso, tuttavia, la genealogia di questa valutazione va rintracciata nella lettura negriana dell'odierno capitalismo, ove il profitto è sostituito dalla rendita e la posizione del capitalista non è più quella dell'organizzatore del lavoro ma risulta assimilabile a quella del proprietario fondiario. Simmetricamente, dunque, cambiano anche le forme principali del conflitto.

In conclusione, l'opera ha il pregio di riportare all'attenzione dibattiti di sicuro interesse in un ambito, come quello del diritto, oggi poco recettivo nei confronti del pensiero critico. Al contempo, la ricerca dell'Autore, che tenta di rilanciare la riflessione intorno a temi come quello dell'estinzione del diritto<sup>9</sup>, si presenta coerente con le proprie premesse teoriche, consentendone un'efficace comprensione.

*Juan José Allevi*

---

<sup>9</sup> La ripresa di tale prospettiva non è inedita nella recente letteratura, ma non è esente da problematiche già ben messe in evidenza anche tra coloro che si rifanno alla tradizione marxista. Si possono ricordare, da un lato, D'Albergo, a giudizio del quale rimane più che attuale il tema dell'estinzione del diritto, come necessario punto di ripartenza della cultura marxista (*Diritto e Stato tra scienza giuridica e marxismo*, Roma 2004, p. 30) e, dall'altro, Losurdo, che lo ha definito il «punto più debole della teoria di Marx» (*Utopia e stato d'eccezione. Sull'esperienza storica del «socialismo reale»*, Laboratorio politico, Napoli 1996, p. 35) nonché, sulla base di un paradosso che è solo apparente, uno dei presupposti della sclerotizzazione del socialismo reale.

Marco Gatto: *Nonostante Gramsci. Marxismo e critica letteraria nell'Italia del Novecento*, Quodlibet, Macerata 2016, pp. 192, ISBN 978-88-7462-945-9.

Il libro di Marco Gatto – pubblicato a giugno per la casa *Quodlibet* di Macerata – indaga il rapporto tra la critica letteraria marxista in Italia e gli spunti (perché soltanto di questo si può parlare) che Gramsci ha saputo offrire su questo tema ai lettori delle sue note carcerarie. *Nonostante Gramsci* è l'emblematico e suggestivo titolo dell'ultima pubblicazione del ricercatore calabrese che già in passato si era occupato della teoria culturale (prevalentemente letteraria) di ispirazione marxista e del suo declinare, a partire dagli anni Settanta, in ambiti critici eterogenei ma decisamente più “levigati”, come i *Cultural Studies* o il *decostruzionismo*.

Senza correre il rischio di anticipare le conclusioni, ampiamente prevedibili, cui giunge il libro, si deve dire che l'obiettivo dichiarato dell'autore è qui leggere la critica letteraria dal Dopoguerra alla luce di un “tradimento” delle indicazioni gramsciane che pure avviene da parte di un marxismo italiano «forse meno gramsciano di quanto abbia amato credersi» (p. 12). È, infatti, un rapporto di attrazione-repulsione nei confronti dell'intellettuale sardo quello a cui danno luogo gli esponenti principali di una critica sulla quale il giudizio non può non essere in ultima analisi negativo. E un'atmosfera di disillusione è anche quella che si staglia sui lettori col passare delle pagine, almeno per coloro che sentono in maniera non distaccata il peso degli avvenimenti storici (quasi sempre taciuti) che fanno da sfondo al mai saldato legame tra intellettuali e masse, ovvero, in altri termini, fra la critica letteraria e la «questione della direzione politica e dell'emancipazione di classe» (p. 9), secondo la posizione espressa dallo stesso Gramsci.

La particolarità di questa pubblicazione sta tuttavia soprattutto nella scoperta di un «*deficit* storico tutto italiano» interno alla critica letteraria. Il percorso del libro prende le mosse da un'indagine degli scritti gramsciani – quasi esclusivamente quelli carcerari, nonostante non siano di poco conto gli articoli giovanili del pensatore sardo su questo argomento – considerando due punti fermi della sua trattazione necessariamente asistemica: «la distinzione tra critica artistica e critica politica» (p. 17) e la lettura di ogni fenomeno culturale come parte di un complesso sociale (da considerarsi nella sua totalità) e come elemento per l'affermazione di una lotta politica egemonica tra visioni culturali differenti.

Per meglio comprendere entrambi gli aspetti appena citati è necessario fare riferimento al concetto gramsciano di «umanesimo integrale», attraverso il quale sia il giudizio estetico (specifico di un'opera) sia quello politico-morale (relativo al suo contesto storico-sociale) vengono mantenuti ma anche superati dalla «critica letteraria al servizio della filosofia della praxis» (p. 23).

Gatto rinviene la superiorità della critica di Gramsci rispetto ai suoi continuatori nell'utilizzo da parte del primo delle categorie hegel-marxiste di «dialettica» e di «totalità», che permettono al prigioniero sardo di considerare l'opera d'arte nella sua storicità e al di fuori degli opposti meccanicismi idealistico e materialistico-sensistico: il primo prevalente in Croce e nella sua concezione dell'arte come fenomeno trascendente, il secondo proprio di una concezione settecentesca, ciò che dà luogo ad una meccanica causazione tra contesto sociale e opera d'arte. D'altronde Gramsci deve lottare contro una concezione privilegiata dell'arte e in primo luogo della letteratura, la quale in Italia assume vieppiù «le sembianze di un'opzione classista e di casta» (p. 45); ma ciò non è altro che espressione viva del «cosmopolitismo» degli intellettuali italiani che genera distacco e incapacità di una manifestazione artistica popolare, o meglio «nazionale-popolare».

Modello della critica portata avanti da Gramsci è senza dubbio Francesco De Sanctis e la sua «militanza» critica, il suo non essere astrattamente «intellettuale», ma fervido combattente in campo culturale. È proprio grazie al confronto con De Sanctis che Gramsci tiene viva la capacità di coniugare – in maniera pienamente dialettica – l'universale nel particolare, ossia nel «nazionale-popolare», solo luogo in cui l'universalità della forma artistica assume valenza storica concreta.

Infine, nell'analisi della critica letteraria gramsciana non mancano i confronti con Ungaretti e il «neolalismo», verso i quali Gramsci ha parole demolitrici, con il futurismo e D'annunzio, ma anche con Manzoni (ed il suo paternalismo aristocratico), e soprattutto con Dante e Pirandello: due esempi, questi ultimi, entrambi analizzati sia nel periodo giovanile che nei *Quaderni*, che dimostrano la profondità dell'indagine letteraria dell'intellettuale sardo, non confinata nella «torre d'avorio» del comune critico.

Nei successivi capitoli l'autore disegna lo scenario dell'opera di ricostruzione da parte della critica letteraria del Dopoguerra, dovendosi essa muovere in un contesto sociale del tutto rinnovato rispetto agli anni precedenti. Se il riferimento a Gramsci da parte di una certa generazione di critici è quasi d'obbligo, in realtà Gatto non può che rilevare come il «gramscismo» si sia realizzato in una «formula di supporto o una forma congelata di impegno generico» (p. 74). Avviene così che anche il richiamo ad un certo realismo, evidente ad esempio nella letteratura resistenziale, sia invece una riproposizione dell'autonomia del fatto letterario rispetto ad una realtà contraddittoria. È il caso del romanzo *Metello* di Pratolini, in cui forte è l'assenza della dialettica di classe, secondo la chiave di lettura di Carlo Muscetta, cosicché può dirsi, per l'autore, che alcune opere del neorealismo (insieme alla letteratura dedicata al problema del Meridione) siano da

annoverare fra quegli «esperimenti fin troppo letterari» (p. 97) rei di rinnovare il distacco intellettuale dalle masse.

La critica letteraria di Franco Fortini, nonostante si sappia parte di questo problema, non riesce a fuoriuscire dalla logica di distacco e soprattutto di oblio dei concetti di totalità e dialettica. È tuttavia con Alberto Asor Rosa che si procede alla liquidazione della lezione di Gramsci. Non a caso il 1965 viene individuato da Gatto come una data-soglia: questo è infatti l'anno di pubblicazione di *Scrittori e popolo*, vero e proprio «classico dell'antigramscismo degli anni Sessanta» (p. 112), nel quale più accentuate appaiono le critiche al moralismo della letteratura popolare e, in generale, all'umanesimo, sintomo di un più ampio attacco che in questi anni l'operaismo muove sul piano filosofico allo storicismo e alla dialettica e, sul piano politico, al PCI. Tuttavia la posizione di Asor Rosa non intende presentare un'alternativa alla cultura borghese che rappresenta per ciò stesso il punto più alto e, insieme, di dissoluzione della critica culturale, sostituita dallo «sbilanciamento consapevole sulla prassi» e dalla «rinuncia alla teoria» (p. 122).

Se dopo il 1965 è da registrare, in ogni caso, che «un piano di emancipazione culturale alternativa al capitalismo restava un appuntamento mancato sull'agenda del marxismo italiano» (p. 145), è da considerare come una vera e propria «resistenza gramsciana» il tentativo di Arcangelo Leone De Castris di opporsi a tale logica. Gatto, del resto, privilegia esplicitamente la posizione del critico pugliese rispetto a quelle di Fortini e di Asor Rosa, ambedue lontane dai concetti critici di Gramsci. Anche con De Castris tuttavia la critica permane sul piano dell'annotazione di un processo di progressiva «autonomizzazione», la quale ultima diventa «la forma ideologica della critica letteraria», che ora non può che esemplificare «l'idea di una totalità sociale esplosa» (p. 149).

Con la fine della critica marxista – cioè del sistematico benché eterogeneo complesso di teorie marxiste, certamente avvisaglia di una possibilità di alternativa in dissoluzione – si aprono deboli prospettive di utilizzo delle opportunità offerte dallo strutturalismo e dal formalismo, a patto però che esse vengano pensate come strumenti in mano al critico che sappia coniugare una visione d'insieme, come suggerito da Romano Luperini: ciò significa anzitutto la riscoperta del valore fondante della *storia*. In tal modo solamente sarà possibile fondare in maniera rinnovata, e su basi necessariamente gramsciane, una critica letteraria all'altezza dei tempi.

*Nonostante Gramsci* si dimostra un libro profondamente interessante, a partire dalla chiave di lettura (perfettamente mantenuta per l'intero corso del libro) e dalla bibliografia esaustiva che ha saputo mettere a disposizione del

lettore. Gli si possono però muovere alcune critiche. A partire dai pochi rinvii agli scritti precarcerari di Gramsci, nei quali pure potevano essere trovati interessanti spunti sul tema (a cominciare forse dall'affermazione gramsciana che cultura significa organizzazione). Più importante risulta annotare che il particolare deficit italiano sembra tuttavia perdersi fra le maglie di avvenimenti che investono (lo stesso Gatto lo afferma) la totalità delle società capitalistiche avanzate. L'autore, nel commentare i suggerimenti di Luperini, annota lapidariamente: «La chiusura delle possibilità critiche corrisponde a una scomparsa del destinatario collettivo» (p. 173). Egli sembra perciò fare riferimento a un fenomeno ben più ampio e complesso: il caso italiano costituirebbe soltanto una parziale lettura, di cui però il libro di Gatto ha saputo offrire un'importante contributo.

*Matteo Contu*

Primo Levi: *Io che vi parlo. Conversazione con Giovanni Tesio*, Einaudi, Torino 2016, pp. XI-122, ISBN 978-88-0622-929-0.

*The complete works of Primo Levi*, 3 voll., a cura di Ann Goldstein, prefazione di Toni Morrison, Norton Liveright, New York 2015, pp. 3.008, ISBN 978-08-7140-456-5.

Marco Belpoliti: *Primo Levi di fronte e di profilo*, Guanda, Parma 2016, pp. 736, ISBN 978-88-6088-445-9.

«Avere conosciuto Primo Levi» – scrive Giovanni Tesio nelle pagine introduttive di *Io che vi parlo* – «significa anche questo: riconoscere nel linguaggio scritto la stessa grana della sua voce parlante, antiretorica ma non inerte, domestica ma quasi festiva, monotonale ma dotata di un suo scatto espressivo».

La stessa che si ritrova in questa conversazione, tra Levi e Tesio, pubblicata da Einaudi col titolo *Io che vi parlo*. Un titolo che inizia con una prima persona singolare che, se nei testi di Levi è sempre stata evidente ma discreta, qui si scopre un po' per lasciare intravedere una parte più intima di sé. Possiamo immaginare i due seduti nello studio di Levi, questi accomodato con le mani rilassate in grembo, mentre la sua voce dal forte accento torinese pronuncia parole come se fossero scritte, con poche accelerazioni più o meno impercettibili – così lo descrive Marco Belpoliti in *Primo Levi di fronte e di profilo*. Nel trasporto dal parlato allo scritto del dialogo con Tesio, quindi, quello che va perduto è davvero pochissimo.

La conversazione si sviluppa in tre giorni: 12 e 26 gennaio, 8 febbraio, anno 1987. Un lavoro interrotto. A cui, nel libro, si aggiunge una parte introduttiva scritta da Giovanni Tesio. L'obiettivo, diciamo formale, della conversazione, è la raccolta di materiale per una «biografia autorizzata». I due si conoscono già e Levi accetta senza obiezioni. L'obiettivo ultimo è un gesto di soccorso: Tesio avverte in Levi «un'incrinatura» e cerca di aiutarlo prescrivendogli una medicina già testata, il raccontare. Due voci, un registratore e «nessun piano di battaglia» se non l'idea di massima di seguire l'ordine cronologico dei fatti.

A partire da quel nonno Michele, ingegnere morto suicida, che gli dà il nome, Primo Michele Levi. Dai suoi primi ricordi delle estati in campagna, l'infanzia comune con sua sorella Anna Maria. Di lei ricorda perfino la nascita, quando lui ha un anno e mezzo, ricorda una tappezzeria, lui in braccio a qualcuno mentre sua madre è a letto. Ancora prima ricorda, di Torre Pellice, qualcuno che distrugge un formicaio in sua presenza. Le formiche, gli animali in generale, inventati o reali, abiteranno spesso i suoi futuri racconti, sia come metafore che come loro stessi. Un bestiario leviano piuttosto accurato si trova

in *Primo Levi di fronte e di profilo*: in oltre sessanta pagine vengono analizzati in ordine alfabetico tutti gli animali citati da Levi, compreso l'uomo, più alcune parole-chiave come etologia e metamorfosi.

Frutto del lavoro di un ventennio, quello di Belpoliti, pubblicato da Guanda nel 2015, è forse il testo di critica più completo su Primo Levi, un «libro-universo» come scrive l'autore nella presentazione, o un «libro-mosaico». Ciascun libro di Levi dà il titolo e il tema a un capitolo, e ciascun capitolo è suddiviso in paragrafi e corredato da un lemmario. Il testo si presta ad essere consultato per singoli temi, come se fosse un'enciclopedia; ma per i numerosi collegamenti tra i capitoli, possiamo pensare ai paragrafi come ai pezzi di un gioco a incastro senza soluzione, o con soluzioni molteplici.

Della famiglia di Levi abbiamo letto nel *Sistema periodico* e non solo. Con Tesio torna sull'argomento. Grazie al *bon vivant* di suo padre, ebreo antitradizionale, Levi gode di un'ottima biblioteca, e si tratta di un inconsapevole retaggio ebraico, «perché gli ebrei sono il popolo del libro», perché vi è, tra la parola libro e la parola ebreo, «un rapporto falsamente etimologico». Il padre Cesare ama i libri e le donne, ma non discute mai di politica, è uno «disgustato dal fascismo» ma non antifascista: sceglie, come tanti, «la via più facile».

Cresciuto con *Il giornalino di Gian Burrasca*, Levi preferisce la matematica all'italiano. Legge Jerome, preferisce Verne a Salgari, gli piace la tecnica poetica dell'Ariosto, quella di Dante nell'*Inferno*. Legge *La montagna incantata*, ma scopre presto Darwin e così la sua passione per la scienza. Nella scienza stanno la chimica, la fisica e la grammatica. Si laurea con una tesi in stereo-fisica e una «sottotesi di fisica che era più grossa della tesi» e se non prosegue la carriera universitaria è per via delle leggi razziali. La letteratura di Pascoli, Carducci e D'Annunzio la apprezza molto più avanti, anche se a scuola sono passaggi obbligatori e come tali tollerati. Non può certo dirsi gentiliano, anzi, sostiene che la riforma Gentile abbia «certamente privato l'Italia di alcuni potenziali geni fisici e matematici che venivano scoraggiati fin dall'inizio». Oltre ai libri, da buon borghese, Levi apprezza il cinema, il teatro, la musica. Va spesso ai concerti, quelli a cui è abbonato. Si tratta di un interesse «affascinante, ma passivo», perché le lezioni di pianoforte, che risalgono a quando ha sei-sette anni, sono solo un tentativo familiare fallito. Belpoliti è convinto che la memoria di Levi funzioni attraverso il suono: lo afferma per via dei numerosi passaggi sonori dei suoi libri, costruiti con aggettivi e verbi, per via dei ricordi delle musiche d'infanzia, dalla canzone popolare intonata dalla madre alle arie di Offenbach cantate dal padre, per via delle parole sconosciute memorizzate in Lager e dell'indelebile musica infernale di quel luogo. Non solo, secondo Belpoliti l'importanza attribuita da Levi a suoni e rumori è



evidente anche dalle soluzioni adottate nella riduzione radiofonica di *Se questo è un uomo*. Eppure alla domanda diretta di Tesio sul suo tipo di memoria, visiva o uditiva, Levi risponde di avere una memoria «senza specificità», mista, potremmo dire, in parte visiva e in parte uditiva.

Verso i quattordici anni per Levi inizia un periodo difficile a causa della sua timidezza nei confronti delle ragazze. «Ho avuto una vita da inibito, di cui ho sofferto tremendamente e ho cercato di compensarla appunto con la montagna». Si dà alle corse in bicicletta e alle scalate, si dà all'imprudenza. Durante gli anni universitari nasce l'amicizia con Sandro Delmastro, di cui narra in *Ferro*, nel *Sistema periodico*; Sandro e il fratello fanno la traversata dell'intero arco del bacino di Cogne. Quando vive a Milano, il sabato sera va in bicicletta fino alla Grigna, per la scalata dell'indomani. A quel periodo risale la poesia *Crescenzero*, un periodo di poche letture e di «amicizia complicata», sono sette inseparabili, tutti matti per la montagna.

Tornando alla sua famiglia, di sua mamma gli riesce difficile parlare, essendo lei ancora viva. Ecco che la riservatezza di Levi diventa uno spazio bianco.

Racconta del mestiere di chimico. Di un laboratorio in proprio, che non è lo stesso di *Arsenico*, perché ce n'è uno precedente. Con lo stesso amico Emilio, ovvero Alberto Salmoni, producono reattivi titolati per uso analitico. A questa breve esperienza succede la proposta di Balangero narrata in *Nichel*. Dopo diverse esperienze come chimico di laboratorio, alla Siva, diventa direttore, e trascorre qui trent'anni. *Il sistema periodico* è la sua autobiografia, la sua vita raccontata attraverso il suo mestiere. Ma «un'autobiografia per modo di dire», dice Tesio, perché non è esplicita. Belpoliti la descrive come il libro «che contiene più "segreti" biografici della sua esistenza, testo pubblico in cui si è confidato, seppur con grande asciuttezza, ai suoi lettori». Levi la scrive di notte e nei finesettimana: è il suo secondo mestiere.

Primo Levi è un ibrido, dopo il chimico, fa lo scrittore, è un uomo diviso tra la scienza e la letteratura, ma è anche un exdeportato, un ebreo e un italiano. Nel suo ibridismo si riflette la sua lingua: secondo Belpoliti «l'incrocio tra classicismo e linguaggi tecnici e speciali (la lingua dei chimici, a cui Levi ha dedicato due scritti in *L'altrui mestiere*) predispone il terreno per quel *pastiche* che è l'elemento più originale della sua prosa e anche un modo attraverso cui si esprime il suo umorismo». E il classicismo sta alla disperazione come la tecnica sta all'ottimismo: due tensioni opposte che si riscontrano nell'opera leviana. Sono dunque molte le coppie di opposti nascoste in quel «centauro» che lo stesso Levi ha usato in diverse occasioni per definirsi. Nel *Sistema periodico*, fa notare Belpoliti, è il popolo ebraico, simbolo dell'essere umano in generale, a essere un centauro.

Levi, dice lui stesso durante la conversazione, scrive *Il sistema periodico* solamente all'avvicinarsi della pensione. Anche qui, una sorta di pudore, «un'inibizione». Come se non potesse raccontare le cose dal di dentro.

Ci sono cose che non vanno raccontate. C'è la riservatezza di Levi, che non è un blocco involontario, ma una barriera oltre la quale non si vuole spingere. Oltre la quale resta solo silenzio. Eppure questo dialogo diventa un modo per parlarne, per andare oltre il già detto e il già scritto.

Queste confessioni, come Levi avverte a più riprese, sono «da tradurre». E sembra cercarlo, un traduttore. Strano, per uno che di solito si prende la briga di scegliere cosa tradurre e cosa no. Penso ai silenzi di *Se questo è un uomo* non tradotti, alla babele di Auschwitz tradotta in un universo comprensibile seppure complesso. Penso ai forestierismi disseminati nei suoi testi, tradotti o no; alla traduzione alla lettera di *appeal* («appello») in questo dialogo, riferita al fascismo, alla «punta acuta del mito fascista». Strano, per uno scrittore che fa della chiarezza e dell'economia le sue peculiarità stilistiche. Per uno le cui voci parlante e scritta si sovrappongono, per uno che alle elementari tenta «di fare le virgole come sono nei libri stampati»; per uno *scrittore orale*, potremmo dire, scombinando il titolo di un paragrafo di Belpoliti in cui si afferma l'origine orale di molti racconti di Levi, e la sua, si badi bene, «non è l'oralità del narratore spontaneo di ascendenza popolare – scrive Belpoliti – quanto piuttosto quella del narratore colto, di origine intellettuale, uno scrittore che è stato prima di tutto un lettore». Strano, infine, per uno che è traduttore lui stesso. Penso alla traduzione del *Processo* di Kafka: lo stile più onirico, più oscuro, dello scrittore praghese, mette a dura prova il traduttore, ma ancor più di questo è la somiglianza di alcuni temi, come la vergogna, a far scrivere a Levi, proprio in nota alla traduzione, di essere uscito da questo lavoro «come da una malattia» (Belpoliti, nel suo testo, ne dà conto in diversi punti, sia nel capitolo sulla *Tregua*, per esempio, che in quello dedicato a *Se non ora, quando?*).

Facciamo un salto, continuando a seguire il filo della traduzione. L'anno scorso, per la prima volta, esce l'edizione inglese dell'intera opera leviana: *The complete works of Primo Levi*, pubblicata in America da Liveright-W.W. Norton in tre volumi, un progetto iniziato quindici anni prima. Ann Goldstein, curatrice insieme a Toni Morrison, scrive nell'introduzione che il lavoro risponde al bisogno di raccogliere, tradurre e presentare ai lettori l'eterogeneità della produzione primoleviana; lettori che, fin'ora, hanno avuto a disposizione solo un'opera frammentaria, e che hanno conosciuto soprattutto il Levi testimone. Tanto accurata è questa edizione, che non si limita a tradurre materiale nuovo, ma ritraduce ciò che è già stato tradotto: con l'obiettivo di mantenere «l'espressività e la purezza dell'originale» – spiega Ann Goldstein –

dimostrando quella «sensibilità linguistica» descritta da Levi in *Tradurre ed essere tradotti*.

Tornando invece alle confessioni di Levi «da tradurre»: di che tipo di traduzione parliamo? Linguistica? Forse temporale, perché «in un periodo diverso darei risposte diverse, ne parlerei con molto più entusiasmo»? Di un'interpretazione psicologica?

Levi torna sull'episodio della sua cattura, che l'ha sorpreso in montagna durante la sua breve esperienza di partigiano, reso prigioniero ad Aosta, trasportato al campo di Fossoli, e da qui ad Auschwitz. I militi lo scoprono all'alba, mentre si trova insieme a Vanda Maestro nel Col di Joux. Per questo arresto Levi prova un forte senso di colpa, già accennato in *Se questo è un uomo*: lui è innamorato della ragazza che è con lui, mentre ne causa in un certo senso la morte. Il suo ricordo, dialogando con Tesio, prende la forma di una confessione – scrive questi in nota – «tanto più lancinante». La montagna prima, la scrittura e sua moglie Lucia poi, sono «fattori di salvazione». Già conosciuta in quanto amica della sorella, di Lucia parla in *Cromo* e nella poesia *11 febbraio 1946*. In entrambi i casi non viene nominata, per una «sorta di pudore» suggerisce Belpoliti. Il loro rapporto lo guarisce, lo rende all'improvviso euforico e vincente.

La conversazione non arriva a toccare Auschwitz, non ce n'è il tempo. Eppure Auschwitz è sempre al centro della scrittura e dell'attività testimoniale di Levi, della salvazione che non trova mai il suo compimento, Auschwitz è l'*occasione*. Belpoliti lo ripete più volte, che Levi si definisce uno «scrittore d'occasione», un uomo che se non avesse vissuto l'esperienza di Auschwitz non sarebbe diventato scrittore. Conversando con Tesio, dice che il successo lo ha squilibrato, «mi ha messo nei panni di qualcuno che non sono io», e dopo tanta notorietà, tante lotte e tanta vita, si sente un uomo «in crisi», «incapace di scrivere». Ma Primo Levi ci parla ancora, ci parla sempre. Il suo terzo mestiere, il testimone, il parlatore, gli sopravvive. Abbiamo ancora modo di imbatteerci, leggendolo o ascoltandolo, nella sua «intelligenza», cito ancora Ann Goldstein, «versatile, fantasiosa, curiosa, cristallina».

Non ci sono più incontri dopo febbraio. A marzo subisce un'operazione e ad aprile muore nella sua casa di Torino.

Forse non è un caso se la parola che conclude la conversazione è quella che forse racchiude il senso delle sue crisi, che trasforma le parole in silenzi. Forse non è un caso se l'ultima parola è proprio questa, che vedo; e che sento, che fortunatamente mi impedisce di continuare a formulare congetture: inibizione.

*Roberta Garavaglia*



## PERSONE

JUAN JOSÉ ALLEVI. Laureato in Giurisprudenza presso l'Università degli Studi di Pavia, è avvocato dal 2016. Tra il 2015 e il 2016 è stato borsista di ricerca presso l'Istituto Éupolis, dove ha realizzato uno studio su "Il ruolo del Consiglio Regionale tra prassi e nuova riforma della Costituzione".

MATTEO CONTU. Nato a Cagliari nel 1991, ha studiato nelle facoltà di Scienze Politiche dell'università di Cagliari e di Roma "La Sapienza", concludendo gli studi con una tesi in Storia del pensiero politico sulla "filosofia della praxis" in Antonio Gramsci. I suoi principali campi di studio sono la storia del pensiero politico marxista del XX secolo e i rapporti fra marxismo e idealismo.

CARLA MARIA FABIANI. Docente di storia e filosofia nei licei; dirige la rivista "Dialettica e Filosofia" on line; si occupa principalmente di Marx e di Hegel.

ELENA MARIA FABRIZIO. Docente di storia e filosofia nei licei e redattrice della rivista "Dialettica e Filosofia" on line. Dottore di ricerca, come borsista e assegnista ha pubblicato saggi e articoli sull'utopia storica, sulle questioni etico-politiche della modernità (universalismo, pluralismo, riconoscimento, differenza), su Habermas e la Scuola di Francoforte, sul marxismo.

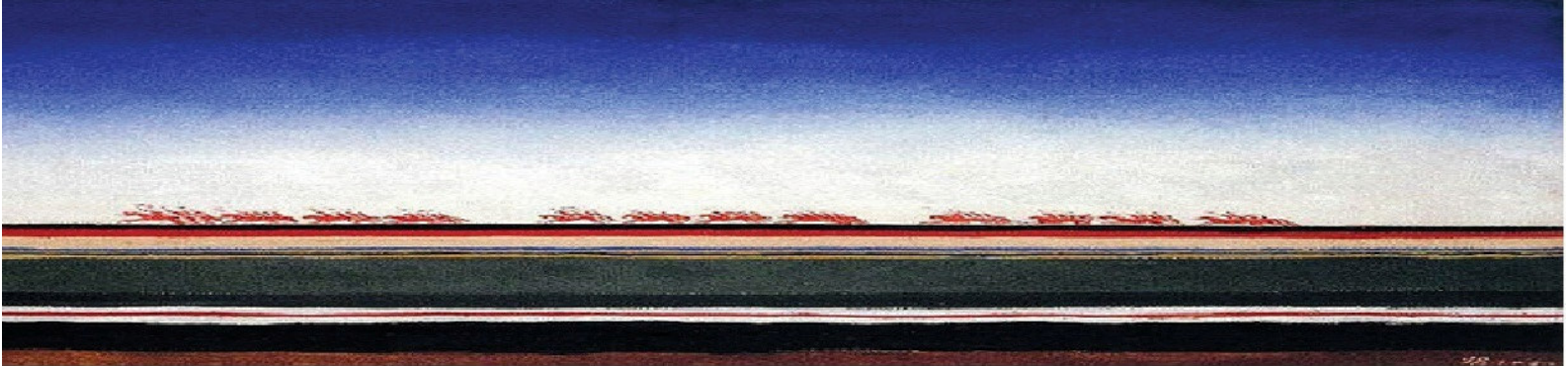
ROBERTO FINESCHI. Insegna alla Siena School for Liberal Arts. E' autore di numerosi libri e articoli su Marx, soprattutto sulla logica del *Capitale*, e sulla MEGA<sup>2</sup>.

ROBERTA GARAVAGLIA. Classe 1984. Tra le altre cose è stata assistente sociale e libraia. Laureata in Sociologia con la tesi *La discussione intorno a "I sommersi e i salvati" di Primo Levi*.

MATTEO GIANGRANDE. Docente di storia e filosofia nei licei.

SILVESTRE GRISTINA. Nato a Palermo nel 1994, maturità classica nel 2013. Dopo la laurea triennale (*Gentile lettore di Fiche*) studia Scienze Filosofiche, sempre a Bologna.





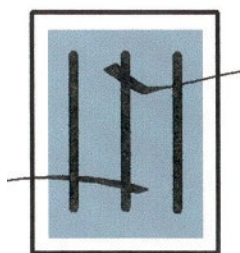
# MATERIALISMO STORICO

RIVISTA DI FILOSOFIA, STORIA E SCIENZE UMANE

*A lungo protagonista del dibattito filosofico e storiografico, il materialismo storico non ha oggi più casa nell'accademia italiana e sembra definitivamente relegato al ricordo di una stagione conclusa.*

*Questa rivista vuole contribuire alla riscoperta e al rinnovamento della più originale versione italiana del marxismo e del suo legame con il pensiero dialettico di ispirazione hegeliana, rafforzando in tal modo anche il pluralismo del dibattito culturale nelle università.*

*Proponendo agli studiosi una riscoperta e un rinnovamento del metodo storico-materialistico e aprendosi alle più ampie proposte di collaborazione – e guardando in particolar modo a una nuova generazione di ricercatori che in Italia come altrove si avvicina con interesse a queste problematiche – “Materialismo Storico” vuole infine contribuire all’arricchimento del patrimonio culturale e al prestigio scientifico dell’Università di Urbino e del Dipartimento di studi umanistici.*



Materialismo Storico

Periodico semestrale edito dall'Università di Urbino, Dip. di studi umanistici  
Reg. Trib. di Urbino n. 2/2016 – ISSN in assegnazione

