

Costellazioni

saggi per la storia delle idee

4



©www.intrasformazione.com

Palermo 2022

Supplemento della rivista "intrasformazione"

Direttore: Piero Violante

ISSN.2281-1532

VOLUME XI - NUMERO 1 (21)

1 APRILE 2022

Gian Mario Bravo
Marx, Engels, l'utopia

Postfazione di Alfio Mastropaolo
a cura di Piero Violante

Indice

«Nel “mio” anno “di Marx”» di <i>Piero Violante</i>	7
<i>Marx, Engels, l'utopia</i>	
La democrazia sociale. Un'invenzione forse imperfetta, ma che avrebbe potuto vincere	15
Friedrich Engels, il potere politico e l'assenza di autorità del comandante Schettino	33
“L'essenza del denaro”. Da Moses Hess a Karl Marx (1843-1845)	51
Marx, Engels, l'utopia	77
In ricordo di Gian Mario Bravo (1934-2020) di <i>Alfio Mastropaolo</i>	97

Piero Violante
«Nel “mio” anno “di Marx”»

“Caro Piero, sono molto lieto di poterti inviare il mio “pezzetto” su Marx per la Rivista, riprendendo la collaborazione “abbandonata” per le mie faccende personali. Mi scuso per i miei silenzi: sono molto malandato e ho avuto qualche intervento, ma - nel “mio” anno “di Marx” - sono costretto alla ritirata, che penso sempre NON come un abbandono, ma - illudendomi - come una pausa. L’unica cosa che riesco ancora a fare è leggere, ma poi, per cause fisiche, mi blocco. E, insieme ai miei mali, mi dispero per la politica disastrosa e per la scomparsa della sinistra, e penso con tristezza (gioiosa) ai miei tanti decenni di convinta militanza di base.”

Questo messaggio di Gian Mario Bravo data 31 agosto 2018. Per il “suo” anno “di Marx” riuscì ad inviarci un “pezzetto” - come scrive con tipico understatement - che qui pubblichiamo “Marx Engels, l’utopia” e che rappresenta una summa del suo raffinato approccio all’interpretazione dei testi di Marx. Il numero esiguo dei testi – quattro in tutto dal 2012 al 2018¹ - che Bravo ci ha affidato non inganni però sulla portata - che fu grande - della sua partecipazione alla configurazione teorica di “inTrasformazione” e sul suo generoso contributo di idee e suggerimenti soprattutto nei primi anni. Mentre progettavamo la rivista, Mastropaolo lanciò l’idea di chiedere a Bravo cosa ne pensasse del progetto di una rivista semestrale di storia delle idee on line patrocinata dall’Università di Palermo e diretta da me: insegnando a Palermo dal 1982

“Storia delle dottrine politiche” rientravo per così dire e per fortuna nella sua giurisdizione². Mi recai a Torino (avevo già incontrato Bravo nel 2007) e la sua risposta fu immediata ed entusiasta. Tant’è che dopo il primo anno, già nel 2013, si pensò praticabile mettere su a Torino una seconda redazione. Progetto che Bravo caldeggiava moltissimo spronando il suo allievo Gianfranco Ragona. Ma il progetto non andò in porto. Tuttavia nacque con Bravo una consuetudine, e, se mi è consentito, un’amicizia. Bravo sembrava attratto soprattutto dalla centralità che nel nostro indice avevamo dato al Lessico: alle parole chiave da rileggere convinti che la catastrofe dell’11 settembre avesse ammutolito gli intellettuali e ammuffito le parole e della necessità di rimisurarsi con le parole chiave, e con autori dalla vitalità spesso mortificata dalla routine interpretativa. Il proposito era di attivare una interdisciplinarietà che puntasse a relativizzare parole e autori liberando nuove interpretazioni, posto che la ripetizione delle stesse parole nel tempo non ne afferma la loro immutabilità (Koselleck). Il trascinarsi in antiche parole di nuovi significati (Bourdieu) si è sempre coniugato con l’intento (Adorno/Benjamin/Habermas/) di rimemorizzare ciò che viene cancellato. Ne scegliemmo quattro in sequenza: democrazia/autorità/stato/università.

A Bravo questa impostazione piacque. La raffinò con i suoi suggerimenti e quando si esaurì la prima sequenza che pubblicammo in un volumetto nel 2015³ ci incitò a non abbandonare il lessico. Tant’è che i suoi interventi analizzano quattro parole chiave: democrazia, autorità, denaro, utopia nell’ottica che gli era più propria cioè

all'interno dell'opera di Marx o della storia del pensiero socialista pre e postmarxista.

Da questo breve carteggio, dai messaggi che mi inviava in risposta alle mie sollecitazioni, temo a volte inopportune, vien fuori insieme alla volontà di partecipare, di rinnovare "la militanza di base", una profonda e crescente desolazione morale, teorica, e politica per ciò che chiama "il disastro del Paese e la sconfitta - forse la più grande della storia italiana - della sinistra"

Da qui la sua insistenza nelle sue proposte su alcuni snodi "generazionali":

"penso sarebbe opportuno ospitare un intervento sul pensiero e l'azione di Togliatti, che è stato sbrigativamente emarginato dalla discussione politica, ma che forse meriterebbe ancora un po' d'attenzione (nel cinquantenario della morte, 1964, quando ci saranno sicuramente numerosi interventi su di lui). Ancora, a proposito di ricorrenze, nel prossimo anno cade il 150° anniversario della Prima Internazionale (1864). Anche in questo caso si potrebbe fare qualche meditazione Probabilmente mi giudichi molto tradizionalista: il fatto è che lo sono!"

In quel momento di crisi o di trasformazione, come avrebbe scritto Bobbio, Bravo rivendica una tradizione alta di lotte e diritti che non può essere svenduta. Una tradizione che va riconquistata perché non c'è niente di più precario della democrazia sociale. Una tradizione che secondo Bravo ha ancora il suo luogo privilegiato in una "rivista di idee" che ritiene forma ancora utile. Per questo ci sosteneva, come sosteneva

altre iniziative a Torino tra i suoi allievi o in Italia ovunque scorgesse una mobilitazione intellettuale. In un altro messaggio scriveva:

“Desidererei fare una recensione su un studio Laterza apparso quest'estate, “Il partito provvisorio. Storia del Psiup”, di Aldo Agosti, che costituisce un po' la sintesi di tutte le vicende della sinistra italiana non comunista, non estrema, ma fortemente classista e operaista (come si diceva un tempo e come Tronti va ripetendo ancor oggi)”

Purtroppo non la scrisse, in compenso:

“Ho una piccola offerta da fare per la rivista. Ho tenuto infatti al recente FestivalStoria di San Marino una relazione (che ho svolto a braccio e che non sarà pubblicata in loco) sul tema, specifico ma sufficientemente interessante, «L'essenza del denaro» da Moses Hess a Karl Marx (1843-1845). È un saggio di circa 40.000 caratteri (comprese le note). Pensi che possa interessare? Non ho “tempi” per la pubblicazione e io potrei dare il testo entro i primi di novembre.”

È soprattutto dopo il 2016, un anno davvero tremendo per la sua salute che la collaborazione attiva si allentò e così arriviamo al “18, l'anno suo di Marx, che fummo felici di festeggiare a distanza pubblicando un testo impareggiabile.

Il 5 maggio 2018 all'Istituto Gramsci siciliano, per il compleanno di Marx, organizzammo una manifestazione. In molti ci accusarono di nostalgismo. Lo invitammo ma non poté venire. Ogni partecipante era obbligato a intervenire con un libro di Marx e a

leggerne un brano. Nella lettura si alternavano due attori. Mentre in contrappunto un piccolo complesso a fiati - capitanato da Lelio Giannetto un contrabbassista di eccezionale valore che ci è stato sottratto dal Covid pochi mesi dopo Bravo - eseguiva musiche di Hanns Eisler e in particolare la sua aspra rielaborazione dell'Internazionale. Alla fine si formò un piccolo corteo preceduto dall'orchestrina, in testa come gonfalone la "cartolina" di Marx. Attraversammo i Cantieri Culturali dove ha sede il Gramsci e che prima era la sede della fabbrica Ducrot. Archeologia politica insieme ad archeologia industriale? Ne riferii a Bravo che mi apparve deliziato. Il Professore era uomo di spirito. Abbiamo scelto quella cartolina-gonfalone come copertina di questo libretto che la redazione di "in Trasformazione" dedica con gratitudine ad un Maestro dell'Italia civile.

¹ G. M. Bravo, *La democrazia sociale*, in: "inTrasformazione", vol.1, n.1 (2012), pp.4-10; Idem, *Friedrich Engels, il potere politico e l'assenza di autorità del comandante Schettino*, in: "inTrasformazione", vol.1, n.2 (2012), pp.6-12; Idem, "*L'essenza del denaro*". Da Moses Hess a Karl Marx (1843-1845), in: "inTrasformazione", vol.4, n.1 (2015), pp.73-83; Idem, *Marx, Engels, l'utopia*, in: "inTrasformazione", vol.7, n.2 (2018), pp.5-12

² Così trovai il mio giudice a Berlino. Grazie alla sua autorità scientifica e accademica, alla sua dirittura morale, alla sua generosità Bravo riuscì a raddrizzare ciò che considerava una palese ingiustizia facendomi a fine carriera ottenere ciò che definiva con ironia un "cavalierato". Gliene sarò sempre grato e riconoscente.

³ D. Castiglione -P. Violante (a cura di), *INTRASFORMAZIONE*, Mimesi 2015. Il testo di Bravo *La democrazia sociale* è alle pp.13-24.

Gian Mario Bravo
Marx, Engels, l'utopia

La democrazia sociale.

Un'invenzione forse imperfetta - ma che avrebbe potuto vincere¹

1. Il volume sulla «democrazia» di Alfio Mastropaolo costituisce non solo un'imponente rassegna della più importante pubblicistica sulla democrazia dell'ultimo mezzo secolo, o poco meno, tale da potersi confrontare – per menzionare nomi assai noti – con le passate indagini di un Giovanni Sartori o di un Robert H. Dahl, ma è, pur nel suo totale disincanto e scetticismo critico, un'opera propositiva. Cioè, all'apparato di ricerca e di ricostruzione di dibattiti, di tesi e di ipotesi assai differenziati fra loro, l'Autore accosta l'approfondimento politico e uno studio che prende le mosse dalle più consistenti manifestazioni della democrazia del presente e dalle riflessioni su di esse.

I temi affrontati da Mastropaolo sono diversificati. Vanno dalle definizioni «controverse» e dai «confini incerti» della parola e del suo significato alle dissimili forme e formulazioni della e delle democrazie alla *governance* nello Stato, dalla «proceduralità» alla «sostanzialità» del fenomeno all'antipolitica e alla «democrazia dello scontento», per giungere al rapporto con i partiti, attraverso una verifica attenta, con una sorta di riscatto della concezione della classe politica, per pervenire in conclusione a esiti tormentati, ma aperti alla speranza.

2. Il lemma democrazia fu considerato, nell'antichità e quindi nell'età moderna e contemporanea, almeno dopo Rousseau o, anche precedentemente, con la Gloriosa rivoluzione secentesca, *parola sacra*: sempre però

tenendo conto delle precisazioni e delle limitazioni sul suo collegamento con la «rappresentanza»². È, in pari tempo, parola ambigua e sfuggente. Interpreti, osservatori e “praticanti” – vale a dire, nell’ultimo caso, i politici politicanti (per dirla con Riccardo Bauer) – ne fecero un uso sovrabbondante se non smodato. In ogni epoca, la democrazia – locuzione e contenuto – ebbe bisogno di una qualche specificazione, di una spiegazione, per venir di volta in volta giudicata o applicata.

Le tipologie, storicamente proposte e affacciate nella vita dei popoli (non solo dell’Occidente euro-americano e nelle sue dipendenze) furono, se non infinite, certi innumerevoli e varianti nel corso dei secoli e della nostra età, come altrettanto estese furono e sono le determinazioni conseguenti all’applicazione della forma democratica nell’ambito della «democrazia reale» o «realizzata». Dalla più nota «dittatura della maggioranza» per giungere, attraverso formulazioni le più diverse, a una particolare concezione della democrazia come «dittatura della minoranza»: ad esempio, nelle configurazioni più estreme, nel caso dell’*apartheid* ovvero nella situazione di un governo oligarchico, si fosse trattato, nella Grecia classica, di Atene e di Temistocle, ovvero della maggior parte degli odierni sistemi occidentali di gestione del potere. Tutti, commenta Mastropaolo, «avendole attribuito un significato miracoloso, usano la stessa parola, ma non tutti intendono la stessa cosa»³.

In un’epoca in cui la democrazia viene esaltata come forma necessaria e superiore di governo dei popoli, essa sembra «prender congedo dai cittadini». Allora, «sarebbe più onesto, e magari più fruttuoso, far

scendere la democrazia dagli altari, considerarla con maggior realismo e riconoscere come costitutivamente essa sia un'opera aperta» e, soprattutto, sancire la sua «incompiutezza», richiamando, come fa Mastropaolo, affermati studiosi della democrazia della seconda metà del secolo XX⁴.

Se penso alla discussioni legate ai decenni lontani del mio apprendistato intellettuale, centrate sulla distinzione, meticolosamente ricercata, fra la «democrazia degli antichi» e quella dei «moderni», accolte da una tradizione culturale euro-americana e recepite così puntigliosamente, in Italia, nelle diatribe fra Norberto Bobbio, il mondo comunista e il marxismo – quel marxismo “occidentale”, dinamico e pluralista che caratterizzò per tanti anni il dibattito nazionale – comprendo ora quanto esse fossero arcaiche e manchevoli, separate da un'impalcatura ideologica e dogmatica, in cui la dimensione dei principi generali dominava in termini perentori cultura, politica, società ed economia, con buone dosi inframmezzate di manicheismo.

Parallelamente alle conquiste delle democrazie sociali in singoli paesi, ad esempio in Scandinavia o nel lontano mondo australe, alle immagini esemplari e collettive di alcune (poche, invero) apparizioni operanti del comunismo, ma solo in contesti regionali (come ad esempio, fino agli anni '90 del Novecento, l'acclamato e universalmente ammirato emiliano «comunismo ideale - socialdemocrazia reale»⁵), si ebbe da un lato la decadenza totalitaria del «socialismo realizzato», ivi compresi il riflusso e il deterioramento di sistemi dogmatici e di liturgie presto diventate vanamente ripetitive e obsolete. Da un altro lato, in tutta la

seconda metà del Novecento, furono edificate – non sempre edificanti – anche le mutevoli espressioni delle «democrazie realizzate». Così, accanto agli slanci e ai compromessi post-sessantotto, che caratterizzarono la politica e gli Stati occidentali, e alle evoluzioni e trasformazioni, sovente frutto di non asettiche azioni di rottura, connotanti il trapasso da sistemi liberistico-totalitari (ad esempio in Spagna e in Portogallo) a liberal-democrazie, furono generate, nel nome di una democrazia sempre invocata nello scontro contro il comunismo, ma volutamente imbastardita in dittatura, le esplosioni reazionarie e distruttive in Indonesia, in Grecia, in Cile, in Argentina, in tanti paesi ancora, che si stavano affrancando dal giogo coloniale, per essere subito ridotti a condizioni di indipendenza formale e apparente e di disastro socio-economico. All'indipendenza si collegava una dipendenza effettiva, diretta e sanguinaria, di quello che venne identificato, fin dai primi lustri del Novecento, come il capitale finanziario e, conseguentemente, il neo-colonialismo e poi il neo-imperialismo rovinosi: laddove il liberalismo e una pseudo-democrazia si trasformavano in liberismo autoritario e in anarco-capitalismo. Perfino, nella terra liberissima degli USA – venne recentemente sostenuto da un anziano e valido politologo – si manifestò e compare tuttora una veritiera vocazione totalitaria, dove, con la simbiosi profonda fra Stato, impresa e finanza, si affaccia un conflitto sempre più sbilanciato fra una democrazia «incompiuta» e un'antidemocrazia che non appare nella forma, ma esiste nei fatti. Insomma, si tratta di una sorta di «totalitarismo rovesciato»: la *Democrazia S.p.A.* di Wolin vuol costituire una sollecitazione, rivolta all'intero mondo

occidentale, ad abbandonare il «letargo politico» in cui la mera democrazia formale, elettorale, l'ha costretto⁶. Jean Renoir, nel suo lontano e potente film del 1937, aveva celebrato, nella Francia del Fronte Popolare, *La grande illusione* della pace e della giustizia democratica universali. Nel finale degli anni '80 e all'avvio dei '90, venne ribadita la nuova *grande illusione* di pace globale e di sviluppo di un modello di democrazia risultato vincente contro il “blocco orientale”, sovietico, con la conseguente sua implosione. Fu lo sbocco della guerra fredda e del bipolarismo del terrore, dal quale tuttavia sortirono una serie ininterrotta di guerre regionali e asimmetriche e, in diverso contesto, la via sorprendente, inattesa e difficile da digerire ma destinata a soluzioni positive, del cinese «socialismo di mercato», in cui la libertà economica, anzi, la democrazia economica, fu causa e condizione per lo sviluppo e per l'emancipazione del più grande popolo del pianeta, ma in cui la libertà politica e sociale degli individui e delle collettività restò decisamente circoscritta, anche se non fu né è totalmente disgiungibile da una qualche forma di democrazia (sostanziale? diretta? e perché non usare la sfuggente e deteriorata espressione di «centralismo democratico»?). Tutti questi processi furono e sono molto lontani dalle connotazioni – talora riduttive – che Bobbio proponeva della democrazia del passato e di quella del «futuro» (ampiamente discusse e valutate da Mastropaolo), al cui centro stavano la «libertà e la dignità dei più».

Sorge quindi l'annosa discussione, che animò la storia del mondo occidentale dalla metà dell'Ottocento, ebbe il suo apogeo con l'apparire sullo scenario della politica dei movimenti sociali e socialisti (comunque

essi fossero denominati), tra forma e sostanza, tra democrazia formale e democrazia sostanziale, anche se – precisa Mastropaolo – c'è, e ci fu, «procedura e procedura»⁷: e Kelsen venne accostato, nella prima metà del Novecento, sia a Keynes sia, ad esempio, a molti epigoni di Marx, fra cui in particolare quanti parteciparono al dibattito e al governo (amministrativo) delle città nell'austro-marxismo.

Alcuni argomenti, malgrado la loro peculiarità, riguardano il nucleo del ragionamento della *Democrazia* come *causa persa*. Richiamo il dibattito annoso, nel seno del marxismo e ai margini di esso, sulla democrazia formale e su quella sostanziale, che ebbe illustri protagonisti – fra i tanti, Rosa Luxemburg e Lenin – e altrettanto insigni contestatori e confutatori delle più varie tendenze, da von Hayek a Bobbio (per citare soltanto due punti estremi e opposti). Oppure, per usare un linguaggio che solo apparentemente è antiquato e sorpassato, evoco lo scontro, anzi, il contrasto, fra democrazia borghese e democrazia proletaria.

Prendo le mosse citando Gramsci e la sua visione della *democrazia operaia*⁸. Questa andò ben al di là delle concezioni dominanti sia nei rivoluzionari sia nei riformisti della sinistra: ad esempio, i pensatori e organizzatori e sindacalisti inglesi, fautori del “gildismo”, del «socialismo delle gilde», della democratica autonomia operaia (nel senso anglosassone del termine), e quindi della democrazia industriale, separata da quella formale e rappresentativa, ma variamente circoscritta, egemone nel Regno Unito e debitrice nei confronti del pensiero e dell'azione di Beatrice e Sydney Webb, infine del consiliarismo e

delle tesi sul «controllo operaio». Ancora, ricordando il Gramsci eterodosso – rispetto al dogmatismo dei maggiori esponenti della rivoluzione russa – posso rammentare i suoi commenti celebri sulla democrazia operaia e sulla «rivoluzione dei bolscevichi», assai vicini a quelli di teorici e militanti coevi, quali l'austromarxista Max Adler e l'«estremista di sinistra» Anton Pannekoek: pagine intitolate alla «rivoluzione contro il Capitale», sulla sostanzialità, poggiata sull'universalità di un pensiero, del processo rivoluzionario e democratico insieme (almeno agli inizi), avviato in Russia. Scrisse il giovane militante all'inizio del '18°:

La rivoluzione dei bolscevichi è materata di ideologie più che di fatti. [...] Essa è la rivoluzione contro il *Capitale* di Carlo Marx. Il *Capitale* di Marx era, in Russia, il libro dei borghesi più che dei proletari. [...] Eppure c'è una fatalità anche in questi avvenimenti, e se i bolscevichi rinnegano alcune affermazioni del *Capitale*, non ne rinnegano il pensiero immanente, vivificatore. Essi non sono «marxisti», ecco tutto; non hanno compilato sulle opere del Maestro una dottrina esteriore, di affermazioni dogmatiche e indiscutibili. Vivono il pensiero marxista, quello che non muore mai, che è la continuazione del pensiero idealistico italiano e tedesco, e che in Marx si era contaminato di incrostazioni positivistiche e naturalistiche.

Per Gramsci, la democrazia sostanziale fu quella operaia, che, come per i lavoratori inglesi attivi in un contesto economicamente ben più evoluto, fu l'unica democrazia effettiva, quando però accompagnata dalle regole dell'eguaglianza formale, identificata con gli istituti della rappresentanza. Si trattò di una commistione fra l'eredità della Grande rivoluzione

francese e le esperienze di «autoemancipazione» del mondo del lavoro nel corso dell'Ottocento e poi, del Novecento. Che si sarebbe conformata, nelle correnti socialiste, non necessariamente attraverso i movimenti rivoluzionari – preoccupati dello sviluppo economico e industriale di paesi e regioni arretrati – quanto nei movimenti di democrazia sociale: di conseguenza, nella pienezza del *Welfare State*.

L'elemento decisivo per il conseguimento – per il successo? – della democrazia fu sempre, e resta, l'argomento dell'emancipazione: dell'emancipazione economica, di quella politica e di quella «umana», di cui tanto ragionò il “vecchio” ma non invecchiato Marx.

L'emancipazione economica, scrissero Marx ed Engels, fu conseguita dalla borghesia quale «classe rivoluzionaria» – le pagine del *Manifesto comunista* furono ripetute e spesso mitizzate da migliaia di esegeti –, che conquistò una prima democrazia rappresentativa. Ma Marx, nelle riflessioni giovanili, nella *Questione ebraica* (1843), aveva già approfondito l'argomento dell'emancipazione politica¹⁰:

L'emancipazione politica è contemporaneamente la *dissoluzione* della vecchia società, sulla quale riposa l'essenza dello Stato estraniato dal popolo, la potestà del sovrano assoluto. La rivoluzione politica è la rivoluzione della società civile.

E constatò peraltro che¹¹,

l'emancipazione politica è la riduzione dell'uomo, da un lato, a membro della società civile, all'individuo *egoista indipendente*, dall'altro, al *cittadino*, alla persona morale.

Nondimeno, quanto descritto non coincideva con l'emancipazione, che avrebbe consentito comportamenti e visioni più elevate, di maggior respiro ed eticità (termine oggi abusato, ma qui dirompente). Nell'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* (sempre del '43) Marx ebbe presente il caso coevo dell'arretratezza della Germania, dove la questione pressante diventava la «*manca*za» della rivoluzione francese e, perciò, il problema non era solo quello dell'autonomia politica bensì quello dell'«emancipazione dei *tedeschi a uomini*». Si chiese Marx, ed esplicitamente obiettò¹²:

Dov'è dunque la possibilità positiva dell'emancipazione tedesca? *Risposta*: nella formazione di una classe con *catene radicali*, di una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile, di un ceto che sia la dissoluzione di tutti i ceti, di una sfera che per i suoi patimenti universali possieda un carattere universale e non rivendichi alcun *diritto particolare*, poiché contro di essa viene esercitata non un'ingiustizia particolare bensì l'ingiustizia *senz'altro*, la quale non può più appellarsi a un titolo *storico* ma al titolo *umano*, che non si trova in contrasto unilaterale verso le conseguenze, ma in contrasto universale contro tutte le premesse del sistema politico tedesco, di una sfera, infine, che non può emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le rimanenti sfere della società, la quale, in una parola, è la *perdita completa* dell'uomo, e può dunque guadagnare nuovamente se stessa soltanto attraverso il *completo ricupero dell'uomo*. Questa dissoluzione della società in quanto ceto particolare è il *proletariato*.

Questo sarebbe avvenuto soltanto nella società libera, in cui si sarebbe realizzato l'essere umano, indipendente

e cittadino. Tale fu il senso dell'enunciazione di Marx sullo Stato politico, l'essenza dello Stato borghese, senz'altro superiore e oltrepasante le forme di Stato (e quindi di governo) del passato, ma *non* il punto ultimo dell'agire umano. Decisive furono le parole conclusive di Marx – dialogando con Arnold Ruge nel 1844 – sulle virtù e sui limiti dello Stato politico fondato sulla democrazia rappresentativa¹³:

La ragione è sempre esistita, solo non sempre nella forma ragionevole. Il critico può dunque rannodarsi a qualunque forma della coscienza teorica e pratica, e dalle forme *proprie* della realtà esistente sviluppare la vera realtà come loro dover essere e loro scopo finale. Quanto alla vita reale, proprio lo *Stato politico*, anche là dove non sia ancora consapevolmente compenetrato di esigenze socialiste, contiene in tutte le sue forme *moderne* le esigenze della ragione. Né si ferma a questo. Dappertutto esso presuppone la ragione come realizzata. Ma parimenti, dappertutto esso incorre nella contraddizione tra la sua destinazione ideale e le sue premesse reali. Da questo conflitto dello Stato politico con se stesso, si può sviluppare perciò dovunque la verità sociale. Come la *religione* è l'indice delle lotte teoriche degli uomini, lo *Stato politico* lo è delle loro lotte pratiche. Lo Stato politico esprime dunque all'interno della sua forma *sub specie rei publicae* tutte le lotte, i bisogni, le verità sociali. Non è dunque affatto al di sotto della *hauteur des principes* far oggetto della critica la questione politica più particolare, ad esempio, la differenza tra sistema corporativo e sistema rappresentativo. Infatti questa questione esprime soltanto in modo politico la differenza tra il dominio dell'uomo e il dominio della proprietà privata. Il critico dunque non soltanto può, ma deve affrontare queste questioni politiche (che, secondo l'opinione dei socialisti volgari, sono al di sotto di

ogni dignità). Illustrando i vantaggi del sistema rappresentativo su quello corporativo egli *interessa praticamente* un grande partito. Elevando il sistema rappresentativo dalla sua forma politica alla forma universale e dando risalto al significato vero che sta al fondo di esso, egli contemporaneamente costringe questo partito ad andare oltre se stesso, poiché la sua vittoria è insieme la sua perdita.

L'emancipazione umana diventò l'obiettivo dapprima del nascente e poi del consolidato movimento «operaio e socialista»: non dunque una «democrazia realizzata», ma la realizzazione della democrazia, cioè della libertà e dell'eguaglianza sociale e politica degli esseri umani. Come avrebbe confermato un secolo e mezzo più tardi Amartya K. Sen¹⁴.

A queste argomentazioni se ne aggiunsero altre, che in qualche modo aggiornarono l'originaria teorizzazione di Marx. Possono essere chiamati in causa, anche se soltanto per brevi cenni, i maggiori esponenti del socialismo austriaco, sia dell'età della Seconda Internazionale, sia, nel primo dopoguerra, di quella che – con inadeguata considerazione concettuale – fu soprannominata la «Seconda Internazionale *e mezzo*», vale a dire, una delle maggiori fucine di elaborazione democratico-sociale, teorica e “praticata” del Novecento – ad esempio, nella *Vienna rossa* –. E ne sortì la più lucida e, ancora una volta, realistica immagine della democrazia sociale, con un lascito che, per interessi e opportunismi congiunti, è stato di poi ignorato dallo stesso mondo cui era destinato.

La democrazia sociale venne tratteggiata, secondo Otto Bauer, Max Adler e i loro epigoni, partendo dai consigli, intesi come entità di base, come

organizzazioni – nate spontaneamente ovvero anche erette consapevolmente tramite un intervento della struttura partitica – capaci di incarnare le istanze della società civile e di mediare politica ed economia. Su di essi, conservando la democrazia procedurale in tutte le sue istanze, si sarebbe basata la vita della collettività. Nacquero e si sviluppò il consiliarismo come rapporto diretto, fondato sui «valori» (fu presente anche un'ispirazione neo-kantiana), fra democrazia e consigli dei lavoratori. Le teorie consiliari, proprio nel confronto con la degenerazione dei *soviet* nell'Unione Sovietica staliniana degli anni '20 e '30, ebbero una funzione di straordinario rilievo e di propulsione sia nel socialismo sia nelle componenti critiche del comunismo occidentale. Adler fu colui che meglio descrisse questo socialismo di sinistra e definì il rapporto sussistente fra democrazia politica e democrazia sociale, anzi, secondo la sua dizione, «solidale», muovendo dal presupposto che la democrazia «semplicemente» politica potesse essere «borghese» o «del proletariato», ma entrambe le forme si sarebbero manifestate attraverso una «dittatura di classe», economica nel primo caso, del partito nel secondo (come accadeva con il bolscevismo). Disse nel suo testo del '33 sul «socialismo di sinistra», rifiutante la *dittatura* bolscevica e il *democraticismo realizzato*, con una sorta di evocazione della toquevilleana tirannia della maggioranza¹⁵:

La democrazia nel senso proprio, cioè non contraddittorio, del termine – quella indirizzata alla realizzazione di un'effettiva eguaglianza – è possibile soltanto nella società socialista e non può oggi essere in nessun caso realizzata, neanche nella «più perfetta» delle costituzioni democratiche. La sola democrazia

oggi esistente, quella politica, è invece dovunque – anche nella sua forma più compiuta – un fenomeno di classe. Pertanto, quando nel seguito adoperiamo il termine «democrazia», senza ulteriori attributi, intendiamo sempre e soltanto la democrazia politica, vale a dire una democrazia che non è propriamente tale ma che, *sotto determinati presupposti*, può e deve diventare un mezzo per la realizzazione della democrazia sociale. [...] Soltanto la democrazia sociale costituisce un'antitesi esclusiva della dittatura. Infatti, dal momento che la democrazia sociale è una forma solidaristica della società, in essa è anche assente il dominio sugli interessi vitali degli uni esercitato dagli interessi vitali contrapposti degli altri e, nel momento stesso in cui un dominio siffatto dovesse ricostituirsi in una futura democrazia sociale, questa stessa cesserebbe di esistere. Viceversa, un aspetto essenziale della democrazia politica consiste nel fatto che a dominare sono gli interessi di determinate classi e che queste possono imporre alle altre classi la loro volontà tramite la decisione della maggioranza. A seconda che questa maggioranza sia la maggioranza degli interessi di classe borghesi o la maggioranza degli interessi di classe proletari, la democrazia politica sarà una democrazia politica borghese oppure una democrazia politica proletaria. In entrambi i casi abbiamo una contrapposizione fra interessi di classe tra loro contrastanti e l'assoggettamento e la repressione degli uni da parte degli altri.

Da questa discussione risaltò come la democrazia sociale fosse ancora tutta da inventare e da sviluppare, ma anche com'essa fosse parte integrante implicita del mondo della sinistra socialista *non* legato alla tirannia staliniana dell'Unione Sovietica.

3. La digressione sulla democrazia sociale ha condotto lontano dalla visione concreta delle democrazie, intese

come forme intermedie e armistiziali (la parola è usata anche da Mastropaolo) nelle società complesse e globalizzate. Invero, già «mondializzate» furono le società cui si riferì Marx (forse per questo il *Capitale* è oggi tanto celebrato, specie al di fuori delle sinistre) e cui fecero riferimento i dibattiti e le “costruzioni” – ecco un bel termine positivista, al presente poco apprezzato – socialiste della prima metà del secolo XX. Tutto ciò conserva una sua validità. Benché a ragione Mastropaolo metta in luce la forte differenziazione esistente fra quel passato e gli ultimi decenni del secolo, fino agli inizi del Terzo millennio, allorché il «nuovo ciclo della democrazia» prese l’avvio, facendo saltare gli antichi equilibri e i compromessi faticosamente ottenuti. Sono subentrate, nella società mondiale, con particolare deterioramento in Italia, altre componenti a inquinare stabilità e accordi, a condizionare il *Welfare* e – aggiungo – a cercare non di circoscrivere ma di sconfiggere per sempre la democrazia sociale. Mastropaolo identifica una serie di cause¹⁶, alla luce di una politologia e di una visione antropologica progressiva molto attenta e informata: il dirigismo, il «direttismo» (Sartori), l’influsso delle religioni, delle chiese e del Vaticano, la retorica dell’«identità», anzi, dell’identità «avvelenata» (Remotti¹⁷), con le sue illusioni e il suo afflato reazionario, la contrapposizione violenta fra il «collettivo» e l’«individuale», l’attenuarsi del “pubblico” e il prevalere del “privato”, insomma, tutti i fenomeni della post-democrazia, così come sono stati studiati e illustrati da molti, in particolare da Colin Crouch sulle orme tracciate quasi quarant’anni prima da Guy Debord¹⁸ nella «società dello spettacolo» e nella descrizione della banalizzazione dell’esistenza

quotidiana dei singoli, che scompaiono nelle masse e si possono arricchire solo da un punto di vista *quantitativo* e non mai *qualitativo*.

C'è, all'opposto, «il protagonismo della cittadinanza attiva», sul quale Mastropaolo ripone un'aspettativa di evoluzione e di espansione delle libertà¹⁹. Si possono sollevare, e ciò è stato fatto più volte, timori e dubbi sulla democrazia partecipata e deliberativa di una illusoria, ingannevole e multiforme società civile rimirante soprattutto se stessa e il proprio ristretto e cintato orto, non tanto sulla democrazia di base ma sulla democrazia dal basso come unico motivo di azione e di reazione. E parimenti si nota come spesso in molte forme di impegno militante, peraltro corretto e diffuso, dalla contestazione e dai timori della democrazia come «dittatura della maggioranza» sovente si possa passare all'opposto, alla democrazia estremizzata (ammesso che i due termini siano accostabili), appunto, quale «dittatura di *una* minoranza», che esaspera, acutizza il conflitto, che da sociale diventa esibizione di egoismo, di prepotenza interessata e di sopraffazione. Nella sua disillusa meditazione sulla politica e sulle sue strategie odierne, commenta l'Autore²⁰:

È certo che l'azione della politica non solo ha legittimato l'egoismo, ma ha anche messo l'un contro l'altro gli infiniti e variegati segmenti in cui i governanti si articolano, seppur senza lesinare in dispositivi di abbellimento, o mascheramento, onde nascondere le sofferenze più drammatiche, ridurle a statistica, o sospingerle ai margini della vita collettiva, magari accompagnate da qualche compassionevole prova di solidarietà. I media hanno trasformato in consolazione perfino l'esibizione del lusso dei ricchi.

L'analisi è amara e critica, ma non è chiusa a ogni slancio di rinnovamento. Di fronte alla questione della democrazia come «causa persa», Mastropaolo ritiene che la democrazia, grazie al rifiuto, al non conformismo, alla volontà di equità, alla contestazione non tanto dell'esistente ma delle ingiustizie in esso, «potrebbe anche riprendersi». Perché, «se l'ottimismo sovente è fatuo, il pessimismo ancor più spesso è ottuso»²¹.

Ciò potrà avvenire se la democrazia, discussa dai classici e temperata, spesso malamente, nelle società storicamente costituite, riconquisterà quell'anima di solidarietà e di socialità, quale, un tempo, la descrissero e auspicarono i teorici più preparati delle sinistre con la loro limpida e romantica fede un futuro di giustizia. Di quella giustizia sociale, di cui, oggi, parlano gli osservatori politici alla Rawls o alla Sen, ma di cui, un tempo, si fecero interpreti, seppure con consistenti ingenuità ed errori, i dirigenti, spesso autodidatti, della sinistra, di quella sinistra “di classe” che scompaginò le società capitalistiche con le sue brutture e ingiustizie (dallo sfruttamento dell'uomo alla schiavitù dell'imperialismo alla compravendita delle coscienze): ma che non fu capace, per dirla con Huxley, di dar vita a un «nuovo mondo».

¹ In occasione della pubblicazione e della discussione dello studio di Alfio Mastropaolo, *La democrazia è una causa persa? Paradossi di un'invenzione imperfetta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011 (pp. 363).

² Come viene messo in luce nel volume qui discusso.

³ Mastropaolo, *La democrazia*, p. 25.

⁴ *Ibid.*, pp. 12-13.

⁵ Cfr. l'ottimo e disilluso studio di Fausto Anderlini, *Terra rossa. Comunismo ideale, socialdemocrazia reale. Il PCI in Emilia Romagna*, Bologna, Istituto A. Gramsci, 1990.

⁶ Sheldon S. Wolin, *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*, Princeton University Press, 2008 (edit. ital. *Democrazia S.p.A. Stati Uniti: una vocazione totalitaria?*, con prefazione di Remo Bodei, Roma, Fazi, 2011).

⁷ Mastropaolo, *La democrazia*, pp. 39-45

⁸ *Democrazia operaia* (21 giugno 1919), in Antonio Gramsci, *Scritti politici*, a cura di Paolo Spriano, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp. 205-209.

⁹ Gramsci, *La rivoluzione contro il Capitale* (5 gennaio 1918), *ibid.*, pp. 80-83.

¹⁰ Marx, *Sulla questione ebraica* (1843), in Marx - Engels, *Opere. 1843-1844*, Roma, Editori Riuniti, 1976. vol. III, p. 179.

¹¹ Marx, *Sulla questione ebraica*, p. 182.

¹² Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Opere*, vol. III, pp. 202-203.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Marx, [Lettere dai «Deutsch-Französische Jahrbücher»] (1843), in *Opere*, vol. III, pp. 154-156.

¹⁵ Cfr. Amartya K. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Milano, Mondadori, 2000; *Globalizzazione e libertà*, Milano, Mondadori, 2002; *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'occidente*, Milano, Mondadori, 2010.

¹⁶ Cfr. Max Adler, *Democrazia politica e democrazia sociale* (1926), e *Il socialismo di sinistra. Necessarie osservazioni su riformismo e socialismo rivoluzionario* (1933), in *Austromarxismo e socialismo di sinistra fra le due guerre*, a cura di Giacomo Marramao, Milano, La Pietra, 1977; pp. 258-286 (specie pp. 273-275).

¹⁷ Mastropaolo, *La democrazia*, pp. 312 sgg.

¹⁸ Francesco Remotti, *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari, Laterza, 2010: «Perché e in che senso identità è una parola avvelenata?»

Semplicemente perché promette ciò che non c'è; perché ci illude su ciò che non siamo; perché fa passare per reale ciò che invece è una finzione o, al massimo, un'aspirazione. Diciamo allora che l'identità è un mito, un grande mito del nostro tempo» (p. XII).

¹⁹Cfr. Colin Crouch, *Postdemocrazia* (2000), Roma-Bari, Laterza, 2003; Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967, con molti ampliamenti e riedizioni, cfr. infine, *La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo*, con introduzione di Carlo Freccero e Daniela Strumia, Milano, Baldini Castoldi Dalai, 20065.

²⁰Mastropaolo, *La democrazia*, pp. 325-338.

²¹*Ibid.*, p. 347.

Friedrich Engels, il potere politico e l'assenza di autorità del comandante Schettino

1. Scrisse Friedrich Engels sul tema dell'autorità politica, nello scritto del 1873 indirizzato agli anarchici e ai libertari italiani¹: «La necessità dell'autorità, e d'una autorità imperiosa, non si può trovare più evidente che sopra un naviglio in alto mare. Là, al momento del pericolo, la vita di tutti dipende dall'obbedienza istantanea e assoluta di tutti alla volontà di uno solo». Certamente il comandante della supernave *Concordia*, Francesco Schettino, con i suoi comportamenti deboli e incerti nella tarda serata del 13 gennaio 2012 – ove si potesse utilizzare «the time machine» (1895) di Herbert George Wells –, sarebbe stato giudicato un campione, anzi, l'esponente di punta dell'antiautoritarismo e dell'autonomia libertaria, cui i militanti della sinistra estrema (non solo italiana) si richiamavano nei primi decenni dell'Unità nazionale. Col tempo, i giudizi mutarono e cambiano: da immaginaria esaltazione, la realtà ha prodotto pressoché unanimemente solo esecrazione e condanna nei confronti dell'incoerente capitano.

Con un salto repentino nel passato ci troviamo di fronte ad altre situazioni di interruzione improvvisa e irreversibile dell'autorità (politica), cioè del potere esercitato dall'uno o da un gruppo sulle moltitudini. Quella dell'imperatore Hirohito, fino alla prima mattina del 6 agosto 1945, ore 8,16 *a.m.*, fu un'autorità assoluta, globale e venerata quale divina, esercitata tramite le classi militari e burocratiche tradizionali: l'autorità della forza nucleare, alle ore 8,17 *a.m.*, dello stesso mattino, a Hiroshima, e poi tre giorni dopo a Nagasaki, cancellò all'istante divinità, esseri umani e

strumenti di potere, classe dirigente, burocrazia, polizia, armata e squadre navali, e la tragedia di un olocausto, perdurato poi per anni, secolarizzò e smitizzò il sistema di dominio del Giappone, ma non lo eliminò.

Il rigetto incondizionato dell'autorità accademica e politica fu distintivo anche degli studenti di Strasburgo che, nel novembre 1966, all'inaugurazione dell'anno universitario nel locale Ateneo, lanciarono pomodori di rottura sociale contro il corpo accademico in toga e pompa magna, combattendo l'autoritarismo della scuola e del sistema non più con il rosso del sangue ma con il rosso del succo di pomodoro: avvio di una rivoluzionaria antiautoritaria contro la società dei "vecchi" – di matrice situazionista, e pur non avendo ancora inventato la locuzione «rottamazione» – che poi accompagnò per anni la contestazione giovanile a livello mondiale. Fra i primi interpreti dell'avanguardia antiautoritaria ci fu certamente Mustapha Khayatti, con la sua *Miseria nell'ambiente studentesco*, fautore dell'eversione «negazionista» contro l'autorità (uso il termine *negazionismo* come provocazione), quando introdusse il concetto di rivoluzione contro l'autorità e ogni sua rappresentazione, nel passato, nel presente, nella sinistra come nella destra in un tutto che si uniformava nella totalità².

«Essere all'avanguardia – scrisse Khayatti, e le sue parole e i suoi corporei pomodori si tradussero in seguito e in molte occasioni in proiettili di armi da fuoco – significa camminare al passo con la realtà. La critica radicale del mondo moderno deve avere come oggetto e come obiettivo la *totalità*. Deve anche esercitarsi sul suo passato reale, su quello che effettivamente esso è e sulle prospettive della trasformazione».

Certo, la rivoluzione. Dei giovani, di classe o non di classe, delle masse, conservatrice o restauratrice, eversiva o sovversiva, gloriosa o federale, repubblicana o religiosa, sessuale, industriale, ambientale, creatrice o educatrice, popolare o proletaria, in un'infinità di casi. E qui concedo di nuovo la parola all'Engels del 1873, che di nuovo parlava degli antiautoritari³:

«Eglino domandano che il primo atto della rivoluzione sociale sia l'abolizione dell'autorità. Non hanno mai veduto una rivoluzione, questi signori? Una rivoluzione è certamente la cosa più autoritaria che vi sia: è l'atto per il quale una parte della popolazione impone la sua volontà all'altra parte col mezzo di fucili, baionette e cannoni, mezzi autoritari, se ce ne sono; e il partito vittorioso, se non vuol aver combattuto invano, deve continuare questo dominio col terrore che le sue armi ispirano ai reazionari».

Nello stesso modo, seguendo dei “casi” singoli, di rilevante o ridotta significatività, ma spesso paradossali, si potrebbe continuare a lungo. Ma i “casi”, benché indicativi ed efficaci, non bastano sicuramente per precisare il concetto di autorità, collegata al potere, nella storia e nel presente, sul quale si sono esercitati a lungo con le loro penne (o con i loro PC) personalità di primissimo piano.

2. Per illustrare la finalità accentratrice e di regolazione e reggimento dello Stato esercitata dalla sovranità, cioè dalla manifestazione esterna della concezione dell'autorità e dell'esercizio sovrano del potere, Jean Bodin, fin dal 1576, nei *Sei libri dello Stato*, utilizzò un'espressione figurata assai opportuna, per cui la

sovranità-autorità diventava la condizione necessaria per la realtà e la costituzione dello Stato: Il passo è celebre:

«Ma esattamente come la nave non è più che legno, senza forma di vascello, quando la chiglia, che sostiene il fasciame, la prora, la poppa e il ponte sono tolti, così la repubblica senza potere sovrano che unisce tutte le membra e le parti di essa, e tutte le famiglie e le corporazioni in un unico corpo, non è più repubblica»⁴.

L'autorità costituiva perciò il potere unificante dello e nello Stato assoluto nella prima modernità. Tuttavia, è subito da segnalare come il concetto stesso di autorità sia mutato con il cambiare dei tempi e soprattutto si sia trasformato con il variare delle società e dei singoli esseri umani, passati da sudditi a cittadini.

Il lemma *autorità* – il latino *auctoritas* – nasce da *auctor*, è legato all'esercizio personale, indipendente e autonomo del potere. Ovviamente, non solo con riferimento allo Stato e, per dirla di nuovo con Bodin, con la «cosa pubblica», ma, anche e soprattutto con richiamo all'individuo e, più generalmente, alla «persona», alla psiche, ai gruppi, ai comportamenti particolari o collettivi, e così via. Dunque, lo studio dell'autorità e, correlato a esso, quello dell'autoritarismo devono essere in qualche modo circoscritti allorché si prendono in considerazione i nessi tra l'autorità e il potere politico.

Il vocabolo, sulla base di alcune citazioni storico-ideali, è spiegato, o descritto, con meticolosità nel “Grande Battaglia”: qui, naturalmente, viene considerato solo nel suo rapporto con il *potere*. In primo luogo, l'autorità

è la «capacità di indirizzare il volere altrui secondo il proprio, ottenendo fiducia e obbedienza (per superiorità morale o intellettuale, per speciale competenza, per dignità derivante dall'età o dal grado, per potenza, ricchezza)», ma il termine non è ancora collegato direttamente allo Stato o a una pubblica istituzione o a una determinata potenza economica. Di conseguenza, si tratta di autorità politica, ma negativa, come anche è mostrato dalla citazione machiavelliana annessa («quelle autoritadi meritano di essere odiate che gli uomini si usurpano, non quelle che gli uomini per liberalità, umanità e magnificenze si guadagnano»)⁵. All'inverso, l'autorità confacente è generata dalla stima e dall'apprezzamento, dall'«autorevolezza» (per Machiavelli, sempre nel *Principe* o nei *Discorsi*) di un «uomo riputatissimo»: ancora il Battaglia definisce questo, un «potere che deriva ad alcuno dalla stima di cui gode, credito, prestigio»⁶; si giunge infine al «principio di autorità», per cui «una proposizione filosofica viene accettata unicamente in forza del prestigio di chi l'ha avanzata»: come fu, nel passato, l'aristotelismo⁷.

La caratterizzazione dell'*autorità politica* è più complessa e più pertinente: essa è il «potere di chi dirige o amministra lo Stato e, in genere, di chi svolge pubbliche funzioni», per poi diventare, per lo più, il «complesso di organismi attraverso i quali lo Stato (o altro ente sovrano) esercita i suoi poteri; le persone che ne fanno parte e come tali rappresentano lo Stato»⁸. Da tale apparato esplicativo, sempre con riferimento allo Stato e al potere pubblico, si passa rapidamente, nell'età contemporanea, all'immagine negativa dello Stato o del governo *autoritari*,

«in cui sono soppressi i partiti politici (quindi è tolta la possibilità di un'opposizione parlamentare), a eccezione di quello che ha conseguito il potere e informa alla propria ideologia tutta la vita della nazione, e il cui capo viene a occupare una posizione di netta preminenza»⁹.

Entro questi confini dovrebbe, o potrebbe, svolgersi la riflessione politica, che in realtà è assai più complessa di quanto le semplici spiegazioni non lascino intendere, perché l'autorità e l'autoritarismo, che sempre hanno contrassegnato la vita delle società storicamente esistite, furono e sono dei segni, o sintomi concreti, che vanno oltre i pur non semplici problemi del potere e della gestione di esso, come Machiavelli a suo tempo confermò e come dimostrarono di poi tutti i pensatori realisti, per giungere a Marx e oltre Marx, fino a Max Weber.

Fra le numerose ricostruzioni storico-critiche disponibili, ne ripropongo soltanto due, e già ampiamente note, di matrice anglosassone. Quella di Laski e quella di Russell.

Il primo, Harold J. Lasky, nella sua opera del 1919 sull'autorità «nello Stato moderno¹⁰» andava alla ricerca delle origini della matrice dell'«obbedienza» e, seguendone il percorso storico, constatava come all'autorità emanante dal tradizionalismo e legata alla memoria e ai tempi trascorsi, al sacerdozio, alle religioni dogmatiche (e Derrida parlerà addirittura del «fondamento mistico dell'autorità»)¹¹, al passato, si andassero contrapponendo, via via, uno Stato che diventava vieppiù secolarizzato, la libertà individuale e la divisione dei poteri, l'associazionismo che evocava l'intera società civile. Nella sua ricostruzione

storico-teorica, invece, poco dopo la fine del secondo conflitto mondiale Bertrand Russell accostava l'autorità all'individuo. Rapportava il fenomeno dell'esercizio dell'autorità alla coesione sociale e al governo della società, introducendo il tema della necessità del «controllo» (che fu anche, ed è, peculiare dell'argomentazione marxista) e dell'iniziativa dei singoli, con la relazione, spesso contrastata e antitetica fra morale sociale ed etica individuale¹².

Accanto o dopo le polemiche marx-engelsiane e in genere del marxismo contro l'antiautoritarismo teoricamente astratto ma praticamente disorganico e «infantile» (così Marx!) di Bakunin e poi degli anarchici, sia di quelli collettivisti sia di quelli individualisti (si pensi all'«anti-Stirner» di Marx e a tutte le discussioni che gli fecero seguito, specie nel Novecento), la polemica contro l'autorità si s'indirizzò, nella prima metà del secolo XX, più sugli aspetti mentali, psichici e spirituali che non contro le forme del potere politico. Questo, più che caratteri di autoritarismo, assunse le sembianze – pur storicamente così differenziate fra loro – dei totalitarismi e dei fondamentalismi (religiosi, ideologici, ambientali, razziali, culturali, ecc.).

L'idea di autorità, ad esempio, nei noti studi della scuola francofortese, riconduceva alle incertezze del «concetto di libertà» e al principio di subordinazione, non solo istituzionale ma soprattutto psichica e morale, dell'uno rispetto all'altro, del debole di fronte al forte, della donna nei confronti all'uomo, del figlio davanti al padre: era «in gioco», scrisse Herbert Marcuse nell'ambito della più ampia ricerca del 1936, *Studi sull'autorità e sulla famiglia*, «la libertà pratica dell'individuo, la sua libertà e la libertà sociale». Mettendo soprattutto in evidenza

non tanto la soggezione politica, quanto il sentimento di essa al cospetto dell'individuo, della classe, delle idee, delle tradizioni dominanti. Specificando quindi¹³:

«Il rapporto autoritario [...] richiede la presenza di due momenti fondamentali nell'atteggiamento psicologico dell'oggetto dell'autorità: una determinata misura di libertà (libertà del volere, e assenso del soggetto dell'autorità che non si fonda sulla semplice costrizione) e, d'altro lato, soggezione, subordinazione della propria volontà (anzi, del proprio pensiero, della propria ragione) alla volontà autoritaria dell'altro. Nel rapporto autoritario la libertà e l'illibertà, l'autonomia e l'eteronomia sono quindi simultaneamente presenti e sono congiunte nell'unica persona oggetto dell'autorità. Il riconoscimento dell'autorità come di una forza fondamentale della prassi sociale colpisce le stesse radici della libertà umana: significa [...] la rinuncia dell'autonomia a se stessa (autonomia del pensiero, del volere, dell'agire), la subordinazione della propria ragione e della propria volontà a contenuti assegnati da altri».

La raffigurazione libertaria di Marcuse smosse le coscienze e affrancò sicuramente intere generazioni: ma incise scarsamente sul potere politico, sulla sua configurazione e sul riscontro di esso nella conduzione delle società. Analogamente accadde, nelle scienze sociali e in quelle legate alla psiche dell'uomo, quando a dominare fu sempre la concezione dell'individuo nella sua singolarità, e non mai nella sua socialità, come invece lo intese Bernard Russell.

Il problema vero – maldestramente percepito non tanto dai critici dell'autoritarismo etico ed emotivo quanto dagli avversari dell'autorità politica in tutte le sue forme – fu e resta quello del rapporto fra autorità politica

e autonomia, e quindi del controllo che individui e gruppi organizzati (un tempo si parlava essenzialmente di “partiti”, attualmente il concetto è più sfumato) avevano e hanno il compito di esercitare nei confronti di chi esercita il potere, utilizzando tutti gli strumenti forniti dal sistema democratico e, se necessario, inventandone anche dei nuovi, di democrazia “dal basso”. E l'*autonomia* è sì quella formalizzata dalle leggi e dalle normative esistenti (decentralizzazione, federalismo, autogestione, ecc.), ma può essere anche oggetto di innovazioni e di contestazione, seppur in un quadro ognora universale e non nell'ambito egoistico ed egocentrico – come si dice – *del proprio giardino*, «nel mio cortile», *Nimby*¹⁴. Già Piero Gobetti, nei primi anni '20 del Novecento, ebbe a dire, riguardo alla questione dei ritardi della classe dirigente in Italia e alla necessità della modernizzazione, «il problema italiano non è di autorità, ma di *autonomia*»¹⁵.

Mi soffermo – come già detto – unicamente sul potere politico: con un primo, fondamentale riferimento, il rapido esame del sistematico testo di Kojève del 1942, ma pubblicato postumo solo nel 2004, sulla «nozione di autorità». Tralascio quindi tutte insieme le analisi dello stesso Autore, «fenomenologica», «metafisica» e «ontologica», così come, fra le deduzioni, le applicazioni «moralì» e «psicologiche». Rimangono unicamente le «applicazioni politiche»¹⁶.

Kojève prendeva le mosse da una formula classica e attendibile, dalla quale erano però esclusi il movimento e le teorie degli anti-autoritari:

«Il “Potere” *politico* è il potere dello Stato, che lo esercita tramite colui o coloro che lo rappresentano o lo incarnano». Weber

avrebbe aggiunto il tema della forza legittima per l'esercizio del potere; ma Kojève utilizzava solo categorie analitiche, e quindi tornava allo Stato in sé. Continuava: «Senza *Stato* (nel senso ampio del termine) non vi è Potere politico (nel senso corretto del termine). Anche negli Stati detti “democratici”, nei quali il Potere sembra appartenere alla “massa”, è in realtà lo Stato che lo detiene e lo esercita: solo che, in questo caso, lo Stato è incarnato o personificato dall'insieme dei “cittadini”».

Il concetto di autorità veniva associato direttamente allo Stato, indipendentemente dalla sua forma, come avrebbero detto i “classici” della politica, a partire dal mondo classico per passare attraverso Locke e Montesquieu e giungere fino al secolo XXI: «L'Autorità dello Stato è una, visto che lo Stato è uno. Il “supporto” può essere invece individuale o collettivo». Ma, nella realtà della storia, l'autorità doveva venir divisa, differenziata; ed ecco affacciarsi le teorie della separazione dei poteri, del potere tradizionale (l'Autorità del Padre), del trapasso nell'Ottocento – con il 1848, e non, come volle la tradizione marxista, a partire dalla Grande rivoluzione – al dominio della borghesia, almeno nel mondo occidentale, l'affacciarsi di tutte le altre forme dell'autorità, morali, religiose, familiari e delle diverse autorità «esterne», per giungere infine alla verifica degli interrogativi sulla trasmissione del potere.

Era, quella di Kojève, un'analisi acuta della formazione, della gestione e del passaggio, o trasmissione, del potere, e quindi dell'autorità politica. Pari almeno a quella di Weber. Ma mancava la correlazione economica, sia riguardo alle epoche più lontane nel tempo sia in relazione all'età contemporanea, e

diventava addirittura scarsamente comprensibile in quelle società «mondializzate», già studiate da Marx nel *Capitale* e poi dominanti nei decenni finali del Novecento e all'avvio del Terzo millennio. Società nelle quali il potere e quindi l'autorità non sono più soltanto circoscritti allo Stato e al suo interno, ma sono globali; in cui l'economia, la finanza, la *new economy* e perfino la *human economy* lasciano scarso spazio alle libertà e ai progetti individuali, in cui la "coscienza" dell'appartenenza, anche se ha perduto gli elementi esclusivamente materialistici del passato, ha però acquisito sempre maggiore importanza per gli individui associati. In cui, in sostanza, continua a valere la riflessione marx-engelsiana sulle formazioni economico-sociali nelle quali gli uomini vivono, e che sono determinanti, decisive, per la loro vita materiale ma anche per la loro maturazione intellettuale, per i loro comportamenti etici, insomma per l'interezza della loro esistenza.

L'autorità allora è necessaria, se sfrondata dell'autoritarismo e rimessa al controllo di una società democratica. In questa, in ogni modo, la democrazia non ha da essere quella, supposta, dei pochi o di una qualche improvvida e "dittatoriale" maggioranza conquistata con i mezzi più vari e disonorevoli, ma si ripropone quale espressione della tradizione democratica, rapportata a società evolute e organicamente solidali (giro di parole per dire: «socialiste»).

3. In questo rapido *excursus* sull'autorità, si constata, con salto immaginario ma logico e di nuovo richiamando sia Engels sia il comandante Schettino, come quest'ultimo possa essere assunto a indice

della carenza, o addirittura assenza, di autorità in una situazione in cui necessariamente l'autorità avrebbe dovuto essere esercitata senza errori. E, nel parallelismo impiegato, questa "situazione" si identifica con lo Stato. Non si può essere antiautoritari in politica o, comunque, in qualunque contesto dove la complessità della vita sociale comporti una necessaria convivenza fra gli esseri umani. Engels, ai suoi giorni, si pronunciava contro gli anarchici, fautori dell'autonomia, della decentralizzazione incondizionata, dell'eguaglianza astratta non nella comunità ma nell'esistenza individuale dei singoli: una sorta di utopia generatrice di catastrofi, laddove – come nel comando di una nave – manchi colui che dirige, anche autoritariamente, le azioni del timoniere¹⁷. Cioè, l'eguaglianza è rinvenibile solo nella società comunitaria ma libera, dove l'autonomia dell'individuo possa essere garantita da regole certe, da una sfera di azione che, già lo disse Locke ma fu Marx a ribadirlo, lasci a tutti i partecipi una pari libertà, senza eccessi ma anche senza rinunce perché le regole suddette sono rispettate.

Una società che rifiuti e sia capace di frenare quell'autorità «anonima», resa invisibile nelle società di massa e descritta con tratti persuasivi – analoghi a quelli già usati da Marcuse – anche da Erich Fromm nella sua *Fuga dalla libertà*¹⁸.

Il linguaggio di Engels è forse invecchiato e c'è, anche in esso, qualche concessione a una visione utopistica del futuro sociale. Ma non è obsoleto. Scrisse nel suo testo del 1873¹⁹:

«È assurdo parlare del principio di autorità, come di un principio assolutamente cattivo, e del principio di autonomia come

di un principio assolutamente buono. L'autorità e l'autonomia sono cose relative, di cui le sfere variano nelle differenti fasi dello sviluppo sociale. Se gli autonomisti si limitassero a dire che l'organizzazione sociale dell'avvenire restringerà l'autonomia ai soli limiti, nei quali le condizioni della produzione la rendono inevitabile, si potrebbe intendersi; invece essi sono ciechi per tutti i fatti che rendono necessaria la cosa, e si avventano contro la parola. Perché gli anti-autoritari non si limitano a gridare contro l'autorità politica, lo Stato? Tutti i socialisti sono d'accordo in ciò, che lo Stato politico e con lui l'autorità politica scompariranno in conseguenza della prossima rivoluzione sociale, e cioè che le funzioni pubbliche perderanno il loro carattere politico, e si cangeranno in semplici funzioni amministrative, veglianti ai veri interessi sociali. Ma gli anti-autoritari domandano che lo Stato politico autoritario sia abolito d'un tratto, prima ancora che si abbiano distrutte le condizioni sociali che l'hanno fatto nascere.

[...] La Comune di Parigi sarebbe durata un sol giorno, se non si fosse servita di questa autorità di popolo armato, in faccia ai borghesi? Non si può al contrario rimproverarle di non essersene servita abbastanza largamente?

Dunque, delle due cose l'una: o gli anti-autoritari non sanno ciò che si dicono, e in questo caso non seminano che la confusione; o essi lo sanno, e in questo caso tradiscono il movimento del proletario [*sic*, proletariato]. Nell'un caso e nell'altro essi servono la reazione».

Engels fu uomo del suo tempo, la sua logica e i suoi codici teorici possono esser ritenuti antiquati. Ma nello Stato odierno non è pensabile l'assenza dell'autorità, di ogni autorità, sia essa politica, burocratica, amministrativa, legata alla tradizione e alla convivenza sociale, rapportata al "pubblico" ma anche sempre in relazione

sia con la libertà individuale sia con quella collettiva, senza peraltro scordare il rapporto con il parametro dell'eguaglianza, che necessariamente condiziona la libertà e richiama invece specificamente le forme dell'autorità, ma non mai dell'autoritarismo.

È vano menzionare il disciplinamento – raffigurato ad esempio nella visione foucaultiana –, che connoterebbe tutte le società, a partire dall'età di mezzo, per immettere l'essere umano in una condizione di subordinazione e di soggezione nei confronti di chi, nei modi più diversi, gestisce il potere. La questione effettiva, quando si guarda da sinistra a un sistema fondato sulla socialità e sul solidarismo (sia quello della tradizione socialista e comunista, sia quello legato al comunitarismo sia anche quello connesso a forme avanzate e progressive proprie di taluni gruppi religiosi cristiani, come ad esempio quelli facenti capo alla teologia della liberazione), non è data dall'autorità in sé. Ma dal controllo dal basso di tutte le forme in cui viene esercitata l'autorità, cioè dalla democrazia. Che non necessariamente deve coincidere con la democrazia diretta e sostanziale, benché questa sia sempre portatrice di una ragione forte: potrebbe anche essere collegata a un ricupero della democrazia rappresentativa, oggi planetariamente tanto mistificata e corrotta, ma che – tornando alle origini – potrebbe venir riutilizzata per dar forza alla volontà del cittadino singolo o delle comunità di cittadini.

Tutto ciò ha però dei limiti, entro i quali nelle società contemporanee, da quelle connotate dalla prima rivoluzione industriale a quelle caratterizzate dalla mera libertà economica e dalla globalizzazione, sono predominanti l'autorità e la sua immagine più dura: la fabbrica industriale e l'organismo amministrativo

burocratico-gerarchico, dove – la storia bicentenaria dell'occidente e il presente mondiale lo confermano – la democrazia e il *controllo* dell'autorità «restano fuori dai cancelli». Lo ha rilevato di recente Luciano Gallino: perché in quei luoghi sono “padroni” assoluti l'«ubbidienza» e la soggezione, senza possibilità di «incivilimento»²⁰. Così come la condizione di sottomissione e lo stato di totale dipendenza sono propri del carcere, dove l'essere umano – peraltro, il fatto accade anche nella fabbrica – diventa «vittima»; cresce in lui la «paura dell'autorità», e la «catena del comando» non può essere «spezzata» se non dal ribaltamento, dalla ribellione (dal «gatto selvaggio», si diceva negli anni del taylorismo e della prima automazione industriale), insomma, dall'illusione del *détournement* e della rivolta senza fine, dell'«insubordinazione» e del sovvertimento dell'esistente, cioè dal disastro sociale²¹. E, per la prigione, come entità strutturale e come corpo biologicamente vivente, non può non essere ricordata l'opera intera di Michel Foucault.

Già Engels si era arreso, nel saggio più volte menzionato, di fronte alla manifattura industriale e s'era piegato ad avvalorare, in questo caso, l'autorità:

«Dovunque, l'azione combinata, la complicazione dei procedimenti dipendenti gli uni dagli altri, si mette al posto dell'azione indipendente degli individui. Ma chi dice azione combinata, dice organizzazione; ora, è egli possibile di avere l'organizzazione senza l'autorità?»²².

All'interrogativo non aveva dato risposta o, forse, la risposta omessa coincideva, anche per lui utopisticamente, con quella palingenetica rivoluzione universale,

pronosticata da Bakunin. Ma il mio non vuol essere un processo alle intenzioni di un pensatore del passato. Con ciò, per realizzare qualcosa, è indispensabile il ritorno alla politica e al potere legittimamente esercitato (ecco citato per la seconda volta Weber!): passare da una posizione di difesa alla battaglia ostinata contro l'antipolitica e contro chi ha fatto della politica uno strumento di inganno e di speculazione, per fini egoistici e banali, della cosa pubblica. Vale a dire, riconoscere l'autorità dell'ente comune e collettivo, che è lo Stato democratico, retto però da una democrazia sociale.

È da accogliere quindi l'autorità dello e nello Stato. Questa medesima autorità pur resta una questione aperta, anche in una società pluralista²³; ma, quando è dimensionata sull'uomo-cittadino, non sulle disparità sociali ed economiche e non sul parametro privatistico e volgare degli interessi personali ma sul vantaggio comune, può ben continuare a durare e a garantire la pace e l'equità sociale. Per cui, concludendo con le parole celebri del *Contratto sociale* di Rousseau, grazie all'autorità, al suo controllo e al suo riconoscimento critico, è necessario trovare «una forma di associazione [fra gli uomini] che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato e per la quale ciascuno unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti altrettanto libero di prima».

¹ F. ENGELS, *Dell'autorità* (1872-1873), in K. Marx – F. Engels, *Scritti italiani*, Edizioni Avanti!, Milano-Roma 1955, p. 96. Il testo di Engels fu edito per la prima volta in italiano, con traduzione italiana coeva, in *Almanacco repubblicano per l'anno 1874*, anno III, Lodi, Pubblicazione della «Plebe» - Società cooperativo-tipografica, 1873, pp. 33-37: l'Almanacco fu curato da Enrico Bignami. L'originale (verosimilmente in francese) di Engels non è stato trovato.

² M. KHAYATTI, *De la misère en milieu étudiant, considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier*, Paris, Impr. Bernard, 1967, con la versione ital., *Della miseria nell'ambiente studentesco, considerata nei suoi aspetti economico politico psicologico sessuale e specialmente intellettuale e di alcuni mezzi per porvi rimedio*, Feltrinelli, Milano 1967 (rist. ACRATI, Bologna 2004), pp. 21-57.

³ F. ENGELS, *Dell'autorità*, cit., p. 97.

⁴ J. BODIN, *Le six livre de la République* (1576), nell'ediz. ital. *I sei libri dello Stato*, a cura di Margherita Isnardi Parente, UTET, Torino 1964, vol. I.

⁵ S. BATTAGLIA, *Grande dizionario della lingua italiana*, UTET, Torino 1962, vol. I, p. 860/1.

⁶ Ivi, p. 861/1.

⁷ Ivi, p. 861/2.

⁸ Ivi, pp. 860/2 e 861/1.

⁹ Ivi, p. 861/3.

¹⁰ H. J. LASKI, *Authority in the Modern State*, Yale Univ. Press, New Haven 1919 (ora, Routledge, London - New York 1997)

¹¹ J. DERRIDA, *Forza di legge. Il fondamento mistico dell'autorità*, a cura di Francesco Garritano, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

¹² B. RUSSELL, *Authority and the Individual*, Unwin Paperbacks, London 1949; in trad. ital., con numerose ristampe, *Autorità e individuo*, Milano, TEA, 2010.

¹³ H. MARCUSE, *Studien über Autorität und Familie* (1936), trad. it., *L'autorità e la famiglia. Introduzione storica al problema*, a cura di Raffaele Laudani Einaudi, Torino 2008, pp. 3-7.

¹⁴ *Nimby*: «Not in My Back Yard».

¹⁵ P. GOBETTI, *Scritti politici*, a cura di Paolo Spriano, Einaudi, Torino 1969, vol. I, p. 26.

¹⁶ A. KOJÈVE, *La notion de l'autorité* (1942), trad. it., *La nozione di autorità*, a cura di Marco Filoni, Adelphi, Milano 2011, specie nelle pp. 76-107. Le maiuscole, i corsivi, i diversi tipi di virgolette nelle citazioni sono di Kojève.

¹⁷Per la concezione anarchica dell'autorità, rinvio, oltre che ai vari testi generali sull'anarchismo, alla voce *Autorità*, in *Anarcopoesia* (<http://ita.anachopedia.org>).

¹⁸E. FROMM, *Escape from Freedom*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1961, trad. it., *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano 1989.

¹⁹F. ENGELS, *Dell'autorità*, cit., pp. 96-97.

²⁰Si vedano gli studi di Luciano Gallino, certamente i più pregnanti sul capitalismo e sui modelli di produzione delle società odierne: *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2012, e *La lotta di classe dopo la lotta di classe*, intervista a cura di Paola Borgna, Laterza, Roma-Bari 2012.

²¹R. SENNETT, *Subordinazione e insubordinazione: l'ambiguo vincolo fra il forte e il debole*, Bruno Mondadori, Milano 2006, *passim*.

²²F. ENGELS, *Dell'autorità*, cit., p. 94,

²³AA.VV., *Autorità. Una questione aperta*, a cura di Stefano Biancu e Giuseppe Tognon, , Diabasis, Reggio Emilia 2010.

“L’essenza del denaro”.

Da Moses Hess a Karl Marx (1843-1845)

1. *Premessa*¹. Moses Hess (1812-1875) fu una delle figure più interessanti e originali del socialismo che accompagnò gli anni di formazione ideale di Marx e di Engels, e che, seppure fra molte contraddizioni e nel corso di una vita non sempre limpida, mantenne fede all’apprendimento giovanile. Ebreo, educato nelle scuole israelitiche tradizionaliste di Bonn, frequentò corsi della facoltà di filosofia, che non completò, anche se sovente gli fu attribuito il titolo di “dottore”; si dedicò invece presto al giornalismo, che non lasciò più. Abbandonata l’ortodossia, si avvicinò alla sinistra hegeliana, ne divenne uno dei maggiori esponenti e si considerò discepolo di Feuerbach. Fin dal 1841 conobbe Marx, partecipò ai lavori di fondazione della «Gazzetta Renana» (Rheinische Zeitung), collaborò al foglio, ne divenne il corrispondente da Parigi pur avendo qualche dissenso con lo stesso Marx: Engels scrisse di lui che «fu il primo comunista del gruppo»². Nella capitale francese risiedette per molti anni, sebbene in modo discontinuo, e cominciò la sua “carriera” di pubblicista, corrispondente di testate francesi, tedesche, svizzere e belghe. E, almeno fino al ’48, esercitò un forte influsso nella sinistra tedesca ed europea.

Fu instancabile saggista ed editore di riviste, subito sequestrate dalla ferrea censura della Confederazione Tedesca, inflessibilmente guidata da Prussia e Austria, e fu autore di scritti accolti con interesse dagli ambienti intellettuali. Troncò l’amicizia con Marx e con Engels, quando essi nel ’48 lo collocarono nel *Manifesto*

comunista fra gli ispiratori del “vero socialismo” («sentimentale». «astratto», «piccolo borghese», «utopistico»); ciò malgrado, continuò a mantenere rapporti di affinità e di corrispondenza con essi. Persistette di poi nella sua vita disordinata e in giro per l’Europa e, pur rendendo sempre esplicito il suo materialismo umanistico, tornò con molta insistenza agli interessi giovanili per l’ebraismo e quella che egli definiva la “fede ebraica”.

Nel 1862 pubblicò a Lipsia *Roma e Gerusalemme, l’ultima questione nazionale*: nel suo libro-testo programmatico si prefigurò come il primo ispiratore del movimento sionista socialista, molto attento nel coinvolgere il mondo arabo nel progetto di costruzione di un nuovo Stato, *anche* per gli israeliti, in Palestina. Egli collocò di fatto il «risorgimento nazionale ebraico» nel quadro dei movimenti di unificazione nazionale, o del rafforzamento delle singole nazionalità, propri dell’epoca. Nella sua visione dei processi in corso, la Germania costituiva una «nazione dello spirito», con l’Italia s’identificava il culto del passato e delle tradizioni, la Francia era l’espressione, insieme all’Inghilterra, della «nazione della volontà» e a loro apparteneva il futuro.

Il suo proto-sionismo avrebbe dovuto dar luogo a uno Stato pacifico, in una «terra», la Palestina, da condividere in armonia con le popolazioni delle diverse etnie e religioni ivi residenti, nel quadro di una vita comunitaria e di lavori produttivi, che avrebbero condotto a una generalizzata rinascita sociale³. In breve, accettava la visione, universalizzata – alla metà dell’Ottocento – della *civilisation*, che invece Marx ed Engels facevano coincidere piuttosto con il sistema

della colonizzazione. Tuttavia, nei medesimi anni in cui pensava, in una sorta di atto di ossequio all'unità nazionale italiana, che Roma e Gerusalemme fossero spiritualmente «vicine» e benché egli ammettesse, nel pieno della tarda maturità, di aver assimilato alla “conflittualità di classe” la lotta per la difesa degli israeliti con il suo “ritorno” alle tradizioni dell'ebraismo delle radici, della sua cultura, dei suoi rituali, e alla «riscoperta del giudaismo»⁴, egli aderì all'Associazione Internazionale dei Lavoratori all'atto della sua costituzione, nel 1864 e fu militante attivo nelle prime organizzazioni socialdemocratiche tedesche, assai polemico nei confronti dell'anarchismo, di Bakunin e dei suoi variopinti sostenitori. Fu sovente definito, dagli amici e dagli avversari, il «rabbino comunista». Si ravvicinò di nuovo a Marx e, perseguitato e messo al bando da quasi tutte le polizie europee, morì nel 1875, ribadendo ancor sempre la sua visione socialista e classista, accostata a una democrazia molto avanzata e soprattutto apprezzando la forza sempre maggiore che, pur dopo la sconfitta della Comune di Parigi, aveva acquisito o stava conquistando il movimento operaio internazionale.

Alcune sue analisi economiche e lavoristiche lo fecero considerare, da una parte della storiografia, un anticipatore di molte argomentazioni avanzate da Marx nel primo libro del *Capitale*⁵.

Questi scarni cenni biografici sono idonei per inquadrare una personalità, che non fu sempre popolare e fu conosciuta essenzialmente negli ambienti della sinistra e del marxismo, e in seguito da una storiografia specializzata, specie tedesca e israeliana (qualche studioso ci fu anche in Italia), ma che invece, specie

nel periodo della giovinezza e della prima maturità, esercitò un influsso decisivo sull'intero formarsi di una "dottrina" socialista e, per molti aspetti, dello stesso Marx. Accanto a Marx, infatti, oltre che alla «Gazzetta Renana», fu collaboratore del parigino «Avanti!» (Vorwärts!), degli *Annali franco-tedeschi* (Deutsch-französische Jahrbücher), quindi del foglio comunista «Gazzetta tedesca di Bruxelles» (Deutsche Brüsseler Zeitung) e, negli anni terminali della vita, de «Il Socialdemocratico» (Der Sozialdemokrat) (ispirato all'insegnamento di Lassalle) e soprattutto dell'organo ufficiale del primo partito socialista, fondato da Wilhelm Liebknecht a Lipsia, «Lo Stato Popolare» (Der Volksstaat), nel 1869-1871⁶, che ebbe soprattutto in Engels, corrispondente da Londra, un osservatore politico. Manifestò sempre ammirazione per Marx, di cui accolse la visione materialistica della storia. Come accadde ad esempio nel 1856, quando scrisse, anche con alcune oscurità lessicali che svelavano la sua ascendenza hegeliana⁷:

Le relazioni sociali, la cui manifestazione teorica è la moralità, sono condizionate dal modo e dalla natura della produzione e delle situazioni di esistenza vita nella società, sono condizionate dal loro modo di riproduzione, come Karl Marx, il geniale fondatore della dottrina positiva della società, ha dimostrato in modo tanto autorevole. Oggi la moralità è soltanto un problema economico-sociale: il fatto può indignare parecchi visionari e filosofi astratti, ma, tuttavia, è vero e consolante che il futuro della società dipende soltanto dalle scienze positive ed esatte, e non dalla maggiore o minore scaltrezza degli antichi potentati, né dalle esercitazioni di stile di puri teorici.

2. Hess e i “Manoscritti”. Nella *Prefazione ai Manoscritti economici filosofici del 1844*⁸, pubblicati postumi cinquant’anni dopo la morte dell’Autore, nel 1932, Marx dichiarava di voler andar oltre gli *Annali franco-tedeschi* e citava genericamente il suo «debito» di conoscenze nei confronti di Engels, per il saggio *Lineamenti di una critica dell’economia politica*⁹, di Wilhelm Weitling, per la sua opera utopistica poderosa, in cui l’autore – artigiano sarto e autodidatta –, predicava il comunitarismo e l’abolizione del denaro; Marx definiva il testo più noto di Weitling, *Le garanzie dell’armonia e della libertà*, una «gigantesca scarpa infantile del proletariato», che non aveva paragoni, se confrontata con «la piccolezza della consunta scarpa politica della borghesia tedesca»¹⁰. E menzionava infine gli «articoli forniti da Hess nei “Ventuno Fogli”» del 1843¹¹, senza riportarne i titoli: si trattava di *Socialismo e comunismo*, di *L’Uno e la vera libertà* e della *Filosofia dell’azione*. Tramite l’«azione», secondo Hess, si sarebbe rivoluzionato il mondo (la sua attenzione era concentrata sulla sola Germania): era sufficiente «volarlo». Con la rivoluzione egli riteneva che il volontarismo non soltanto avrebbe contribuito a realizzare la «libertà» (tale era l’obiettivo dei *volontaristi*, che egli chiamava «borghesi»), ma soprattutto ci si sarebbe avvicinati al fine dell’eguaglianza, quando, eliminate le cause supreme delle ineguaglianze – la proprietà e la moneta – si sarebbe costruito un socialismo libero da imposizioni e da differenze fra gli uomini, aperto e umanistico. Proprio richiamando l’ultimo testo, la *Filosofia dell’azione*, Marx – partendo da una definizione della proprietà privata – accreditava Hess per avergli fatto

individuare con maggiore chiarezza i concetti, non astratti ma concreti, di *avere* e di *alienazione* nei rispetti della proprietà privata, personale e capitalistica. Annotava Marx¹²:

La proprietà privata ci ha fatti talmente ottusi e unilaterali che un oggetto è *nostro* solo quando lo abbiamo, quando, dunque, esiste per noi come capitale, o è immediatamente posseduto, mangiato, bevuto, portato sul nostro corpo, abitato, ecc., in breve *utilizzato*. Sebbene la proprietà privata comprenda tutte queste immediate realizzazioni del possesso soltanto come *mezzi di vita*, la vita, cui servono come mezzi, è la *vita* della *proprietà privata*, lavoro e capitalizzazione. – *Tutti* i sensi, fisici e spirituali, sono stati quindi sostituiti dalla semplice alienazione di essi *tutti*, dal senso dell'*avere*. A questa assoluta povertà doveva ridursi l'ente umano, per portare alla luce la sua intima ricchezza. (Sulla categoria dell'*avere*, vedi Hess nei *Ventuno Fogli*).

In effetti, il discorso di Hess richiamato da Marx era molto astratto, com'era peraltro consueto negli ambienti della sinistra hegeliana. Hess intendeva manifestare come l'*avere*, la *proprietà*, il *denaro* fossero propri dell'individuo, negando la cui concretezza, e subentrando a esso l'io astratto, diventava possibile un comunismo pure astratto, fuori dalla realtà. Marx condivideva il duro linguaggio hessiano del saggio menzionato, in cui era detto¹³:

A portare alla *cupidigia dell'avere* è la *cupidigia dell'essere*, cioè la *cupidigia* di continuare a sussistere come individualità determinata, come io limitato, come ente finito. Ciò che ha portato all'*essere* e all'*avere* è un'altra volta la negazione di

ogni determinatezza, l'io astratto e il comunismo astratto, la conseguenza della vuota «cosa in sé», del criticismo e della rivoluzione, dell'insoddisfatto *dover essere*. I verbi *ausiliari* si sono così trasformati in *sostantivi*.

Marx si interessava in queste pagine soprattutto dell'estraniamento, dell'alienazione dell'uomo nel e dal lavoro, nella e dalla proprietà. Dedicava anche un paragrafo al denaro in sé, con rimandi a grandi autori della letteratura mondiale (Goethe e specialmente Shakespeare), e proprio a quest'ultimo riservava un breve commento¹⁴:

Shakespeare rileva nel denaro due proprietà: 1) è la visibile deità, il tramutamento di ogni qualità umana e naturale nel suo opposto, la generale confusione e perversione delle cose, la conciliazione delle impossibilità; 2) è l'universale prostituta, l'universale mezzana di uomini e popoli.

La perversione e la confusione di ogni qualità umana e naturale, la congiunzione delle impossibilità, la possanza *divina* del denaro consistono nella sua *essenza* di estraneità, spogliantesi e alienantesi *essenza generica*¹⁵ degli uomini. Esso è il potere espropriato dell'*umanità*.

3. *Il denaro, la ricchezza, lo sfruttamento, l'alienazione.* L'influenza di Moses Hess fu notevole sull'intero testo dei *Manoscritti* e sullo specifico paragrafo, come in genere su tutto quanto negli appunti marxiani concerneva il concetto di estraniamento, i temi del lavoro e della sua «divisione», di proprietà, di denaro e infine di socialismo-comunismo. L'ascendente era confermato da numerosi scritti coevi, nelle collaborazioni alle medesime riviste e agli stessi giornali, attraverso le

comuni frequentazioni e discussioni a Parigi e poi a Bruxelles, dove entrambi risiedettero fra il '43 e il '47. Hess, nelle *Lettere da Parigi*, pubblicate negli *Annali franco-tedeschi*¹⁶ a fianco di scritti di Marx destinati a diventare celeberrimi, come *La questione ebraica* e *l'Introduzione alla Critica della Filosofia del diritto di Hegel*, forniva all'amico una serie di suggestioni. Queste riguardavano il rapporto fra libertà ed eguaglianza – che corrispondeva, per Hess, alla contrapposizione fra liberali e democratici –, la questione dell'universalismo della democrazia e del prestigio conseguito a Parigi dai socialisti e dai comunisti, identificati con i democratici quando denunciavano l'estraniamento: un vero “trasferimento” concettuale dello spirito dell'uomo nella società dominata da “Mammona” e dalla ricchezza. L'antitesi fra libertà ed eguaglianza, generata nei giorni più turbinosi della Grande rivoluzione, si riverberava nel conflitto fra il mondo borghese e liberale e quello socialista. In Francia, questo ambiente era reale, operava nell'economia, nella finanza, nella speculazione, nello sfruttamento del lavoro; in Germania, al livello della filosofia, nasceva l'opposizione a esso ed era sintetizzata nella critica dell'esistente, nello straniamento delle posizioni dell'individuo, che, *uno* e solitario (*Der Eine*, così Hess titolava un suo saggio, che non aveva nessun collegamento con l'*Unico* egoista, individualista e libertario di Max Stirner), si opponeva al depauperamento ideale e spirituale, perché la politica gli era vietata.

Analoghe erano le posizioni di Marx. Questi, nell'*Introduzione alla Critica* hegeliana, rammentava come alla Germania mancasse “una” rivoluzione, pari a quella “storica” francese di mezzo secolo avanti:

per cui, la critica sociale si tramutava in critica dello spirito e rifiuto della religione. I ragionamenti di Marx rappresentavano una lacerazione radicale nei confronti del passato e dei ceti egemoni: il soggetto della rottura l'avrebbe egli medesimo identificato dopo qualche tempo con la "classe operaia", sulla base delle esperienze inglesi recepite da Engels e di quelle europee del "comunismo proletario", captate tramite Weitling. Anche Hess, accettando le stesse fonti, avrebbe conseguito risultati simili, grazie però all'ispirazione del socialismo e del radicalismo, spesso utopici, del mondo francese. Le parole di Marx, giustamente famose e pubblicate accanto a quelle di Hess negli *Annali franco-tedeschi*, suonavano, in una prima parte, come abbandono della tradizione ideale tedesca e come finale accettazione della realtà socio-economica¹⁷:

È dunque *compito della storia*, una volta scomparso l'*al di là della verità*, di ristabilire la *verità dell'al di qua*. E innanzi tutto *compito della filosofia*, operante al servizio della storia, di smascherare l'autoalienazione dell'uomo *nelle sue forme profane*, dopo che la *forma sacra* dell'autoalienazione umana è stata scoperta. La critica del cielo si trasforma così in critica della terra, la *critica della religione nella critica del diritto*, la *critica della teologia nella critica della politica*.

Le tesi finali marxiane erano (e sono) altrettanto celebri, con la constatazione che il rapporto fra i popoli e fra gli individui doveva passare dall'astrazione (dalla filosofia, cioè) alla società, all'economia, al proletariato, talché, «quando tutte le condizioni interne saranno adempiute, il giorno della resurrezione tedesca sarà annunziato dal canto del gallo francese». Scriveva perciò Marx¹⁸:

L'emancipazione pratica della Germania non è possibile se non nell'ambito di quella teoria che proclama l'uomo la più alta essenza dell'uomo. La Germania non potrà emanciparsi dal medioevo, se non emancipandosi nello stesso tempo dai parziali superamenti del medioevo. In Germania non si può abolire nessuna specie di servitù senza abolire tutta la servitù. La Germania radicale non può fare la rivoluzione senza compierla dalle radici. L'emancipazione del tedesco è l'emancipazione dell'uomo. La filosofia è la testa di tale emancipazione, il proletariato né è il cuore. La filosofia non può realizzarsi senza l'eliminazione del proletariato, il proletariato non può eliminarsi senza la realizzazione della filosofia.

Hess – di Marx un po' più anziano – era giunto fin dal 1837 ad analoghe posizioni in tema di estraniamento rispetto alla religione, quando nella sua opera giovanile, contraddittoria ma densa di contenuti e con palesi collegamenti con il socialismo utopista, *La storia sacra dell'umanità*, aveva avanzato una prima teorizzazione del socialismo. Questo era descritto quale il prodotto necessario dell'evoluzione sociale e dall'affrancamento dalle religioni dei padri¹⁹. Il socialismo, secondo Hess, era configurato tanto dal richiamo generico a un proletariato indefinito (il proletariato «universale» del Marx della *Questione ebraica*), ma in particolare dall'immagine della comunità. Che negli stessi anni – prima in Francia con Cabet, in Inghilterra con Owen e in Germania (o meglio, in tedesco, stante la vita errabonda dell'autore) con Weitling – avrebbe assunto il nome di «comunismo».

La comunità, nei medesimi autori – militanti, dirigenti politici, giornalisti, organizzatori sindacali, e nei casi di Weitling, operaio, di Fourier, impiegato

amministrativo, e di Owen, industriale e perfino sindacalista – sarebbe stata certo contraddistinta dalla rivendicazione dell’eguaglianza delle condizioni (per dirla con Tocqueville), ma anche da una parità sostanziale, economica e politica degli aderenti e dalla conduzione della vita in comune. Alla base di siffatta comunità era ipotizzata l’eliminazione incondizionata del denaro e la sua sostituzione con «buoni del lavoro», con «ore commerciali», con «crediti gratuiti», in definitiva, con tutta una serie oltremodo variegata di misure surrogatorie, che avrebbero fatto abolire l’odiato “oro” e l’altrettanto avversata “carta moneta” alla pari di tutti gli altri strumenti di intermediazione virtuale dello scambio. Gli stessi teorici cercarono sempre di realizzare sul campo, specialmente in America, delle comunità concrete, colonie comunitarie ed egualitarie, caratterizzate dal *non* uso del denaro e, per contro, dall’impiego di «buoni del lavoro», di «ore commerciali», di indicatori del tempo dedicato al lavoro, e così via: tutte le comunità regolarmente fallirono in periodi più o meno lunghi.

Negli anni '40, soprattutto nel caso di alcune riviste, che Hess diresse in Germania e che ebbero vita effimera – fra tutte, fu importante «Lo Specchio della Società» (*Der Gesellschaftsspiegel*, 1845) –, egli si avvicinò assai, e con entusiasmo, ai temi di studio concreto delle classi lavoratrici²⁰. In modo particolare si entusiasmò per il libro in cui Engels aveva proposto un esempio/modello di ricerca e in pari tempo di intervento politico, lo studio, assai apprezzato dall’opinione pubblica europea, sulla *Situazione della classe lavoratrici in Inghilterra* (1845), che indagava in chiave sociologica e politologica la condizione economica materiale,

morale, sociale, abitativa, ecc., effettiva degli operai, inglesi e irlandesi, di Manchester. Ed egli offrì nella sua rivista un sostanzioso contributo ideale alla determinazione del concetto di “classe operaia” e all’analisi del *Krämerwelt* (mondo mercantile), e, oltre che al tema del denaro all’approfondimento dell’idea di concorrenza²¹.

Erano questi requisiti fondanti del cosiddetto protosocialismo in tema di denaro e ricchezza, in qualche modo poi oscurati dal dibattito fra Hess e Marx e dall’intero insegnamento di quest’ultimo. Nondimeno, è da ricordare che nell’Unione Sovietica rivoluzionaria e pre-staliniana dei primi anni ‘20 del Novecento fu sollevato e suscitò molto interesse il dibattito sul superamento e sull’abolizione *fisica* del denaro. I protagonisti di questa nuova discussione non furono più ingenui utopisti che operavano nel seno della società euro-americana della prima rivoluzione industriale, bensì economisti di fama, che avevano partecipato ai rivolgimenti e alle guerre civili del 1917-1921 in Russia, in Germania, in Ungheria, in luoghi lontani della periferia del pianeta, ed erano diventati poi partecipi delle vicende del governo dello Stato “socialista”.

4. *L’oro:/davanti alla sua immagine s’inchina la grandezza volgare,/la ricchezza vanesia e il misero orgoglio,/la plebaglia contadina, nobili, preti e re, e venerano con sentimenti ottusi la potenza/che li calpesta nella polvere della miseria.* Nel dibattito del socialismo degli anni ’40 – in Francia, Germania, Inghilterra, Svizzera, Belgio, negli USA – in genere gli interlocutori mirarono a chiarire come, nei

modelli di produzione imposti dal capitalismo, sia nella rivoluzione industriale sia nella pratica del colonialismo (asservimento di popoli deboli e lontani, sfruttamento interno del mondo del lavoro: ad esempio, di lavoratori inglesi e irlandesi emigrati, appaiati nelle prevaricazioni e negli abusi), l'«uomo» in sé avesse perduto ogni rilievo. Il lavoratore, l'operaio, il garzone e il piccolo burocrate erano piegati dal freddo calcolo economico. Si paragonava la società del presente a quella del passato. L'economista ricardiano svizzero Simonde de Sismondi (promotore di una visione romantica dell'economia, secondo Lenin), che tanto orientò tutto il protosocialismo, studiando la società italiana dei comuni medievali e quella inglese dello sviluppo ma anche del depauperamento industriale, discusse incessantemente del ritorno a rapporti esistiti nel passato e cancellati con violenza brutale nell'era del capitalismo finanziario e dei grandi imprenditori. Si trattava di temi che Marx ed Engels sintetizzarono nel '48 nel *Manifesto comunista*, “programma” politico ma anche di ricostruzione storica e di analisi socio-economica.

Fu invero Moses Hess, in un saggio – di ricerca e di denuncia –, di cui Marx tenne gran conto, *L'essenza del denaro*, scritto e pubblicato a Parigi nel '44 con il titolo *Che cosa è il denaro*²² e più ampiamente ripreso l'anno seguente in Germania sotto il titolo *L'essenza del denaro*, a chiarire le profonde diversità fra la società medievale, esaltata nella letteratura romantica del primo Ottocento, e quella moderna. Il saggio aveva inoltre un tratto comune con i *Manoscritti*: entrambi fruivano ampiamente dei classici della letteratura. Marx – s'è detto sopra – citava estesamente Shakespeare,

nel *Timeone di Atene*²³, Hess, quale *incipit*, riportava tre ampi stralci sul denaro dalla *Regina Mab* (1813) di Shelley²⁴.

Nell'esposizione, Hess, alla pari di Marx, faceva un ragionamento analogo a quello avanzato alcuni anni avanti da Benjamin Constant in *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, trasferendolo però sul piano storico-sociale. Per Hess, la società medievale offriva all'uomo, nella comunità, alcune garanzie di sicurezza, seppure nella subordinazione, mentre la seconda, quella moderna, aveva scisso radicalmente l'essere umano dalla comunità di appartenenza. Scriveva Hess:

La società medievale, con tutta la sua esecrabile appendice di leggi e istituzioni, non ha guastato così profondamente l'uomo come quella moderna. Nel medioevo, accanto ai servi feudali che non erano e non avevano niente, c'erano anche uomini che avevano un possesso sociale, avevano un carattere sociale, uno spirito collettivo anche se circoscritto; il singolo poteva venir assorbito dal suo cerchio d'azione, poteva, anche se solo in modo limitato, amalgamarsi con la collettività».

Hess – come fecero poi Marx ed Engels nel 1847-48 – operava un salto logico e, sempre con sguardo più teoretico che non economico-sociale, attuava un altro collegamento: fra la schiavitù del mondo antico e la condizione del lavoratore in quello a lui contemporaneo. La posizione del lavoratore/schiavo era stata meno dura e crudele rispetto a quella del suo tempo, fondata sull'economia privatistica e sul denaro, su cui si reggeva l'intero sistema. Ancora, Hess²⁵:

Nella misura in cui gli uomini non possono più essere venduti, non hanno neppur più il valore di un centesimo: il contrario accade, invece, nella misura in cui essi vendono se stessi o «entrano al servizio di qualcuno». [...] Da noi la schiavitù non è più qualcosa di *unilaterale*, bensì qualcosa di *reciproco*: io non solo faccio schiavo te, ma anche tu fai schiavo me e, non rubandoci l'un l'altro la libertà direttamente – cosa impossibile da realizzare – sottraendoci, l'uno all'altro, i mezzi per la libertà, per la vita. [...] Il denaro è il *valore umano* espresso in *cifre*, è lo stampo della nostra *schiavitù*, l'incancellabile marchio a fuoco della nostra servitù: uomini che si possono comprare e vendere sono appunto *schiavi*.

Con l'aggiunta di una frase di grande impatto:

Sì, *dobbiamo* continuamente *vendere* il nostro essere, la nostra vita, la nostra propria, libera attività vitale, per poter tirare avanti la nostra *misera esistenza*. Noi ci compriamo continuamente la nostra *esistenza individuale* con la *perdita della nostra libertà*.

Fu Engels, nel 1847, a descrivere con maggiore sistematicità la condizione peggiore del lavoratore “libero” e cittadino rispetto allo schiavo dell'antichità, nel testo di divulgazione interna della Lega dei Comunisti, *Principi del comunismo*²⁶, che precedette di circa un anno il più noto *Manifesto*, nel quale nondimeno la condizione del «servo della gleba» – era scritto – era «idilliaca», se rapportata a quella del lavoratore nella società del libero mercato.

Lo schiavo – scriveva Engels – è venduto per sempre. Il proletario deve venderci giorno per giorno e ogni ora. Lo schiavo è proprietà di un signore, e appunto per questo ha un'esistenza

assicurata, per quanto misera possa essere. Il proletario è, per così dire, schiavo di tutta la classe borghese, non di un signore, e non ha quindi un'esistenza assicurata.

Hess, nel suo saggio e in altri scritti, fra i quali è da ricordare la *Professione di fede comunista* (1845)²⁷, mentre ragionava con parole contorte sul tema del comunismo, e per questo fu criticato, comunque con cautela, da Marx ed Engels nel *Manifesto* nel paragrafo sul «vero socialismo»²⁸, aveva invece idee chiare nella sua denuncia della società borghese, del lavoro in essa e del denaro, causa fondamentale dell'alienazione nell'età dominata dal capitale privato. Egli approfondiva il tema della necessità della transizione dall'umanesimo teorico di Feuerbach a uno pratico: pur ragionando sempre in termini irreali, era limpido nella confutazione del mondo borghese (fosse esso tedesco, francese o inglese) e delle sue libertà «apparenti». Ne rifiutava non la «libera iniziativa» e il libero mercato, bensì il «mutuo sfruttamento», la «sete di denaro», che altro non era se non «la sete di sangue dell'animale sociale rapace». L'essere vivente, il lavoratore, era separato nella società borghese dal proprio prodotto ed era «estraniato» nella civiltà capitalistica, retta dal profitto, dove la legge unica ed egemone restava quella della sopraffazione, della prevaricazione, del tornaconto e della rendita, dell'individualismo insomma. Esprimeva questa sua visione nell'*Essenza del denaro*:

L'egoismo, eretto a principio nel moderno mondo mercantile, elimina nell'al di qua e nell'al di là, nella teoria e nella pratica, ogni rapporto sociale immediato, ogni vita immediata, e permette questa stessa solo come *mezzo* dell'esistenza privata,

Dove però ogni rapporto umano, ogni umana attività viene immediatamente abolita e può venir esercitata solo come mezzo per l'esistenza egoistica, dove, a cominciare dall'amore più naturale, dal rapporto fra i sessi, su su fino allo scambio dei pensieri da parte di tutto il mondo istruito, niente è fattibile senza denaro; dove non ci sono altri uomini nella pratica, se non monetizzati, mercanteggiati; dove ogni *moto del cuore* deve prima essere monetizzato per poter entrare nella vita: qui si aggirano gli spiriti celesti nella teoria, qui esiste anche nell'al di qua l'uomo disumanizzato, la «beatitudine» celeste è diventata «felicità» terrena, e l'egoismo teorico, pratico. Il fatto puro e semplice della schiavitù reale è stato innalzato a principio e realizzato conseguentemente.

Alla base del rapporto snaturato stava il denaro²⁹:

Il denaro è il prodotto degli uomini mutuamente alienati, dell'uomo estraniato. Il denaro non è il «nobile metallo» [...], il denaro è ciò che qui vale per la forza produttiva umana, per la vera attività vitale dell'essere umano. Capitale è quindi, secondo la definizione dell'economia politica: lavoro accumulato, di riserva, e nascendo la produzione dallo scambio dei prodotti, il denaro è valore di scambio. Quel che non può essere scambiato né venduto non ha neppure valore.

Da una parte Hess proponeva una valutazione obiettiva della moneta, dei mali che erano sorti in passato e ne derivavano, in specie l'«esistenza della schiavitù umana», perché il denaro «non è altro che il segno stesso della schiavitù umana, rappresentando in cifre il valore umano». Da un altro lato delineava una valutazione dominata dalla passione e, nei suoi presupposti, retorica: «Il denaro è il sangue che scorre, sudato dai

poveri, che portano sul mercato la propria ricchezza inalienabile, la propria personalissima capacità, la propria stessa attività vitale». Su tali concezioni si sovrapponevano quelle, analoghe nel contenuto e pur debitrice nei rispetti di Hess, ma secche e rigorose nella forma, che Marx parallelamente stava elaborando nei *Manoscritti economico-filosofici*.

Per Hess, come d'altronde per Marx e per l'intero primo socialismo, l'uomo nel mondo dominato dal capitale aveva un valore esclusivamente per il denaro posseduto, poiché l'«economia scientifica» – tale era per Hess l'economia ricardiana – aveva voluto, come nell'età medievale, ciò che Chiesa e religione imponevano. Con argomentazioni tipiche della sinistra hegeliana e con linguaggio feuerbachiano, ma anche con richiamo al pensiero socialista cristiano (Gesù che caccia i mercanti dal tempio) e, per altro verso, pensando alla polemica di Charles Fourier contro il commercio e i trafficanti, Hess stabiliva³⁰:

L'essenza del moderno mondo del commercio, il *denaro*, è la *realizzazione* dell'essenza del cristianesimo. Lo Stato dei mercanti, il cosiddetto «libero» Stato, è il regno del divino promesso, il mondo dei mercanti il regno promesso, all'inverso, *Dio* è solo il capitale *idealizzato*, il cielo è solo il mondo dei mercanti *teorizzato*. Il cristianesimo ha scoperto il *principio* della vendibilità.

E ancora:

Bisognava trovare una *forma di vita sociale*, nella quale l'alienazione dell'uomo prendesse un aspetto universale, proprio come nel *cielo dei cristiani*. Gli *spiriti*, liberi, *senza*

corpi, dovevano apparire anche nell'*al di qua*: un vero *colossale non-senso*, che però è stato portato alla luce dall'*intelligenza raffinata* dei nostri medesimi legislatori, economisti e cristiani. Il cristianesimo è stato *realizzato* nel nostro mondo di mercanti.

Il denaro rappresentava dunque la schiavitù del mondo moderno, per esso, nella società della proprietà privata dei mezzi di produzione, l'uomo "proletario" operava incessantemente, pur senza mai ottenere risultati positivi, tali da farlo sopravvivere e da elevarlo spiritualmente. Perciò i lavoratori vivevano «disalienati» nella società: tutte le premesse di questa erano quindi da negare. Il mondo liberale, riepilogava Hess, aveva esercitato per un certo periodo una funzione storica di frattura nei confronti sia dell'assolutismo sia delle forme arretrate dell'economia, ma si trattava di un ruolo contingente, da sovvertire quanto prima.

Erano queste le argomentazioni che, esposte con linguaggio politicamente e analiticamente più adeguato, vennero accolte nel *Manifesto* marx-engelsiano del '48, ma che erano il frutto di un confronto collettivo non unicamente del mondo della sinistra intellettuale e sindacale, ma anche della partecipazione nel dibattito, vivacissimo e internazionale, dell'associazionismo operaio.

Alcune pregnanti osservazioni sul rapporto concettuale Hess-Marx sono state proposte da una studiosa "filosofica" del tema del denaro, che ha esaminato il legame intellettuale (e d'amicizia) fra i due³¹:

Marx viene a conoscenza, durante la stesura dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, del lavoro di Moses Hess *L'essenza del denaro* e trae grande ispirazione dalla versione

manoscritta di questo testo, dove sono enucleati alcuni concetti che egli riprende già negli stessi *Manoscritti*. Marx ed Hess si diversificano nel linguaggio utilizzato e nel fatto sostanziale che in Hess è assente qualsiasi forma di dialettica, ma li accomuna l'analogia tra feticcio della merce e feticcio del denaro e la connessione fra alienazione religiosa e alienazione nella società dominata dal denaro, che sarà propria del pensiero del primo Marx. In particolare, da Hess, Marx acquisisce la consapevolezza che i due termini, alienazione e feticismo, sono connessi ma non possiedono un valore sinonimico.

Nella *Professione di fede comunista*, Hess dava poi alcune definizioni più "politiche" del "denaro", nel quadro di una sua recisa condanna della «libertà borghese». Che cosa è esso?, si chiedeva. Rispondeva³²:

È il valore dell'attività umana espresso in cifre, è il prezzo di acquisto, o valore di scambio della nostra vita. [...] L'attività umana non si può pagare, come non si può pagare l'uomo; infatti l'attività umana è la vita umana, la quale però non può essere compensata con nessuna somma di denaro: è inestimabile. [...] Per quanto tempo ancora gli uomini rimarranno schiavi e si offriranno per denaro con tutte le loro capacità? Resteranno tali finché a ogni uomo non verranno offerti e garantiti dalla società mezzi di cui abbisogna per poter vivere e operare in modo umano, affinché il singolo non abbia più necessità di procurarsi di proprio pugno tutti questi mezzi e di vendere a questo fine la propria attività, per comprare al suo posto l'attività di altri. Questo mercato umano, questo mutuo sfruttamento, questo cosiddetto profitto privato, non può essere abolito con un decreto, bensì solo con la costituzione della società comunista, nella quale a ciascuno vengono offerti i mezzi per sviluppare e utilizzare le proprie capacità umane.

La parte *positiva* della riflessione di Hess era indubbiamente manchevole, ed egli non andava oltre una sua convenzionale visione negativa della società borghese. In realtà, furono altri – altri socialisti e comunisti contemporanei, gli stessi Marx ed Engels, alcuni economisti inglesi teorici della lotta di classe – a dedurre risoluzioni politiche dai vari ragionamenti e dalle diverse proposte. Che, in genere, si risolsero nell'idea dell'organizzazione di classe, internazionale e nazionale, vale a dire nell'affermazione dell'autonomia del mondo del lavoro e dell'«auto-emancipazione» di esso. Quindi, nell'organizzazione, negli anni seguenti, della Lega dei Comunisti (1847-1853), come prima espressione politica del mondo del lavoro e, nell'ultimo quarto dell'Ottocento, nella fondazione dei partiti socialisti e democratici, operanti all'interno dei singoli Stati nazionali.

5. *Conclusioni.* Ho preso in considerazione solamente una piccola parte dell'elaborazione concettuale di Hess: quella sezione – ovvero, *una* di quelle sezioni (come per esempio accadde con le collaborazioni giornalistiche e con la compartecipazione all'*Ideologia tedesca*) – in cui egli fu capace di cooperare apertamente, alla pari, con Marx, o addirittura di anticiparlo, non tanto sul piano degli studi economici o meramente teoretici, ma in quello delle proposte direttamente o indirettamente politiche. Proprio la visione, non prettamente economica bensì globale e concettuale del *denaro*, della sua definizione e della sua natura, fu il campo nel quale Hess offrì il contributo maggiore, per cui ancor oggi può essere studiato non solo per la sua partecipazione

al movimento del protosocialismo, ma anche per la forza del suo pensiero. Altrettanto rimarchevole fu la sua militanza sia nel più tardo movimento operaio e socialista sia nella ricerca, per il mondo ebraico, di un “ritorno alla terra”, a Israele, in un quadro per null’affatto coincidente con il colonialismo europeo della seconda metà dell’Ottocento soprattutto per l’attenzione da lui prestata alle diverse componenti etniche, viventi da millenni nella terra dei “padri”. Per cui il suo sionismo fu libero da ogni motivo razzista, benché egli si sia identificato sempre con la «razza ebraica» (dizione che egli usò frequentemente). Ritengo ancor valido l’antico giudizio che Franz Mehring, primo biografo di Marx e militante della sinistra socialista (1846-1819) diede di Hess nella sua corposa e assai informata *Storia del socialdemocrazia* alla fine dell’Ottocento. Mehring, anche, mise in luce di Hess l’intelligenza e il suo «interesse reale» per le «classi lavoratrici», nonostante i frequenti contrasti con Marx. Scrisse lo storico, con giudizio ancor valido³³:

Hess ha immolato una lunga vita piena di sacrifici all’emancipazione del proletariato e da vecchio ha combattuto disciplinatamente nelle file della socialdemocrazia tedesca, la quale batteva vie ben diverse da quelle che egli, nei suoi giovani anni, avrebbe voluto indicare. Proprio durante il periodo di Bruxelles, i suoi contatti con Marx ed Engels furono frequenti e così pure la collaborazione con essi; egli cercò di entrare nella loro concezione del mondo e si subordinò di buon grado allo spirito superiore che vedeva in Marx. Solo non riuscì mai a liberarsi da residui idealistici, che furono causa di continue frizioni e malumori.

¹ Una sintesi del presente saggio è stata presentata, nella forma di una lezione pubblica, il 17 ottobre 2014, nel corso della IX edizione del «FestivalStoria», San Marino (14-18 ottobre 2014): «Auri Sacra Fames». Il denaro, motore della storia?.

² F. Engels, *Progressi della riforma sociale sul continente* (1843), ora in K. Marx - F. Engels, *Opere. 1843-1844*, Editori Riuniti, Roma, 1976, vol. III, p. 442.

³ M. Hess, *Roma e Gerusalemme. L'ultima questione nazionale* (1862), Guida, Napoli, Guida, 2002, *passim*.

⁴ *Ivi*, p. 39: «Dopo una lontananza di vent'anni, sono tornato alla mia gente, sono tornato a essere uno di loro, a partecipare alle celebrazioni dei giorni sacri, a condividere le memorie e le speranze del popolo».

⁵ Cfr. *Ökonomische Schriften. War Moses Hess Vorläufer des Marxschen Kapital?*, a cura di Detlef Horster, Melzer, Darmstadt, 1972.

⁶ Fra gli studi su Hess, furono e sono rimarchevoli: Theodor Zlocisti, *M. Hess, der Vorkämpfer des Sozialismus und der Zionismus, 1812-1875*, Welt-Verlag, Berlin, 1921; Auguste Cornu, *M. Hess et la gauche hégélienne*, Alcan, Paris, 1934; Edmund Silberner, *The Works of M. Hess. An Inventory of his Signed and Anonymous Publications, Manuscripts and Correspondence*, Brill, Leiden, 1958; M. Hess, *Briefwechsel*, a cura di E. Silberner e Werner Blumenberg, Mouton, s'Gravenhage, 1959; Wolfgang Mönke, *Über die Mitarbeit von M. Hess an der «Deutschen Ideologie»*, «Annali Feltrinelli», Milano, VI, 1963, pp. 438-509; Mary Schulman, *M. Hess. Prophet of Zionism*, Yoseloff, New York - London, 1963; W. Mönke - Bert Andréas, *Neue Quelle zur Hess-Forschung*, Berlin, 1964; E. Silberner, *M. Hess. Geschichte seines Lebens*, Brill, Leiden, Brill, 1966 (certamente la biografia più completa e informata apparsa); G.M. Bravo, *Il socialismo da M. Hess alla Prima Internazionale nella recente storiografia*, Giappichelli, Torino, Giappichelli, 1971; A. Cornu - W. Mönke, *Einleitung*, in M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften, 1837-1850. Eine Auswahl*, Topos, Vaduz, 1980; Shlomo Avineri, *M. Hess. Prophet of Communism and Zionism*, New York University Press, New York - London, 1985; M. Hess, *Filosofia e socialismo. Scritti (1841.1845)*, a cura di G.B.

Vaccaro, Milella, Lecce, 1988; Gérard Bensussan, *M. Hess. La philosophie, le socialisme, 1836-1845*, Olms, Hildesheim 2004; G. Battista Vaccaro, *Socialismo e umanesimo nel pensiero di M. Hess (1837-1847)*, Bibliopolis, Napoli, 2006. Sono poi numerosi, anche in italiano, gli studi su Hess e i primordi del sionismo socialista teorico.

⁷ Il testo è ripreso dal saggio di Hess, *Essai d'une genèse comparée de la vie cosmique, organique et sociale*, apparso in «La Revue Philosophique et Religieuse» nel 1856, ora ripreso in Silberner, *M. Hess. Geschichte seines Lebens*, cit., p. 340.

⁸ K. Marx, [*Manoscritti economico-filosofici del 1844*], ora in *Opere*, cit., III, pp. 249-376. Qui, e di seguito, è utilizzata la traduzione di Galvano Della Volpe, inserita nel cit. volume delle *Opere*; anche Norberto Bobbio ne curò una versione: *Manoscritti economico filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1949 (Bobbio ne fece una revisione nel 1968).

⁹ F. Engels, *Lineamenti di una critica dell'economia politica* (1844, pubblicato in *Deutsch-französische Jahrbücher*), ora in *Opere*, cit., III, pp. 454-481.

¹⁰ K. Marx, *Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»* (1844, pubblicato sul «Vorwärts!»), ora in *Opere*, cit., III, p. 219. Gli studi su Weitling, il primo intellettuale comunista, operaio di mestiere, in molte lingue e risalgono a ogni epoca, sono tantissimi: ma si veda ora l'imponente monografia di Waltraud Seidel-Höppner, *Wilhelm Weitling (1808-1871). Eine politische Biographie*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 2014 (2 voll., 1866 pp.).

¹¹ M. Hess pubblicò i suoi tre saggi nel volume collettivo, curato da Georg Herwegh e stampato in Svizzera, *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Literarisches Comptoir, Zürich und Winterthur, 1843, parte I: cfr. *Sozialismus und Kommunismus*, pp. 74 sgg.; *Der Eine und die ganze Freiheit*, pp. 92 sgg., e *Philosophie der Tat*, pp. 309 sgg. Il volume era composto da 21 fogli di stampa (sedicesimi), perché la normativa del *Bund*, estesa a tutti gli Stati tedeschi, sanciva che potessero essere diffusi in Germania senza permessi e censure soltanto tomi superiori ai ricordati “21 fogli” (equivalenti a 336 pagine di stampa). Cfr. ora Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften, 1837-1850*, cit.

- ¹²K. Marx, [*Manoscritti economico-filosofici del 1844*], cit., p. 327.
- ¹³M. Hess, *Philosophie der Tat*, cit., p. 329.
- ¹⁴K. Marx] [*Manoscritti economico-filosofici del 1844*], cit., pp. 350-354 (la citaz. è a p. 352).
- ¹⁵*Gattungswesen*.
- ¹⁶M. Hess, *Lettere da Parigi*, in *Annali franco-tedeschi* (1845), a cura di G.M. Bravo, Edizioni del Gallo, Milano, 1965, pp. 178-192.
- ¹⁷K. Marx, *Critica della Filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Annali franco-tedeschi*, cit., p. 126 (e in *Opere*, cit., III, p. 191).
- ¹⁸*Ivi*, p. 142 (e in *Opere*, cit., III, pp. 203-204).
- ¹⁹[M. Hess], *Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas*, Halberg'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1837; ora in Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften, 1837-1850*, cit.; cfr. anche E. Silberner, *Hess. Geschichte seines Lebens*, cit, pp. 124-144, e G.B. Vaccaro, *Socialismo e umanesimo*, cit., pp. 35-70.
- ²⁰E. Silberner, *Hess. Geschichte seines Lebens*, cit, pp. 212-223.
- ²¹G.B. Vaccaro, *Socialismo e umanesimo*, cit., pp. 205-221.
- ²²M. Hess, *Was ist Geld?*, «Vorwärts!», Paris, 28 dicembre 1844, ora in Id., *Philosophische und sozialistische Schriften*, cit., pp. 361-362.
- ²³«Oro? Prezioso, scintillante, rosso oro? No, dèi, non è frivola la mia supplica. Tanto di questo fa il nero bianco, il brutto bello, il cattivo buono, il vecchio giovane, il vile valoroso, l'ignobile nobile. [...] Maledetto metallo, comune prostituta degli uomini, che sconvolge i popoli»: in *Timeone d'Atene*, IV atto, scena 3.
- ²⁴«Il commercio ha impresso su questo metallo splendente/ il marchio dell'egoismo,/il sigillo della sua potenza che tutto soggioga,/e l'ha chiamato oro:/davanti alla sua immagine s'inchina la grandezza volgare,/la ricchezza vanesia e il misero orgoglio,/la plebaglia contadina, nobili, preti e re, e venerano con sentimenti ottusi la potenza/che li calpesta nella polvere della miseria» [...]: in M. Hess, *Über das Geldwesen*, in *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, Darmstadt, 1845, vol. I: cfr. *L'essenza del denaro*, in *Il pensiero socialista, 1791-1848*, a cura di G.M. Bravo, Editori Riuniti, Roma, 19772, pp. 1119-1120.

²⁵M. Hess, *L'essenza del denaro*, cit., pp. 1127-1131.

²⁶F. Engels, *Principi del comunismo*, in K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, a cura di Emma Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino, 19675, p. 289.

²⁷M. Hess, *Kommunistisches Bekenntnis in Fragen und Antworten*, in *Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*, Darmstadt, 1845, vol. I: cfr. *Professione di fede comunista*, in *Il pensiero socialista*, 1791-1848, cit., pp. 1147-1159.

²⁸Cfr. *Il socialismo tedesco, ossia il vero socialismo*, in K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, cit., nella sezione III, *Letteratura socialista e comunista*.

²⁹M. Hess, *L'essenza del denaro*, cit., p. 1128.

³⁰*Ivi*, pp. 1130 e 1132.

³¹Maria Grazia Turri, *La distinzione fra moneta e denaro. Ontologia sociale ed economia*, con Introduzione di Maurizio Ferraris, Carocci, Roma, 2009, pp. 64-94 (p. 67).

³²M. Hess, *Professione di fede comunista*, cit., pp. 1150-1151.

³³Franz Mehring, *Storia della socialdemocrazia tedesca (1898-1899)*, con Prefazione di Ernesto Ragionieri, Editori Riuniti, Roma, 1961, vol. I, pp. 250-251.

Marx, Engels, l'utopia

1. Inizio con il titolo dell'opuscolo celebre di Friedrich Engels (condiviso anche da Marx), *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* (1882), diventato uno dei documenti più noti e diffusi del nascente e affermantesi "marxismo" (il *marxismo di Marx*, dall'inizio del Novecento si parlerà però di *marxismi*). Il testo era stato redatto qualche anno avanti e pubblicato in un'impegnativa e complessa opera polemica, l'*Antidühring*, poi estratto da essa con titolo *Socialismo utopistico e socialismo scientifico*, infine aveva ottenuto la denominazione citata. Tenendo conto solo di quest'opera, potrei - paradossalmente - interrompere il saggio e, con evidente presunzione, affermare che secondo Marx ed Engels, essendosi il socialismo «evoluto» da una visione precedente, utopistica, ed essendo diventato una «scienza», vale a dire il «socialismo scientifico», conseguentemente, si dovrebbe, parlare del rifiuto e anche del superamento di ogni forma di utopia da parte dei due pensatori.

Il ragionamento, pur logico e lineare, condurrebbe a una visione rigida del tema oggetto di discussione e contrasterebbe in gran parte con le convinzioni che Marx ed Engels manifestarono nel corso della loro pluridecennale riflessione sul tema, ben più autonoma e ampia. Sicuramente, una percezione ideologizzata e positivista del marxismo (continuo a parlare del solo *marxismo di Marx*) fu quasi sempre dominante nel dibattito della sinistra, in Occidente come in Oriente. Così accadde nella discussione della socialdemocrazia tedesca e del socialismo italiano prima della Grande guerra, nel marxismo sovietico durante l'intera sua

esistenza, e non solo nell'età di quella che può essere definita la degenerazione staliniana, e così via. Menziono - soltanto a titolo indicativo - tutti i grandi pensatori che, nell'ambito del marxismo - presentarono opinioni più libere e aperte, da Luxemburg a Korsch per giungere perfino qualche scritto e idea di Lenin, da Gramsci a György Lukács a Ernst Bloch a tanti altri. Mentre osservo che, in passato, la *storiografia* è sembrata essere piuttosto libera nei suoi giudizi sull'argomento, rispetto alle successive più chiuse ricostruzioni filosofiche o economiche o sociologizzanti del pensiero marx-engelsiano. E si potrebbero aggiungere le pregnanti – e pluri-discusse! – argomentazioni di Karl Mannheim (1929) in *Ideologia e utopia*, che proprio a proposito dello scritto engelsiano osservò¹:

Anche qui un'idea doveva essere eliminata e pertanto il senso della concretezza storica si sbarazzò dell'altra forma competitiva di utopia. La mentalità socialista, in un senso più radicale che non quella liberale, rappresenta una ridefinizione dell'utopia in termini di realtà. Solo alla fine del processo l'idea rimane avvolta nella sua escatologica indeterminatezza, ma la strada che porta dalla realtà all'attuazione dell'idea è già chiaramente segnata nella sua forma storica e sociale.

2. L'utopia, congiunta all'utopismo (i due termini sono inscindibili), con fasi di più o meno largo successo è sempre stata viva nel dibattito culturale e ideale della civiltà occidentale. Con una precisazione. In questo scritto tratto dell'utopia politica, benché sia arduo individuare una forma di pensiero utopico che non abbia un qualche rilievo politico, soprattutto quando si abbiano a mente le istanze più elevate di esso e siano

escluse le «deformazioni», legate a una subcultura, che col «fantastico» ha riscosso ampio successo e in taluni casi ha acquisito autonoma nobiltà: ad esempio, le popolari fantapolitica e fantascienza. E si deve anche parlare di un'utopia "letteraria", che ha in ogni tempo sollevato grandi dispute e passioni². In genere, con la configurazione dell'utopia e con la presentazione di orientamenti utopistici, si pensa a un qualcosa di operante o da costruire, nel bene o nel male, nel futuro. Di conseguenza, sono diversi e variopinti i modelli esposti e, parallelamente, i confronti sull'utopia «concreta» (penso di nuovo a Bloch).

Per contrapposto, viene talvolta raffigurata la corruzione di un utopico domani inventato e catastrofico, con le diverse apparizioni delle utopie negative, o distopie; infine, c'è la censura, il giudizio di inappellabile opposizione critica della società contemporanea, come accadde e avviene di fatto nella tradizione politica e intellettuale. Per ricordare due noti classici, si parte da Thomas More con la disamina delle miserie dell'Inghilterra di Enrico VIII e si giunge a George Orwell o a Aldous Huxley e a tanti altri autori "politici" del Novecento, con la disanima dei totalitarismi o dei sistemi dispotici, spiritualmente e umanamente a noi prossimi.

Entro questi parametri si mosse il pensiero utopista. Marx ed Engels, nei loro interventi di analisi polemica e di accettazione/confutazione, si confrontarono soprattutto con una forma specifica di esso, il socialismo utopista, dominante nella prima metà dell'Ottocento e poi, invero, anche nel secolo seguente, giungendo infine alle utopie dell'età della seconda rivoluzione industriale, della nascita e dell'affermarsi dei partiti

socialisti in tutto il mondo, delle rivoluzioni sociali e delle occasioni - utopistiche? mancate? impossibili? - delle rivoluzioni e dell'epoca del cosiddetto "socialismo realizzato" dell'Unione Sovietica. Per approdare infine ai disinganni della fine del Novecento e dell'avvio dei primi decenni del Terzo millennio.

3. Prendo ora le mosse dalla citazione letterale di alcuni passi di Marx e di Engels. Già nel Marx giovane, umanista ed hegeliano, fu palese l'interesse per le varie correnti del primo socialismo - definito anche, *a posteriori*, "pre-socialismo"³ - che il più delle volte essi stessi, come peraltro i maggiori osservatori e studiosi dell'epoca (sociologi, economisti, scienziati, filantropi, architetti e urbanisti, filosofi del mondo occidentale, talora, anche italiani) denominarono socialismo utopistico e, raramente, comunismo utopistico. I "giovani" Marx ed Engels in effetti discussero a più riprese sulla possibilità di pubblicare una collana editoriale dei principali autori e capiscuola delle diverse correnti utopiste, ma non riuscirono a realizzare l'intento.

In primo luogo, è opportuno menzionare Engels, per il quale il pensare utopico fu «geniale» ma corrispondeva a epoche in cui sopravvivevano rapporti di produzione arretrati, dominava una diffusa immaturità sociale e la programmazione del futuro diventava necessariamente ideale, anzi, idealista. Nell'*Evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* (lo scritto risaliva all'età matura, ma erano in esso riassunte antiche sue tesi giovanili), egli ebbe parole rivelatrici sull'utopismo e sugli utopisti; considerandoli con voce benevolmente critica, li identificava principalmente con alcuni rivoluzionari e giacobini, e poi con Fourier, Saint-

Simon, Owen, Weitling e Cabet. Citando atteggiamenti e pensiero degli utopisti protosocialisti, Engels scrisse:

Il socialismo è l'espressione dell'assoluta verità, dell'assoluta ragione, dell'assoluta giustizia, e basta che sia scoperto perché conquisti il mondo con la propria forza; poiché la verità assoluta è indipendente dal tempo, dallo spazio e dallo sviluppo storico dell'uomo, è un semplice caso quando e dove sia scoperta. Inoltre poi la verità, la ragione e la giustizia assolute a loro volta sono diverse per ogni caposcuola; e poiché la forma particolare che la verità, la ragione e la giustizia assolute assumono è a sua volta condizionata dall'intelletto soggettivo, dalle condizioni di vita, dal grado di cognizioni e di educazione a pensare di ognuno di essi, in questo conflitto di assolute verità non c'è altra soluzione possibile se non che esse si elidano vicendevolmente.

Proseguendo nel ragionamento, egli aggiungeva, con parole di adesione scettica:

All'im maturità della produzione capitalistica, all'im maturità della posizione delle classi, corrispondevano teorie immature. La soluzione delle questioni sociali, che restava ancora celata nelle condizioni economiche poco sviluppate, doveva uscire dal cervello umano. La società non offriva che inconvenienti: eliminarli era compito della ragione pensante. Si trattava di inventare un nuovo e più perfetto sistema di ordinamento sociale e di elargirlo alla società dall'esterno, con la propaganda e, dove fosse possibile, con l'esempio di esperimenti modello. Questi nuovi sistemi erano, sin dal principio, condannati a essere utopie: quanto più erano elaborati nei loro particolari, tanto più dovevano andare a finire nella pura fantasia.[...] Ma noi ci ralleghiamo dei loro germi geniali di idee e dei pensieri che affiorano dovunque sotto questo manto fantastico.[...] Gli

utopisti, furono utopisti perché non potevano essere null'altro in un'epoca in cui la produzione capitalistica era ancora così poco sviluppata. Essi furono obbligati a costruire gli elementi di una nuova società traendoli dal proprio cervello, perché nella vecchia società questi elementi generalmente non erano ancora chiaramente visibili.

Nella terza sezione del *Manifesto comunista* del 1848 Marx ed Engels già si erano occupati della *Letteratura socialista e comunista* del suo tempo. Cioè, non tanto degli utopisti e dell'utopia, ma di quei pensatori, delle sette, delle scuole, delle correnti e dei movimenti loro coevi, che si dichiaravano in diverso modo socialisti ed erano ritenuti in genere utopisti dalle élites politiche e culturali. Ricordo i nomi di due statisti, Adolphe Thiers in Francia e Camillo Cavour⁴ in Italia, che negli anni della primavera dei popoli - 1848-1849 - rilanciarono i timori dei ceti benpensanti per lo "spettro rosso" dell'utopismo, correlato al socialismo e al comunismo. Dalla sintesi critica delle principali dottrine socialiste precedenti, riscontrate da Marx e da Engels non solo sulla base di elaborazioni ideali, ma nel loro sviluppo effettivo nelle società, nella loro influenza o meno su di esse, nel *Manifesto* si passava a una confutazione specifica, che era in pari tempo superamento e accettazione di quanto i teorici precedenti avevano elaborato.

I "grandi" utopisti del passato avevano riesposto le basi di un insegnamento già radicato in una storia millenaria (non solo dell'Occidente ma anche dell'Oriente Estremo), si riaffacciarono con forza politica e simbolica nel secolo del trionfo della borghesia e sono riapparsi nella contemporaneità, sia del "secolo breve" sia del

Terzo millennio. Avanzo un esempio sintomatico. Nel piazzale di quella che fu la sede dell'Istituto di marxismo-leninismo della Mosca capitale dell'Unione Sovietica, spiccava un tempo - neanche troppo lontano, prima dell'“89” - una bronzea e imponente statua che vedeva Thomas More e Tommaso Campanella affiancati e assorti nell'indicare, nell'adiacente Istituto, la “realizzazione” del socialismo. D'altra parte, era già stato lo stesso Lenin, in un suo sintetico saggio del 1913, scritto in occasione del 30° anniversario della morte di Marx, a individuare nell'utopismo e nel socialismo utopistico, accanto al materialismo storico e all'economia politica, una delle «Tre fonti e tre parti integranti del marxismo⁵». Riprendeva Lenin quanto Marx aveva affermato con altre parole:

Quando il regime feudale fu abbattuto e la «libera» società capitalistica venne alla luce, si vide subito che questa libertà significava un nuovo sistema di opposizione e di sfruttamento dei lavoratori. Diverse dottrine socialiste cominciarono ben presto a sorgere, come riflesso di questa oppressione e protesta contro di essa. Ma il socialismo primitivo era un socialismo *utopistico*. Esso criticava la società capitalistica, la condannava, la malediceva, sognava di distruggerla e fantasticava di un regime migliore; cercava di persuadere i ricchi dell'immoralità dello sfruttamento. Ma il socialismo utopistico non poteva indicare un'effettiva via d'uscita. Non sapeva né spiegare l'essenza della schiavitù del salariato sotto il capitalismo, né scoprire le leggi del suo sviluppo, né trovare la *forza sociale* capace di divenire la creatrice di una nuova società.

Dai maggiori e “veri” utopisti del passato - quali appunto furono Moro e Campanella - si passò ai

letterati del Seicento e ai materialisti francesi del Settecento, dai rivoluzionari “di sinistra” e da Babeuf nel corso della Rivoluzione francese per giungere fino ai maggiori teorici del pensiero socialista ottocentesco (oltre ai già menzionati Saint-Simon, Fourier, Owen, Weitling, Cabet, agli anticapitalisti inglesi, o socialisti *ricardiani*, e ai vari “comunitaristi” sparsi per il mondo), passando infine a tutti i numerosissimi “minori”, che in modo variegato offrirono il loro contributo al dibattito sociale. I temi affrontati dai “socialisti utopisti”, che, rispetto a Marx, risultarono essere *protosocialisti* o *primi socialisti*, furono tantissimi, e coprono l’intero arco delle scienze sociali (o, almeno di quella parte, che Marx soprattutto considerò): il lavoro dell’uomo nelle società precapitalistiche, in quelle arretrate, in quella medievale e in quella capitalistica, il lavoro industriale o agricolo, i problemi dell’accumulazione del capitale, le questioni più tipicamente sociali dell’assistenza e della sopravvivenza materiale degli individui, dei “produttori” e delle comunità, della pace sociale e della pace fra i popoli, dell’internazionalismo e della fratellanza universali. Ma, a lato, furono affrontati dai protosocialisti - suscitando il plauso di Marx e di Engels - gli argomenti della gestione del potere, della conduzione democratica o meno degli Stati e delle comunità, i problemi relativi ai comportamenti degli esseri umani nella vita sociale, dalla famiglia alla condizione femminile al rapporto con la cultura e le esperienze spirituali degli individui.

I “precursori” (così li definì notoriamente nel 1895 Antonio Labriola, che parlò di essi, delle loro anticipazioni e della loro «fantasia lussureggiante») fornirono a Marx una messe di argomentazioni, accolte

e innestate nella visione che lo stesso Marx ricevette dai critici dell'economia classica, e soprattutto dai discepoli "di sinistra" di Ricardo, e che interpretò dinamicamente nella sua - e nella loro - visione della conflittualità di classe. Queste medesime idee furono emendate, corrette, rese vitali nella concezione materialistica della storia proprio attraverso la negazione dell'utopia. La risposta fornita, andando oltre le stereotipate interpretazioni del testo positivista e "di propaganda" di Engels sui «progressi» del socialismo *dall'utopia alla scienza*, fu variegata e articolata nel tempo. In ogni caso, i protosocialisti furono, per i due teorici, degli anticipatori, vennero conseguentemente emendati, ma non perciò respinti, anzi, in essi fu posto il punto di partenza del nuovo modo di esistere e di operare del mondo del lavoro: la scelta della *via politica*, dell'organizzazione militante, che si tradusse, a partire dalla metà degli anni '40 per giungere ai decenni finali del secolo XIX, nella fondazione e organizzazione dei partiti della «democrazia sociale», o socialdemocrazia, i partiti della «classe operaia»⁶.

Comunque, secondo Marx, come l'alchimia in qualche modo anticipò i successivi sviluppi della chimica e delle scienze di base, così il protosocialismo utopista preannunciò il socialismo politico e organizzato che fece seguito.

4. L'interrogativo sull'essenza dell'utopia ebbe risposte eterogenee a seconda dei tempi. Quella del marxismo «ortodosso», di Marx ed Engels come di Karl Kautsky e di altri epigoni, fu tra le maggiori e le più incisive. D'altra parte, parallelamente, la «scientificità» del socialismo sollevò opposizioni, critici e de-

nigratori, determinata com'essa fu dall'influsso delle filosofie positive dominanti alla fine dell'Ottocento e poi sovente tramandata da una *vulgata* riduttiva fino alle soglie dell'anno 2000. Il marxismo, quando parlò di «passaggio», di «evoluzione», di «transizione» dall'utopia alla scienza, si riferiva al processo storico della negazione di una configurazione meramente ideale della società, ovvero alla gravosità della vita sociale, non rinchiudibile nelle comunità miniaturizzate dei progetti di “colonie” o “città ideali” degli utopisti. Il che tuttavia non significava l'abbandono delle ipotesi comunitarie dell'utopia, tuttavia «superate», e in specie delle visioni libertarie, che d'altro canto improntarono tanta parte dell'elaborazione utopica.

Il marxismo e ancor più il socialismo marxista furono intrisi del messaggio utopista, con tutti i suoi ascendenti classici. Questi andavano dalla visione cinquecentesca della città urbanisticamente razionale e prospera e dell'isola lontana, ma avvicinabile anche attraverso un atto di volontà e un programma adeguato al perseguimento del fine, mentre poi descrivevano il comunitarismo come «pubblica letizia», in qualche modo rannodandosi a quanto, a metà Settecento, aveva presagito Lodovico Antonio Muratori nel suo *Cristianesimo felice* dedicato alle comunità gesuitiche degli “indigeni” del bacino del Paranà (poi massacrate e annientate da spagnoli e portoghesi). A queste concezioni si associò il razionalismo illuminista - in versioni che sovente furono opera di sacerdoti o ex preti, con accentuazioni mistiche e giustizialiste, ma sempre solidariste - e venne a essere egemone l'immagine della contrapposizione globale all'esistente.

Dopo Marx, l'alternativa utopica seguì vie eterogenee.

Queste andavano dal richiamo alla società naturale pura e perfetta per l'ambiente, ecologica, alla chimerica dell'industrializzazione priva di pene e di dolori e senza conseguenze sull'*habitat* e sull'uomo (William Morris), alla costruzione immaginaria nella «terra libera» (Theodor Hertzka), che però, al contrario di quanto s'era immaginato nel Cinque e nel Seicento, diventava raggiungibile grazie ai progressi della democrazia e delle tecniche: tesi che si affermavano nonostante le concessioni alle spinte e brame colonialiste e «civilizzatrici» dei tempi. Ciò fu reso effettivo e intuibile nelle utopie empiriche, che si tramutarono presto in ideologie, perseguendo obiettivi precisi e trovando infine attuazione (o almeno, tentativi di realizzazione): come accadde ad esempio, con il sionismo, almeno nella versione originaria e comunitaria. Anche se poi, nella trasposizione dall'idealità e dalla progettualità astratta, perdettero gran parte degli spunti e dell'afflato primitivi. Così si verificò con l'originaria utopia egualitaria del comunismo sovietico subito dopo la rivoluzione, in quel comunismo «di guerra» del primo lustro dopo il 1917, che mirava all'abolizione del denaro e alla ricostruzione integrale per ciascun singolo lavoratore del valore prodotto con la propria opera, e che tramontò rapidamente, con Stalin, nello Stato assoluto e totalitario. In questo, l'elemento utopico formalmente non venne mai meno, anche se fu sommerso dal magma dell'organizzazione statale e partitica, gerarchica, burocratica, condizionante e non lasciando nessun margine a quell'immaginazione libera, che all'utopia aveva fornito sostrato e coesione. Fallì quella che potremmo definire l'utopia pratica, o praticata (come bene descrisse il regista cinematografico russo Nikita Mikhalkov nel

suo film del 1994, *Il sole ingannatore*). Ad appannarsi non fu dunque lo spirito dell'utopia, ma la sua materializzazione, come avvenne col socialismo organizzato, anche quando utopico esso non fu.

Le società sconvolte possono esser rappezzate, ma non sono in grado di trasformarsi nel nuovo in assoluto, nel ribaltamento delle cose materiali e spirituali, nel progetto immaginato fuori dal luogo e dal tempo. Nell'utopia, insomma. Resta il senso sostanziale dell'inventiva, sogno, chimera, che mira a cambiare nel futuro e rapporta questo futuro al piano comunitario: perché l'utopia fu e resta precipuamente comunitaria. O si riduce a mera fantasia, che potrà forse avere meriti letterari, ma che sul piano politico non produce novità: chi non ricorda lo *slogan*, vecchio ormai di circa mezzo secolo e precocemente invecchiato, della «fantasia al potere»? Con tutti i suoi fallimenti e le sue rovine.

5. Anche per l'utopia, secondo gli anticipatori della società dell'avvenire (il «nuovo mondo morale», seguendo la definizione di Robert Owen, filosofo industrialista e sindacalista, tanto stimato da Marx), la componente materiale restava determinante per la soluzione delle questioni sociali che si ponevano all'individuo e per la successiva acquisizione delle libertà collettive.

A prima vista, l'utopia sembrerebbe non accogliere questo riferimento alla materialità, perché - utilizzo il titolo di uno studio diffuso 60/70 anni fa - vorrebbe costruire direttamente, senza intermediazioni, *il cielo sulla terra*⁷. Essa tenderebbe a forzare il presente entro schemi obbligati e designerebbe per il futuro visioni immobili e a-dialettiche.

Nei fatti, si scopre che mai fu così, anche nei casi dei primi utopisti, ad esempio, dell'età del Rinascimento e poi del Seicento, che, all'apparenza, apparivano meno realisti. Infatti, se l'utopia negativa nella sua dimensione pessimista non tanto parve prefigurare piani avveniristici vagheggiati quanto mettere in guardia verso programmi troppo ambiziosi, l'utopia costruttiva - tipicamente socialista e comunitaria - mentre da un lato diede luogo a sperimentazioni e arricchimenti continui e propulsivi (ad esempio, i movimenti per l'edificazione di comunità piccole e semplici, perfette ma effettive, specie in America, benché destinate al rapido fallimento), da un altro costituì una sorta di termine di paragone e di programma d'azione per socialismo e comunismo, invece radicati nei sistemi politico-sociali. Infine, l'utopia come progetto, in una versione accentuatamente intellettuale, fornì ispirazioni a movimenti politici esistenti e svolse funzioni di avanguardia, limitate magari ma pur sempre tali.

L'utopia fu accusata - non da Marx - d'aver rappresentato, per i movimenti sociali e per lo stesso movimento operaio, un pericolo, con lo spostamento degli obiettivi verso terre e mete lontane («astrali», secondo i brillanti testi fantastici di Cyrano⁸). Di fronte a questo ci fu anche l'affermazione della necessità, accanto alla richiesta della liberazione materiale dei popoli e delle classi, di auto-affrancamento psicologico e individuale di esseri umani singoli, inseriti nel loro contesto urbano, agricolo, culturale, spirituale. Quindi attraverso l'utopia e facendo i conti con essa il socialismo e il comunismo, proprio grazie al rapporto con la «scienza», avrebbero potuto nel passato ritrovare la forza dell'invenzione per la trasformazione. Perduto

il carattere di prefigurazione - architettonica, sociale, politica, materiale - collegata alla pura razionalità, l'utopia riconquistò nel rapporto col socialismo/comunismo la sua carica propulsiva come creazione, progettazione da non rinviare al domani e da cominciare già nell'oggi. Il sogno e il mito furono conosciuti messi da parte. Restarono l'ideale e la vitalità della volontà e del cambiamento, che ricondussero l'utopismo, non come corrente staccata, nel pieno della dimensione del socialismo e del suo progetto di cambiamento, ma tramite la democrazia.

Completato questo *excursus*, rammento anche come Marx, dopo la critica e la premessa del *superamento*, pur nell'acquisizione come base e segno di una parte corposa del socialismo utopistico, in alcune occasioni - poche, invero, ma significative - nella sua opera enunciò affermazioni di esplicito impianto utopista sul futuro della società socialista da edificare, allorché fossero venute meno le contrapposizioni di classe.

Nel *Manifesto comunista*, con accenti utopistici, Marx ed Engels preconizzarono una società di «individui associati», in cui il potere pubblico» avrebbe perso il «carattere politico». Concludevano il ragionamento con accenti quasi profetici, che si allontanavano dal realismo politico consueto⁹:

Al posto della vecchia società borghese con le sue classi e coi suoi antagonismi di classe subentrerà un'associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno sarà la condizione per il libero sviluppo di tutti.

Maggiori concessioni alla tradizione utopista sull'avvenire dell'umanità Marx fece in una pagina

incisiva del Libro Terzo del *Capitale* (pubblicato postumo, anche con proprie autonome interpretazioni, nel 1894, da Engels)¹⁰. Scrisse Marx - con linguaggio che per certi versi si rannodava all'utopismo e al millenarismo - che la società socialista ed egualitaria avrebbe affrancato l'uomo dal bisogno e gli avrebbe assicurato la possibilità di una vita serena: l'«uomo civile» avrebbe affrontato e sconfitto il «regno della necessità». E continuava:

A mano a mano che egli [l'uomo] si sviluppa, il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni. La libertà, in questo campo, può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere in esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia, e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa.

Questo, in ogni modo, sarebbe restato sempre un «regno della necessità». Ora, Marx concludeva, con parole che sarebbero state più volte riprese in seguito sia dal mondo rivoluzionario sia dai ricordati fautori della *fantasia al potere*:

Al di là di esso [del regno della necessità] comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a sé stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità.

Anche su un piano politico più immediato, Marx mostrò di accogliere esplicitamente gran parte del lascito di quel socialismo utopista, sul quale si era espresso criticamente. Intervenne con giudizi di sostegno e di analisi sull'evento centrale per la storia del socialismo della seconda metà dell'Ottocento, la Comune di Parigi, nel suo *pamphlet* del 1871, che ebbe eccezionale diffusione in decine di lingue diverse, *La guerra civile in Francia*¹¹. Ciò accadde, mentre egli, dovunque, veniva condannato, dall'opinione pubblica di ogni tendenza, quale il vero ispiratore dei fatti rivoluzionari (in verità, si limitò a commentare, da lontano, le idee e la lotta del popolo parigino contro l'esercito trionfante del nuovo *Reich* germanico, nell'occasione alleato con la anch'essa neonata Terza Repubblica francese), e veniva identificato come il «gran capo dell'Internazionale socialista e sovversiva» (così scrivevano i giornali).

Nella sua ricostruzione/valutazione della Comune, Marx avanzò un'enunciazione, che divenne presto popolare, anche in ambienti a lui ostili, come quelli degli anarchici e di Bakunin. Definì la Comune, nella quale individuava la forma di Stato «finalmente trovata», come l'«*autogoverno dei produttori*».

In tale rappresentazione egli accoglieva appieno i lasciti delle scuole più importanti e diffuse del socialismo che lo avevano preceduto: con il termine/concetto *produttori* richiamava l'utopismo industrialista di Saint-Simon, mentre con l'altro lemma/concetto *autogoverno* si connetteva alle tesi di Pierre-Joseph Proudhon sull'autogestione - politica ed economica - della società dal basso, che tanto successo avevano avuto nella Francia del tempo e avrebbero ottenuto nei 150 anni seguenti.

6. L'immagine che Marx ed Engels proposero dell'utopia, dell'utopismo e del socialismo utopista fu profondamente determinata sia dall'illuminismo sia anche dalle tendenze del comunitarismo utopizzante, innestate però, queste ultime, in una società aperta e dinamica, democratica ed egualitaria, tale da garantire le libertà individuali. Essi recepirono queste istanze e, mentre con le rivoluzioni del '48-49 accolsero le forme parlamentari e costituzionali dominanti; oggetto della loro polemica divennero invece quegli utopisti europei, o euro-americani, che ripresentavano staticamente idee che, nel passato, erano state travolgenti e riformatrici, ma che non avevano fatto i conti con la politica, con le tendenze e le correnti esistenti, con quel movimento che si andava configurando come «*il*» movimento operaio. Proprio lo stesso utopismo, inteso quale speranza per il futuro e fonte di innovazione ideale, aveva suscitato tanto interesse nelle classi subalterne e nei ceti marginali mentre altrettanta paura aveva provocato nelle cerchie dirigenti più retrive: esso si mostrava ora dogmatico, monolitico e teleologicamente chiuso, estremista, si poneva - come scrisse un noto autore di parte reazionaria¹² - come lo «spettro rosso» del comunismo che terrorizzava l'Europa. A queste forme di utopismo, Marx ed Engels sempre si opposero.

Richiamo il Marx giovane, umanista, degli «Annali Franco-tedeschi» (1845). In una sua lettera programmatica, indirizzata all'amico e condirettore della rivista, Arnold Ruge (settembre 1843), egli mostrava un atteggiamento ancora sostanzialmente intellettuale, ma per null'affatto *prepolitico*. Anzi, in forma indiscutibilmente politica, Marx contestava l'astrazione dei filosofi coevi e degli utopisti e

invocava la necessità della «mondanizzazione» delle idee e dei movimenti, vale a dire, dell'impegno nel presente sociale e propriamente politico, ma in termini costruttivi e chiarificatori, in cui assimilava il progetto ideale per l'avvenire, ricevuto anche dai teorici del socialismo utopista, con il mondo effettivo, quotidiano, da trasformare, cioè, con il realismo politico¹³:

Se la costruzione del futuro e il ritrovamento di una soluzione valida per tutti i tempi non è affar nostro, tanto più certo appare ciò che dobbiamo compiere al presente. E cioè la *critica spregiudicata di tutto ciò che esiste*, spregiudicata nel senso che in generale la critica non si atterrisce di fronte ai suoi risultati e nemmeno di fronte al conflitto delle forze esistenti.

¹ KARL MANNHEIM, *Ideologia e utopia* (1929), il Mulino, Bologna 1999, pp. 240-241.

² Cfr. ad esempio, il *Dictionary of Literary Utopias*, a cura di Vita Fortunati e Raymond Trousson, Champion, Paris 2000.

³ MANFRED HAHN, *Präsozialismus*, Metzler, Stuttgart 1970.

⁴ Cfr. ADOLPHE THIERS, *De la propriété*, Paulin, Lheureux et C.ie, Paris 1848; nelle molte ediz. successive, il testo ebbe il titolo: *De la propriété. Du communisme, du socialisme et de l'impôt*. Camillo Benso di Cavour fece tradurre integralmente il libro per il suo «Il Risorgimento» (1849), sul quale egli stesso pubblicò articoli su Proudhon, Cabet, Blanc, Fourier.

⁵ LENIN, *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo* (1913), ora in LENIN, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 475-480.

⁶ Il linguaggio sopra utilizzato potrebbe sembrare alquanto obsoleto: ma, storicamente, nel passato non lo fu e pure oggi non le è affatto. Posso citare anche solo alcuni nomi noti di insigni nostri contemporanei, tornati più volte sul tema, fruendo di linguaggio analogo e di idee recepite dal pensiero economico-sociale marx-engelsiano. Ad esempio, i Premi Nobel (1998) Amartya K. Sen e (2001) Joseph E. Stiglitz, con le sue teorie sul «prezzo della disegualianza», il francese Thomas Piketty e, in Italia, le posizioni di studiosi quali furono Mario Tronti (negli anni '60-70 del Novecento) o Luciano Gallino, negli anni 2000.

⁷ MARK HOLLOWAY, *Heavens on Earth. Utopian Communities in America 1680-1880*, Turnstile Press, London 1951.

⁸ SAVINIEN CYRANO DE BERGERAC, *L'altro mondo o Gli stati e gli imperi della luna*, 1657; *Gli stati e imperi del sole*, 1662: cfr. gli studi di VITTOR IVO COMPARATO e, in generale, la sua storia dell'*Utopia*, il Mulino, Bologna 2005.

⁹ MARX-ENGELS, *Manifesto del partito comunista* (1848), in calce alla Seconda Sezione.

¹⁰MARX, *Il Capitale. Libro Terzo*, a cura di Maria Luisa Boggeri, Editori Riuniti, Roma 19707, tomo III, pp. 231-232: «L'effettiva ricchezza della società e la possibilità di un continuo allargamento del suo processo di riproduzione non dipende quindi dalla durata del pluslavoro, ma dalla sua produttività e dalle condizioni di produzione più o meno ampie nelle quali è eseguito. Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre la sfera della produzione materiale vera e propria. Come il selvaggio deve lottare con la natura per soddisfare i suoi bisogni, per conservare e riprodurre la sua vita, così deve fare anche l'uomo civile, e lo deve fare in tutte le forme della società e sotto tutti i possibili modi di produzione. A mano a mano che egli si sviluppa, il regno delle necessità naturali si espande, perché si espandono i suoi bisogni, ma al tempo stesso si espandono le forze produttive che soddisfano questi bisogni. La libertà, in questo campo, può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura, lo portano sotto il loro comune controllo, invece di essere in esso dominati come da una forza cieca; che essi eseguono

il loro compito con il minore possibile impiego di energia, e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa. Ma questo rimane sempre un regno della necessità. Al di là di esso comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità. Condizione fondamentale di tutto ciò è la riduzione della giornata lavorativa».

¹¹ MARX, *La guerra civile in Francia* (1871), ora in K. MARX - F. ENGELS, *Opere. Luglio 1870 - ottobre 1871*, La Città del Sole, Napoli 2008, vol. XXII, pp. 275-324.

¹² AUGUSTE ROMIEU, *Le spectre rouge de 1852*, Ledoyen, Paris 1851.

¹³ Marx a Ruge, settembre 1843, in *Un carteggio del 1843, in Annali Franco-tedeschi* (1844-1845), Edizioni del Gallo, Milano, 1965, p. 80.

Alfio Mastropaolo
In ricordo di Gian Mario Bravo

Gian Mario Bravo era un uomo mite e sobrio. Se ne è andato con mitezza e sobrietà. Se l'è portato il virus in un momento per lui di grande vulnerabilità fisica. Si batteva stoicamente da anni, era stanco e il virus se l'è preso a tradimento, per fortuna senza chiedergli ulteriori tributi di sofferenza. L'ha trattato con rispetto. Con la discrezione che gli era propria ha lasciato i suoi affetti, le sue amicizie, i suoi libri e le sue tante inquietudini per lo stato di questo paese.

Era molte cose. La dimensione più nota di Gian Mario Bravo era quella dell'uomo di studi. Era illustre storico del marxismo e non solo. Fondamentali i suoi studi sull'anarchismo. E su molte altre cose. L'uomo di studi era anche un Maestro. Lo era verso gli studenti che seguivano i suoi corsi, i quali raccontano di lezioni ordinate, chiare, intriganti, di esami condotti con pazienza e rispetto, di tesi seguite meticolosamente.

È un racconto condiviso, quest'ultimo, anche dalla lunga schiera di giovani studiosi da lui indirizzati alla carriera accademica. Testi letti e riletti, discussi rigo per rigo, corretti virgola dopo virgola, discussioni appassionate, competenza bibliografica inarrivabile, sollecitazioni tanto critiche quanto costruttive. Simili occasioni di confronto sono rarità. Lo studioso era anche penna fina, dotato di una vena umoristica insospettabile a osservare il suo stile compassato. Che si manifestava su temi accademici, ma pure, in qualche scorribanda extraaccademica, specie su questioni e personaggi politici.

Già, perché Bravo era un *homo politicus* nel senso più

pieno del termine. Non per ambizioni di carriera politica, credo non ci abbia mai pensato, ma per le sue profonde e sentite passioni politiche. Militante socialista negli anni '60, poi aderente al Psiup, poi ancora, dagli anni '70, militante comunista. Fino a restare, come molti, senza casa, dopo il 1990. Marxista convinto, per una lunga parte della sua vita, mostrò grande interesse per la Ddr: prese sul serio l'esperienza. Salvo ricredersi alla lunga. La sua passione politica aveva un doppio fondamento: di fede e di speranza. Era convinto che un mondo migliore sia possibile, che con rigore e disciplina, militando in solido con altri, sia possibile se non raggiungerlo, avvicinarsi ad esso. E che ciascuno possa fare la sua parte nei modi che gli sono più congeniali. Qualcuno mi ha ricordato il suo impegno per le 150 ore: una pagina minore, ma di elevatissimo pregio nella storia della democrazia repubblicana, oggi dimenticata. Risultato di una lungimirante battaglia sindacale volta a consentire ai lavoratori di ottenere dalle aziende ore retribuite di congedo per studiare. Di quell'esperienza, cui lui contribuì insegnando la storia del movimento operaio, è rimasta traccia in un volume a sua cura sui cassaintegrati.

Studioso, *homo politicus*, Gian Mario era un uomo di tenaci affetti e solide amicizie. So degli affetti, posso parlare delle amicizie. Per più o meno quarant'anni siamo stati amici, ci siamo frequentati, col tempo l'amicizia si è rinsaldata. Come in tutte le sue manifestazioni era misurato. Ma ci siamo sempre ritrovati nei momenti di difficoltà. Chi era suo amico sapeva di contare sulla sua attenzione, sulla sua comprensione, sul suo incoraggiamento. Non era un'amicizia accademica, come ce ne sono tante, anche apprezzabili. Era ben di

più. Parlavamo di tante cose, condivideva esperienze e sentimenti, abbiamo condiviso qualche speranza politica e molte delusioni, abbiamo scambiato saggi, romanzi, libri gialli, lui apprezzava i libri di poesia. C'era comunque nel suo sentire, un principio che mi ha sempre confortato: non va granché di questi tempi, ma dobbiamo andare avanti. Siamo tanti che lo abbiamo sentito vicino in circostanze incerte. Lui era una certezza.

Resta ancora un tratto della sua figura che è doveroso evocare. Una volta lo disse lui di sé stesso: mi sono sempre considerato un «uomo delle istituzioni». Era il lascito di una cultura antica, nobile e al momento in bassissima fortuna: Gian Mario Bravo si considerava a servizio non del suo interesse personale, né di quello di una parte politica. Un uomo delle istituzioni è un uomo che quando varca il confine delle istituzioni si spoglia d'interessi e passioni di parte, e nell'istituzione riconosce il suo interesse e la sua passione. Non solo, ma un uomo delle istituzioni le rappresenta nel senso più pieno del termine. Non è solo come portavoce dei punti di vista dell'istituzione, ma ne costituisce anche l'immagine pubblica: Gian Mario Bravo sentiva come pochi questa seconda responsabilità.

Come uomo delle istituzioni ha lavorato per tutto il corso della sua vita. Con una devozione che mi viene di definire religiosa. Penso che accoglierebbe volentieri la definizione. Era un non credente, ma aveva considerazione grandissima per gli uomini di fede sincera. Siccome anche lui era un uomo di fede, e di speranza, nella giustizia e nell'uguaglianza, molto aveva a condividere con loro. Così, per sessant'anni ha servito l'interesse generale e il bene comune. L'ha

fatto entro l'università, come docente, come studioso e anche occupando molti ruoli amministrativi.

Il più importante dei quali, quello che gli era più caro, era il ruolo di preside della facoltà torinese di scienze politiche. Non era un mestiere facile. Gli accademici, grandi e piccoli, sono scomodi da governare. Scienze politiche era una facoltà composita, divisa tra settori disciplinari diversi. Lui sentiva la responsabilità di tenere assieme le sue anime eterogenee, di coltivare una tradizione di studi illustre, di salvaguardare uno spazio di ricerca e di insegnamento vitale per una società democratica. Ci si mise appunto con devozione e con grande sacrificio. Giorno dopo giorno frequentava la sua scrivania di presidenza. Sotto una copia del ritratto casoratiano di Piero Gobetti, a fianco di un cupo busto bronzeo di Gaetano Mosca e sotto un bronzo e marmoreo medaglione di Gioele Solari, organizzava l'andamento dei corsi, preparava meticolosamente i consigli di facoltà e con smisurata pazienza si presiedeva, si teneva al corrente di una normativa sempre instabile, trattava le delicate questioni del reclutamento dei docenti, riceveva gli studenti. In tanti anni di frequentazione non ho mai assistito a uno scatto d'ira. Mai ho sentito un suo commento malevolo su un collega. Al più, qualche soave battuta ironica. Men che mai sui suoi collaboratori.

Mai rancoroso nei conflitti, che pure c'erano. Sempre preoccupato delle condizioni dei colleghi più giovani. Per tantissimo tempo Scienze politiche è stata l'ultima nata tra le facoltà dell'Ateneo. Quindi doveva legittimarsi e istituzionalizzarsi. Grazie alla sua intelligente e instancabile operosità, trovò il suo spazio. Non ho memoria alcuna, ed è un caso unico, di

qualche iniziativa condotta da Gian Mario Bravo con l'intendimento di trarne personale vantaggio o di primeggiare personalmente: il personalismo gli era inviso. Ha confermato sempre questa sua vocazione. Anche in qualità di presidente dell'associazione degli storici delle dottrine politiche e della Fondazione Firpo. Convieni ancora ricordare che, tornato a casa, riprendeva ostinatamente in mano i suoi libri e le sue carte. I suoi impegni di governo accademici non sono mai stati ostacolo alla sua operosità scientifica. Quello era il fondamento del suo lavoro.

Il 29 aprile del 2020 il virus se l'è portato. Si è portato via un esemplare di una specie in via d'estinzione, alla luce del trattamento che ricevono le istituzioni di questi tempi. Se non che, se questo dicessi, lui mi contraddirebbe all'istante. Quindi ritiro. Dobbiamo sempre, era il suo pensiero, sperare in qualche cosa. Lui ha lasciato la lezione di un uomo gentile, generoso, austero e fermissimo nei suoi convincimenti. Da non dimenticare.

