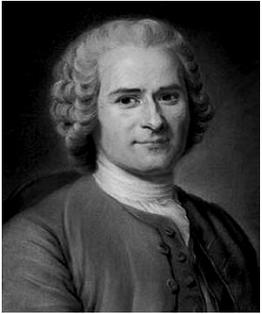
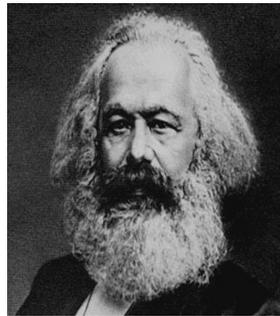


Claudio Bragaglio

Rousseau e Marx
il pensiero critico
dall'Illuminismo al Socialismo



Jean Jacques Rousseau



Karl Marx

PAMPHLET NET
BRESCIA

Claudio Bragaglio

Rousseau e Marx
il pensiero critico
dall'Illuminismo al Socialismo

PAMPHLET NET
BRESCIA

Indice

Introduzione	p. 3
1. Rousseau: disuguaglianza e contratto sociale	11
2. Marx: la critica dell'economia politica	31
3. Tra revisionismo e riformismo	55
Riferimenti bibliografici	103

INTRODUZIONE

Il pensiero critico in cammino

La nostra riflessione mette in scena, se così possiamo dire, Rousseau e Marx, ovvero due straordinari attori del pensiero politico ed esponenti d'una riflessione critica che è risultata persino eretica rispetto alla cultura dominante. Due protagonisti nel processo di costruzione d'una nuova *forma mentis* e d'un pensiero aperto, fluido, per molti aspetti incompiuto. Due studiosi tra loro molto diversi: diversità d'epoca storica – l'uno uomo del '700, l'altro dell'800 – e diversità d'impostazione filosofica.

E', questo, un arco che si tende dall'Illuminismo alla nascita del Socialismo “scientifico”, inteso non solo come movimento politico, ma come riflessione teorica e di scienza sociale.

Sul carattere aperto, incompiuto e persino contraddittorio del pensiero di Rousseau, ritengo non si registrino significative obiezioni. Per Marx invece è diverso, perché immagino le obiezioni degli hegel-marxisti ortodossi ed i loro sforzi per confermare la specularità oppositiva del “sistema Marx” al “sistema Hegel”. A loro giudizio, infatti, anche Marx dovrebbe essere ritenuto l'autore d'un sistema organico, onnicomprensivo, totalizzante e compiuto.

Ma, con specifico riferimento a Marx, a sostegno d'una diversa opinione - quella appunto d'un suo pensiero aperto, un *work in progress* - ci vengono in soccorso molti elementi, tra cui la sua stessa biografia e la storia delle sue opere incompiute. Nonché quel guizzo della dialettica della politica nella storia, quella concreta e reale, che permette di farsi beffe persino del sistema più raffinato, dimostrando che spesso il reale non può essere facilmente imprigionato nel cristallo d'un sistema perfettamente razionale.

Marx studia le contraddizioni della storia, ma egli stesso è immerso in queste stesse contraddizioni, compresa quella di immaginare nel suo “sistema”, chiamiamolo per ora ancora così, la funzione storica del proletariato industriale che però ha faticato non poco a realizzarsi. Per non dire poi anche dell'intera storia reale del socialismo, intesa come sofferta e contraddittoria prova nei fatti della validità delle sue teorie.

In una recente pubblicazione del grande storico marxista Eric Hobsbawm, dal titolo “*Come cambiare il mondo*”, vengono ricostruiti i vari passaggi delle opere, la pubblicazione postuma di testi non definitivi da altri curati e spesso da Marx solo abbozzati, la scoperta di nuovi e sorprendenti scritti in questi ultimi decenni.

La scuola ortodossa, in realtà, non ha fatto un buon servizio alla comprensione dell'evoluzione del suo pensiero e degli intoppi da lui registrati.

Intoppi anche pesanti, se si pensa che il terzo volume del Capitale non è stato pubblicato da Marx pare proprio per alcune incongruenze da lui stesso registrate nella trasformazione del valore delle merci nei prezzi di scambio. Di cui parleremo più avanti. Un tema su cui si son cimentati malamente tanti marxisti fino all'arrivo dell'economista Piero Sraffa, amico di Antonio Gramsci, che taglierà di netto il nodo gordiano di queste difficoltà.

Ma i due autori che analizziamo hanno anche alcuni punti in comune che meritano d'essere approfonditi ed opportunamente selezionati, data la vastità del materiale che li riguarda. Elementi comuni al punto che taluni studiosi hanno individuato persino un asse privilegiato di sviluppo tra Rousseau e Marx. Ovvero quel *fil rouge* che da una posizione critica di Rousseau, sul tema della disuguaglianza sociale, evidenziata all'interno dell'Illuminismo, attraverso la Rivoluzione francese, per approdare poi al socialismo di Marx e di Engels.

E' ben noto come proprio il tema dell'uguaglianza, come ci ricorda in un suo famoso libro Norberto Bobbio, dal titolo “*Destra*

e *Sinistra*”, connota nella storia l'identità più profonda della sinistra e delle diverse correnti progressiste.

Ma questa interpretazione del rapporto tra questi due autori risulta forse un po' troppo lineare, persino troppo ideologica e quindi, mi sembra, non del tutto convincente. E' un'impostazione che in effetti non si fa pienamente carico delle contraddizioni di elaborazione, presenti in entrambi questi due autori, degli accidenti che frequentemente capitano, dovuti anche al fluire dialettico d'una storia complicata, che si svolgeva sotto i loro occhi, in due secoli di sconvolgenti cambiamenti politici, culturali e sociali. Due secoli d'effettive rivoluzioni, con la fine d'un *Ancien Régime* e con la successiva rivoluzione industriale.

Il materiale prodotto da questi due studiosi, nonché le riflessioni dei molti interpreti delle loro opere, sono sconfinati. Anche se oggi, va pur sottolineato, essi sono da tempo entrati in un cono d'ombra e ben più limitato risulta l'interesse suscitato dalle loro riflessioni.

I loro libri vengono infatti spostati man mano ai piani alti e polverosi delle librerie e per molti giovani la profondità del loro pensiero è sconosciuta. In quanto poi a Marx, sotto le macerie della caduta del muro di Berlino nell'89 e la fine dei regimi comunisti, sono rimaste – ma immeritatamente - pure molte delle sue riflessioni ed analisi che, a mio parere, alimentano la fiamma ancora viva della sua attualità.

L'attualità dei classici

I classici, quelli veri, hanno spesso dalla loro la fortuna sfacciata dei felini, con le loro sette vite. Quand'anche un po' randagi ed ignorati da passanti spesso distratti da filosofi inconsistenti, ma *à la page*, essi hanno la capacità di cadere in piedi anche al mutare di luoghi, di situazioni e di tempi. Si pensi, per esempio, alla riscoperta di Marx nell'epoca della crisi finanziaria globale del

2008. Libri e articoli che dicono oggi delle sue intuizioni e premonizioni sulla crisi planetaria.

Il nostro rapporto con i classici del pensiero politico sta al presente non come la ruota del mulino sta ad *iPad*. La storia del pensiero politico non si svolge linearmente come quello dello sviluppo della scienza e della tecnologia: dalla macchina a vapore al nucleare. Al punto da rendere lo studio d'un Platone o di Aristotele ai giorni d'oggi un inutile ciarpame del passato o pura curiosità archeologica. Questo semmai è il modo di vedere che caratterizza l'inconsistenza del "nuovismo" o del "postmoderno" dei nostri tempi, anche in politica, che confonde la novità d'una qualche improvvisazione, con la validità d'un vero pensiero, al punto d'esser inconsapevole persino dell'abisso della propria ignoranza.

I "nuovisti" trattano spesso il passato come una statua di pietra, magari da contemplare, ma incapace di percepire le nostre domande ed impossibilita ad offrirci delle risposte.

Ricordo che Mario Tronti ebbe a sostenere, neppur troppo paradossalmente, che per la comprensione del presente ci insegna più lo storico Tucidide, con la sua "*Guerra del Peloponneso*" - scritta duemila e cinquecento anni fa - di tanto pensiero debole, evanescente e postmoderno che offusca e rovescia la realtà della società e ci riempie inutilmente la vita e la testa come il *reality show* d'un video.

Molti e tutt'altro che semplici sono i modi di rileggere i classici. Quello per me più convincente è rappresentato da una rilettura fatta con lo sguardo che dall'oggi si rivolge al passato. Con l'oggi che interpella il passato anche sul presente. In modo da capire non solo ciò che questi autori hanno detto del loro periodo storico, ma ciò che sull'oggi hanno ancora da dirci. Cosa essi abbiano detto *allora per allora*, ma anche ciò che può aver avuto valore *allora per ora*.

I problemi di oggi riguardano la crisi della democrazia e del capitalismo, il peso delle disuguaglianze. Come ci si è arrivati,

cosa ancora ci possono dire questi maestri del pensiero? Non vorrei limitarmi alla filologia, alla esegesi dei loro scritti. La lettura qui proposta è quella più difficile, esposta anche al rischio delle forzature interpretative, dei fraintendimenti, ma è la più produttiva di pensiero, di politica e di storia.

Non tanto o solo ciò che di vero hanno detto, ma ciò che di vero hanno ancora da dirci.

In effetti, per sua definizione il pensiero politico è non solo ciò che è, o ciò che appare, in un determinato momento storico contingente, ma è soprattutto ciò che diventa reinventandosi o rivivendo nel tempo e nelle nuove situazioni. E' l'aspettativa e la costruzione del futuro, è la speranza che ancora sa suscitare. E' il suo farsi storia, il suo farsi vita sociale.

Solo così è possibile, per esempio, parlare dell'attualità d'un Machiavelli. Solo così un pensiero diventa un classico e non la semplice espressione, per quanto importante, d'una cronaca. Quindi non un rudere tra ruderi, ma - riprendendo un'immagine potentemente evocativa - la possibile pietra angolare d'un nuovo edificio.

Infatti, un vero pensiero politico più che un dirsi è un farsi nella storia. Più che una narrazione, come oggi si dice retoricamente, è necessariamente un'idea in azione. Una *idea-azione*. E' prassi, è trasformazione, è cultura ed è progetto, è la *techne* dello scalpello in azione sul blocco di marmo ancora informe del futuro.

Per questo possiamo dire che il valore d'un pensatore politico - il suo essere un classico - sta non solo in ciò ch'egli ha detto, ma nel *perché*, nel *come* ed in *che misura* il suo pensiero ha saputo sfidare la consunzione della cronaca del tempo, realizzandosi nella storia. Tutto ciò segna, necessariamente, la differenza sostanziale tra la *politica* e la *politologia*, tra il farsi della prassi ed il suo narrarsi. Per rifarsi ad Aristotele, una politica intesa come *Politeia*.

Non dimentichiamo mai che il pensiero politico, volente o nolente, è per sua stessa costituzione e definizione costretto ad infilarsi nella cruna d'ago della XI tesi di Marx su Feuerbach, nella

quale si sostiene la necessità di passare dalla “interpretazione” della realtà alla sua effettiva “trasformazione”.

Insisto: il valore d'un vero pensiero politico non è la retorica del suo raccontarsi, ma il *realismo* del suo farsi, è la sua capacità di essere prassi. Questo è lo statuto della grande politica. Quindi, non tutte le idee, ma solo quelle che si incarnano nella vita reale meritano d'essere rilette oggi come idee politiche ancora vive e non semplicemente da considerare come dei reperti archeologici.

A modo suo la prodigiosa immagine evangelica del “verbo che si fa carne”, dall'alto dei cieli si coniuga concretamente anche nelle nostre diverse e molteplici esperienze della vita reale. Anche le più semplici e quotidiane.

E' la parola biblica che si fa realtà, è il *fiat lux*, che ad immagine e somiglianza del poderoso atto creativo della Genesi, si trasmette da una generazione all'altra tramite l'esperienza dell'uomo, che si fa – quando e come ne è capace e pur con tutti i suoi limiti – storia, valori morali, giustizia, lavoro, passione politica e vita reale.

Non sembri una forzatura interpretativa un tale cenno perché molti studiosi – si pensi per esempio a Carl Schmitt - parlando di “teologia politica”, hanno stabilito un rapporto diretto tra le categorie religiose e quelle politiche, tra il sacrale ed il secolare. Per non dire poi anche di Max Weber e del ben noto rapporto da lui stabilito tra lo spirito del capitalismo e l'etica della riforma protestante.

Politica è la parola, il *fiat lux*, appunto, che si fa anche *potere sociale, consenso e forza istituzionale* per conseguire risultati, per realizzare ideali e progetti di vita sociale. Politica, in effetti, è anche tutto questo, *potere e potenza* e in democrazia, riprendendo Max Weber, è il *potere legittimo* che si erge anche contro la *potenza della forza*. E' ricerca d'una regola condivisa contro l'arbitrio, è il tentativo di soluzione dei conflitti sociali in modo pacifico e non con la guerra.

Osservare ed evocare i classici con le domande di oggi significa, inoltre, saper scorgere nella profondità dei secoli che ci separano da loro, ed in particolare da questi due autori, quei raggi di luce, ancora accesi, ancora ben visibili alle nostre spalle e che possono contribuire ad illuminare il difficile cammino verso il futuro. Sapendo distinguere in loro ciò che è ancora luce viva e ciò che definitivamente è stato ormai spento e sepolto dalla storia stessa.

1. ROUSSEAU: DISUGUAGLIANZA E CONTRATTO SOCIALE

L'origine del male sociale

Jean-Jacques Rousseau nasce a Ginevra nel 1712 da una famiglia calvinista e muore nel 1778. Una giovinezza irrequieta e disordinata, raccontata nelle sue “*Confessioni*”. Temperamento contraddittorio e difficilissimo. Solo nel 1741, con il suo spostamento a Parigi comincia a frequentare gli ambienti illuministici, da cui poi si staccherà con una rottura dovuta, oltre che a difficoltà di rapporti personali, alla maturazione d'una diversa concezione filosofica.

Per introdurre uno dei temi più problematici prendiamo le mosse dalla questione dell'origine del male nella vita sociale e nella storia. Un modo un po' sorprendente di iniziare, ma che risulterà presto molto chiaro.

Abbiamo appena evocato l'immagine biblica della Genesi, rimaniamo ancora un attimo sul grande Libro, per capire la profondità della rottura che viene introdotta da Rousseau.

Un importante ed acuto filosofo tedesco, Ernst Cassirer, in una conferenza del '32, parlò de “*Il problema Rousseau*”. Ma di quale problema si trattava? Nientemeno che il “problema del male”, con Rousseau che produce in quel tempo un rovesciamento fondamentale nella visione del mondo e della vita sociale.

Un concetto non facile da afferrare, quasi si volesse sconfinare, al di là della politica, verso i cieli alti della teologia. Ma non è così. Anzi è vero l'opposto, quasi volessimo invece trascinare proprio la teologia qui tra noi e le nostre vicende reali sulla terra.

Quindi, come già si accennava, una forma di secolarizzazione della teologia. Fatto non nuovo, come peraltro è evidenziato anche da Hobbes quando è ricorso alla figura del Leviatano, il mostro biblico, inteso come il “dio mortale” che rappresenta lo stato assoluto.

Si tratta d'un nodo centrale di filosofia e di teologia politica, di un certo modo di concepire la società. E non c'è da sorprendersi che ancora oggi teologia e politica abbiano una storia intrecciata in profondità, nonostante l'Illuminismo, le rivoluzioni liberali e socialiste, un esteso processo di secolarizzazione.

Vediamo meglio. Fino al '700, a parte rare eccezioni, la visione della vita faceva propria l'idea della caduta originaria dell'uomo, la caduta del peccato originale, così come ci viene narrata dalla Bibbia e dal cristianesimo.

Tutto ciò che era male - la sofferenza sociale, la disegualianza, l'ingiuria del potere, l'ingiustizia, la malattia - veniva ricondotto o ad un imperscrutabile disegno di Dio, spesso duramente punitivo. Si parla appunto di peccato originale che ricade sull'intero genere umano e della necessaria espiazione d'una colpa inscritta nell'origine stessa dell'umanità. Si pensi alle punizioni inferte ad Israele per i suoi tradimenti o alle terribili sofferenze di Giobbe.

Ebbene, Rousseau invalida e non accetta una tale prospettiva profondamente radicata non solo nella cultura religiosa, ma nel senso comune, e riconduce il male, nelle sue diverse forme, alle responsabilità della società stessa.

Ma perché risulta così clamoroso un tale sovvertimento? Risulta così clamoroso perché si passa dall'affermazione del *primato spirituale* al *primato della politica*. E debellare il male sarà compito non più della religione, ma della politica. Di conseguenza con la sua interpretazione Rousseau cambia il ruolo dell'uomo nella storia.

In verità l'atteggiamento ottimistico, tipico del secolo dei lu-

mi, viene in qualche modo messo in discussione anche da Voltaire con la sua riflessione sul disastro prodotto dal terremoto di Lisbona e nel “*Poema*” da lui dedicato a quella tragedia.

L'esaltazione ottimistica della gioia del vivere viene offuscata dalla consapevolezza dell'universalità del male e d'un dolore ineluttabile e inspiegabile.

Vengono meno le illusioni e per Voltaire si tratta di immaginare uno spiraglio di sottile speranza che si trasferisce nella visione d'una limitata riforma sociale, nella sola possibilità d'un limitato miglioramento, ma che risultano in ogni caso dominati da uno scetticismo di fondo.

Il male come problema politico

Sempre sulla tematica dell'origine del male, in una sua lettera di risposta a Voltaire, nell'agosto del 1756, Rousseau si muove in direzione opposta al suo interlocutore. Infatti si tratta non della ineluttabilità del male, dell'appello alla divina provvidenza, ma della denuncia della organizzazione sociale da cui deriverebbe il male che investe l'intera umanità. Sono gli uomini che producono le proprie sciagure e quindi sono loro stessi che possono contribuire ad evitarle e a rimuoverle.

Per Rousseau il male non solo non è inesplicabile, ma neppure è ineluttabile. Egli non è minimamente sfiorato dalla negazione di Dio e neppure da una qualche intenzione “anti cristiana”. Tutt'altro. Il suo è un percorso di fede in grande misura complicato, con un passaggio dal calvinismo al cattolicesimo, ma rimane pur sempre un cammino all'interno d'un perimetro intensamente religioso. Ma comunque il rovesciamento d'una impostazione tradizionale, così tipica dell'intera storia del cristianesimo, viene da lui sostenuto con nettezza.

Con il primato della politica si introduce così il principio generale che il male possa essere affrontato in quanto male non dovuto alla cacciata dall'Eden biblico, ma originato dalla società

stessa. E che nella politica – con la rivoluzione che trasforma la società – si possa trovare la soluzione dei problemi della condizione umana. A cascata, poi, anche l'impegno etico finisce per identificarsi con la politica. Quindi per Rousseau: non è la morale che fonda la politica, ma è la politica che fonda la morale.

Sempre seguendo Rousseau si vede che la stessa distinzione kantiana, come peraltro quella del diritto naturale, non regge più. Si ricordi la famosa espressione di Kant nella *“Critica della ragion pratica”*: due cose soddisfano la mia mente, dice Kant, il cielo stellato sopra di me e la legge morale dentro di me. In questo modo Kant fonda la preminenza della sola legge morale nel “foro interiore” delle persone e, il resto, la politica, il diritto, la natura sociale vengono derubricati ad aspetti esteriori.

Ebbene, un'intera tradizione, quella della “teodicea” - intesa come la materia che riguarda il rapporto complesso tra giustizia di Dio e la presenza del male nel mondo - risulta sostanzialmente sovvertita. “Soggetto” del male non è più il volere di Dio, non è il dogma del peccato originale, neppure è il cuore del singolo uomo, ma è la società.

Se la responsabilità del male sta quindi nella società, la salvezza stessa va ricercata non già nella religione, ma nella politica. Che, tradotto sul piano delle istituzioni, significa: la salvezza ci viene non già dalla Chiesa, ma dallo Stato.

Sarà dunque la politica, la rivoluzione a rendere quindi possibile la costituzione della “libera forma d'una comunità etico-politica”. Insomma il Ginevrino determina un vero e proprio rovesciamento di prospettiva, che dice molto anche del carattere non solo critico, ma “eretico” e rivoluzionario del suo pensiero.

Resta da interrogarsi sull'effettivo grado di consapevolezza ch'egli ebbe delle rilevanti e “sovversive” implicazioni di queste sue teorie.

Discorso sulle scienze

Vi è poi un altro punto dirimente del suo pensiero. Infatti per comprendere meglio Rousseau è necessario partire dal “Discorso sulle scienze e le arti” del 1749 e dall'impostazione ben diversa ch'egli propone rispetto al movimento enciclopedista sul tema e sul ruolo della scienza.

Nell'epoca splendente dei lumi, del culto della scienza, Rousseau afferma che scienza ed arti corrompono i costumi. Un punto di vista che successivamente verrà da lui in parte modificato, con la precisazione che il riferimento era più che altro diretto agli abusi, alle distorsioni della scienza e dell'arte. Ma comunque risulta chiaro il punto di diversità, per non dire di rottura, rispetto agli altri enciclopedisti. Da una parte si manifesta l'esaltazione della ragione, del progresso dei lumi, del fiorire delle scienze, mentre dall'altra, con Rousseau, emerge una contrarietà che, pur edulcorata nel tempo, ha denotato però una ben diversa sensibilità rispetto ad un d'Alembert come peraltro a tutti gli altri enciclopedisti.

La lettura di questo scritto di Rousseau può far registrare un qualche rapporto anche con un grande autore italiano: Leopardi e la sua poesia “La Ginestra”. Con Leopardi, siamo negli anni trenta dell'800, è già nella condizione di valutare il cammino realizzato dall'Illuminismo, a completamento del Rinascimento, ed il successivo periodo di decadenza. Egli fa un bilancio del progresso dei lumi, del cammino della ragione, ed è preso da sgomento e dal pessimismo quando vede dipinte sulle rive “della umana gente, le magnifiche sorti e progressive”, che in realtà rappresentano un arretramento del progresso che si andava spegnendo in un “secolo superbo e sciocco”. Uno spunto di riflessione che riguarda splendore ed epilogo della stagione dei lumi.

Con questa sua impostazione, è possibile ravvisare nel Ginevrino un brusco scarto di sensibilità rispetto ai suoi colleghi che non verrà mai più colmato, e che anzi si approfondirà e che farà di

Rousseau – come sottolinea lo studioso marxista Valentino Gerratana in un famoso studio sul rapporto tra Rousseau e Marx – un “eretico dell’illuminismo in quanto il più conseguente degli illuministi”.

E' un modo, il suo, di contrapporsi a vecchi e nuovi pregiudizi e di individuare la debolezza stessa delle illusioni dei lumi, della ragione e delle visioni acriticamente ottimistiche.

Ricordiamo che nel frattempo, per Voltaire, Rousseau è diventato un “sedizioso”. Infatti egli muove una corrosiva accusa, quella di rendere esplicito che scienze, lettere ed arti risultano mistificanti, in quanto esse nascondono l’asservimento dell’uomo, proprio perché “stendono ghirlande di fiori sulle catene di ferro di cui sono carichi gli uomini”. Esse soffocano lo stesso spirito di libertà in quanto fanno amare la schiavitù, e se “il bisogno innalza i troni, le scienze e le arti li hanno rafforzati”.

Viene quindi individuata una scissione tra vita intellettuale e vita reale, tra civiltà e bisogni reali dell’uomo. Una scissione che, con Rousseau, attraversa profondamente il mondo francese dei lumi. Aprendo per certi aspetti un rischioso varco a forme di reazioni romantiche, per non dire oscurantiste, contro la scienze ed il progresso.

Sulla “disuguaglianza”: la rottura con i “Philosophes”

I rapporti con l’ambiente illuminista, in particolare con d’Alembert e lo stesso Diderot, che è stato l’esponente a lui più vicino, si logorano, persino con reciprocità di risentimenti astiosi di odio e di disprezzo, che porteranno Rousseau all’isolamento e, successivamente, alla rottura definitiva con i “Philosophes” illuministi.

Alcuni studiosi hanno parlato di incomprensioni tra “geni di diversa razza”. Per Gerratana è una vera e propria “consapevole avversione ideologica”: da una parte il “radicalismo eversivo” del Ginevrino, dall’altra un Voltaire “ideologo della borghesia mode-

rata”. Una chiave di lettura che porta alcuni studiosi a considerare Rousseau addirittura come un “rivoluzionario suo malgrado”.

Polemiche, correzioni di impostazione, eliminazione delle esagerazioni, riflessioni ulteriori portano però Rousseau non ad arretrare, ma a dover ancorare più saldamente il suo radicalismo, andando oltre il pensiero illuministico. Attraverso questo suo percorso egli infatti approda alla convinzione che la fonte ancor più specifica del “male” risieda nella disuguaglianza che deriva dalla proprietà, dalla ricchezza, dalla diversa condizione sociale. Su questo terreno egli si spinge fino a lambire le tematiche che si ritroveranno negli esponenti socialisti.

Nel fuoco delle polemiche del 1752 contrasta l’idea, forse da lui stesso inizialmente coltivata, della originaria e naturale perversità della natura umana, e approda alla conclusione che originaria è la bontà e non la perversità dell’uomo. In questo modo egli rovescia l’impostazione in particolare di Hobbes e la sua visione dell’*homo homini lupus*.

Ancora oggi Rousseau, per questa sua visione, è associato con una certa qual supponenza o ironia al mito del “buon selvaggio”. A rischio però d’un fraintendimento più che altro futilmente polemico. Per lui l’uomo nasce buono, ma poi diventa malvagio in società. E lo diventa – questo il punto qualificante - quando nasce la proprietà, sorge la separazione tra il mio e il tuo, che divide gli uomini tra padroni e servi.

Lungo questa traiettoria è evidente che si arriva al rapporto successivo con Marx. Ma, ad onor di merito e senza nulla togliere al filosofo di Treviri, va pur rilevato che prima si dovrà passare dal liberista Adam Smith, con la sua lotta di classe tra operai e padroni, nonché da Hegel, con la sua famosa dialettica tra servo e padrone.

La denuncia della proprietà privata non è certo cosa nuova nella storia, ma con Rousseau assume un significato diverso e non

si ferma alle varie forme di “comunismo” ascetico o primitivo che avevano caratterizzato anche varie esperienze religiose ed utopistiche. Non si ferma alla constatazione del rapporto tra bisogni ed asservimento, tale per cui la libertà è l'assenza o la rinuncia dei bisogni. All'ascetismo del comunismo primitivo, appunto.

Attraverso il suo “Discorso sulla disuguaglianza” egli approda ad una concezione che evidenzia la diversità dei legami sociali e che viene imposta con violenza dal regime stesso della proprietà.

Infatti vi sono legami di “benevolenza reciproca”, altri legami, viceversa, che si stabiliscono sulla base di “interessi personali ed antagonistici”. Ed è proprio quest'ultima forma di legame che costituisce per Rousseau la “fonte funesta” della violenza e delle sopraffazioni, degli egoismi e degli orrori.

E' con questa impostazione ch'egli approda alla conclusione che abbiamo già richiamato: il vizio, il male non sta nell'uomo, ma nell'uomo che risulta “mal governato”, sta nella proprietà che fa gli uni padroni e gli altri schiavi. Quindi vi è anche una diversa possibilità, offerta dalla politica, di poter far nascere una diversa vita sociale dell'uomo, se “ben governato”.

La disuguaglianza non è più “legge naturale”

Veniva prima rilevato che spesso si attribuisce erroneamente a Rousseau il “mito del buon selvaggio”, quando in realtà tale mito aveva preso origine nel '500 dalla letteratura nata con le grandi scoperte geografiche. Un riferimento che tra l'altro rischia di essere fuorviante, anche perché in Rousseau tale *mito* spesso oscilla, come risulta dall'esame di due sue opere significative al riguardo: “*L'origine della disuguaglianza*” e “*Il Contratto Sociale*”.

Nel primo caso, per Rousseau la corruzione è nell'uomo isolato nello stato di natura, nel secondo caso invece il “buon selvaggio” non è più l'individuo isolato d'uno stato presociale di natura, ma un uomo già socialmente determinato, che vive però in società prive di conflitti antagonisti, per cui bisogni ed interessi dei sin-

goli si identificano con i bisogni ed interessi comuni. Ma soffermiamo l'attenzione ancora sul “*Discorso sull'origine della disuguaglianza*”, in quanto per molti studiosi tale scritto è fondatamente considerato uno dei luoghi di nascita del pensiero moderno.

Con la sua analisi delle cause della disuguaglianza vengono messe in discussione anche le concezioni di “legge naturale” e di “diritto naturale”. Infatti che carattere “naturale” possono avere la legge e il diritto? Può essere definita “naturale” la disuguaglianza sociale tra gli uomini?

Le risposte di Rousseau sono inequivocabili e lo portano a denunciare non solo la disuguaglianza in sé, come peraltro molti avevano fatto prima di lui, anche con evocazioni evangeliche, ma a demolire il sistema di valori e di credenze (religiose, di gerarchia sociale o di autorità riconosciuta) che giustificava un tale sistema e che lo faceva accettare ai poveri, come appunto un'eterna “legge naturale”.

Mentre con tutti gli illuministi egli condivide l'idea d'una disuguaglianza che nasca dai meriti personali, ovvero dal riconoscimento sociale dei meriti e dei servizi resi dalle singole persone. Rousseau poi si spinge oltre nel denunciare i vantaggi ed i privilegi inaccettabili che derivano dalle ricchezze e dalla posizione di potere.

I rapporti con Voltaire sono rievocati anche nelle sue “*Confessioni*”, un libro di pensieri autobiografici. Com'è ben noto, da una iniziale ammirazione di Rousseau per Voltaire si è arrivati ad un'esplicita rottura, accompagnata da rancorosità e risentimenti reciproci.

Hanno pesato in questa complessa vicenda non solo i difficili rapporti personali, ma tra i due si determina una profonda rottura di modelli interpretativi e di mentalità. Voltaire non nasconde il proprio sarcasmo pesante, condito di aspri epiteti nei confronti della “scimmia di Diogene”.

Voltaire non condivide, in particolare, i temi del “*Discorso*

sulla scienza e le arti” di Rousseau, meno ancora l'invettiva di Rousseau contro l'ineguaglianza e la proprietà privata. E' la “filosofia d'un miserabile - dice Voltaire - che vorrebbe che i ricchi fossero derubati dai poveri”. Tale rottura diventa così definitiva e si estende all'impostazione più generale che sostenuta dai vari collaboratori dell'Enciclopedia.

Volontà popolare come volontà generale

Rousseau ha rivendicato sempre il carattere unitario e sistematico della propria opera. In realtà il suo è stato, come già si diceva, un pensiero in movimento, spesso contraddittorio. Un pensiero interpretato dai commentatori a volte in modo riduttivo: ora sostenitore del “mito del buon selvaggio”, ora, con il suo “*Contratto sociale*” considerato semplicemente come un “teorico dei piccoli Stati”, d'un antico modello di democrazia ginevrina, non esportabile in grandi e moderni stati.

Un aspetto che merita d'essere focalizzato riguarda il tema della “volontà generale” su cui si sono ingenerati fraintendimenti dovuti, più che altro, alla *de-contestualizzazione storica* che ne è stata fatta.

Siamo nel '700, in un passaggio d'epoca senza alcuna esperienza di governi liberali, quando anche l'evocazione stessa di idee di libertà non ha mai seguito il corso d'una loro effettiva realizzazione. T

Tra la lettura, per esempio, di Montesquieu ed il suo *l'Esprit des lois*, scritto nel 1748, e l'avvio d'una significativa realizzazione della suddivisione dei poteri teorizzata nel libro, si dovrà far scorrere circa un secolo. Vedere nell'impostazione di Rousseau, come fanno anche studiosi di primissimo livello, come Ralf Dahrendorf, un'impostazione di *democrazia totalitaria*, significa appunto esporsi ad un possibile errore di *de-contestualizzazione storica*.

Rousseau scrive da pioniere - nel suo secolo e non già nel pieno d'una esperienza liberale - e non sta fissando regole in un'e-

poca in cui cominciano a svilupparsi le radici del costituzionalismo. In effetti le vere rivoluzioni liberali, per non dire poi di quelle democratiche, sono ancora ben al di là da venire.

Rousseau evoca la voce potente del popolo e della sua “volontà generale” in una fase in cui il popolo è ancora in grande misura muto, del tutto escluso dalla vita partecipativa, spesso con la schiena piegata sotto il peso dell'assolutismo e l'autocrazia. Un popolo ancora senza alcuna identità politica, senza protagonismo sociale e subalterno.

Come sul tema del male, dell'ineguaglianza e della proprietà, così anche nell'evocazione d'un ruolo del popolo si aprono profonde lacerazioni e fenditure con il resto dei filosofi illuministi.

Il tentativo stesso di circoscrivere Rousseau ad un modello ginevrino, quindi ad una dimensione di piccole comunità, non è convincente. Non in quanto tale considerazione risulti infondata, ma perché tutti avvertono che una volta che il popolo viene evocato nel suo diretto protagonismo, seppure a partire dalle piccole comunità, ciò significa attivare meccanismi contagiosi anche su più ampia scala. Significa produrre una rottura dei meccanismi di controllo dall'alto e di tipo oligarchico.

Siamo nella fase complessa della formazione dei grandi stati nazionali ed il popolo di cui si parla è il popolo d'una nazione, quindi non più riconducibile al modello partecipativo popolare, ristretto ai piccoli comuni medioevali.

Quand'anche in linea di ipotesi fosse ravvisabile in Rousseau una possibile visione riduttiva, in ogni caso era destinata a risultare ben diversa una “volontà popolare” innestata sul tronco del feudalesimo da quella innestata nella vita dello Stato moderno, che si va formando con gli stati nazionali in Europa, ed alla vigilia della Rivoluzione industriale.

Il popolo soggetto di sovranità

In ogni caso quando si evoca il popolo si entra sempre in fi-

brillazione. Già per l'antica Atene, che pure ricordiamo oggi come la culla della democrazia, ad un'analisi più attenta ci si accorge di parlare d'un periodo breve e d'una parte limitatissima di "popolo" ateniese. Con Platone ed Aristotele che definiscono la "democrazia" come una forma di costituzione "degenerata" rispetto a modelli migliori, tendenzialmente aristocratici. Anche se Platone, gran conservatore, è ancor più critico verso la democrazia popolare rispetto ad Aristotele.

La stessa mitica figura di Pericle, come viene raccontata da Tucidide e da Plutarco, agli occhi di oggi avrebbe una forte impronta populistica e demagogica. Il famoso discorso di Pericle potrebbe essere considerato semplicemente come una demagogica *captatio benevolentiae* per giustificare il tentativo d'una affermazione egemonica di Atene nella Grecia di allora.

E' sufficiente un'attenta rilettura di Bobbio, in particolare della sua "*Teoria delle forme di governo*", a conferma di come le categorie della politica non debbano mai essere decontestualizzate. E ad ulteriore conferma di come sia sempre necessario guardare le cose della politica dentro la loro cornice storica, senza alcuna mitizzazione, ricordo un immaginario viaggio storico nell'antica Grecia fatto dallo storico Canfora, in cui egli afferma come sia significativo "che non esistano testi di autori ateniesi che inneggino alla democrazia". "E non è un caso", commenta.

A questo si aggiunga anche un fraintendimento ben più grave, riguardante Rousseau, quello d'una sua visione della sovranità popolare e della volontà generale che avrebbe addirittura alimentato il pensiero totalitario del XX secolo o, per i più benevoli, il populismo moderno.

Un tale giudizio - eccessivamente *tranchant* - è frutto anch'esso d'una totale de-contestualizzazione storica, come se potessimo affermare oggi che la *polis* ateniese è stata la madre d'una *democrazia segregazionista, sessista e razzista*, in quanto escludeva donne, stranieri, schiavi e meteci. O che la costituzione

americana debba passare alla storia non come un passo decisivo del liberalismo, ma come il trionfo dello "schiavismo" perché nella stesura del 1787 includeva l'istituto della schiavitù e persino una legislazione speciale contro gli schiavi fuggitivi.

La vera misura di valore d'una idea non è mai definibile in modo astratto, essa viceversa sta nel salto che, in un determinato momento storico, fa compiere al livello di civiltà fino ad allora raggiunto. Questa la sua precipua responsabilità - se vogliamo non sottrarci anche ad un po' di retorica - davanti ad un ipotetico tribunale della storia. Del resto, per quello che ancora non c'è, dovranno pur rispondere i posteri.

Per questo ritengo che il valore rivoluzionario di Rousseau stia nell'evocare potentemente, a metà settecento, il tema della volontà popolare, quando il popolo era escluso dal potere in modo totale. Egli è stato un "rivoluzionario" in ciò che di "democratico" ha messo in campo allora e che a metà '700 ancora mancava alla consapevolezza delle stesse forze più illuminate e progressive.

Fare di Rousseau una specie di stalinista *ante litteram* può corrispondere ai canoni d'una insostenibile distorsione della realtà, ma non certo a quelli d'una seria analisi del suo pensiero politico

Il resto sarà storia, quasi cinquant'anni dopo, della Rivoluzione francese, del costituzionalismo e degli ultimi due secoli, con il successivo affinamento delle regole, del principio di maggioranza per quanto riguarda le modalità d'esercizio ed il limite della volontà popolare. E che ritroviamo anche nel primo articolo della nostra Costituzione quando afferma che la sovranità popolare si esercita "nelle forme e nei limiti" stabiliti dalla Costituzione stessa.

La "demitizzazione" di Rousseau, così com'è sbrigativamente fatta oggi, in realtà risulta un po' sospetta, alimentata dalle componenti culturali che propendono per forme di democrazia elitaria o tecnocratica, anche in campo progressista e non solo conservatore.

Rousseau ha il merito di rendere esplicita la contrapposizione tra sovranità popolare e sovranità regale, ma sulle sue spalle non può essere in alcun modo caricata la responsabilità delle moderne democrazie populiste, delle “democrazie popolari” o dei sistemi autoritari che lo stalinismo praticherà due secoli dopo.

Con Rousseau non v'è dubbio che si determina la legittimazione del popolo come soggetto di partecipazione e di diritti politici. Questo il suo fondamentale contributo. Infatti con la formazione della “volontà generale” si promuove il coinvolgimento dei cittadini ad esprimere pubblicamente opinioni e decisioni. E tutto ciò nell'ambito di una “sovranità popolare”, che viene da lui intesa - a differenza di quello che diverrà poi il centro del costituzionalismo liberale - come realtà omogenea, indifferenziata e non delegabile a singole parti o persone.

Quindi se in questa visione va individuato un limite, esso sta piuttosto nell'assunzione d'una possibile forma iper-democratica, e non già in un suo presunto populismo.

Il populismo per essere tale presuppone un capo, l'uso strumentale e subordinato del popolo da parte d'un capo. Rousseau non ha nulla a che vedere con il populismo o con forme di legittimazione plebiscitaria d'un capo. Come è stato giustamente scritto non c'è in lui alcuna traccia d'un qualsiasi “sovrano cesaristico che venga innalzato sugli scudi del tumulto dell'acclamazione”.

Quindi Rousseau, pur con limiti che verranno poi superati dal costituzionalismo moderno, va considerato uno dei padri nobili più importanti delle democrazie moderne, delle democrazie partecipative, e certamente non un precursore di regimi totalitari, di democrazie plebiscitarie o dei populismi del XX° secolo.

Il “Contratto sociale”

Dalle pagine di Rousseau in realtà non emergono sempre indicazioni lineari. A volte lo stato naturale è preferito allo stato sociale. A volte, come nel “*Contratto sociale*”, vale il suo opposto,

con l'esplicita intenzione di porsi come legislatore, con maggior realismo verrebbe da dire. Superando l'inconciliabilità degli interessi comuni con gli interessi privati attraverso la ricerca della mediazione tra gli uni e gli altri. E' il passaggio dal “*Discorso sulla disuguaglianza*” alla elaborazione del “*Contratto sociale*”, è la ricerca di ciò che può essere comune nei diversi antagonistici interessi privati e che può dare forma ad un nuovo vincolo sociale.

Con il suo contrattualismo egli si colloca nel filone classico di riflessione, che va da Locke a Kant, e nel quale si presuppone l'esistenza di diritti degli uomini che precedono il *Contratto* stesso. In questo Rousseau si differenzia nettamente dal contrattualismo di Hobbes che invece - nel suo originario stato di natura e di guerra - non prevede alcun diritto pre-esistente al contratto stesso.

Si enuclea così con Rousseau la novità d'una possibile “società razionale”: “l'uomo è nato libero e dovunque è in catene. C'è chi si crede padrone di altri, ma è più schiavo di loro”.

Con la stesura del “*Contratto sociale*” si consuma la rottura esplicita e completa con gli illuministi parigini. Anche il cosmopolitismo subisce in Rousseau una torsione verso il patriottismo, in quanto questo elemento verrà collegato non già ad un generico riformismo illuminista, ma ad un riferimento nazionale e popolare che si innesta sulla rivoluzione democratica e borghese.

Rousseau si pone il problema di come una forma associativa possa difendere vita e beni dei singoli, ma adottando un modello diverso da quello di Hobbes, dove tutti si privano della libertà per trasferirla nel monarca, nel Leviatano signore assoluto.

Un terreno complicato, questo, che Rousseau cerca di affrontare immaginando che il singolo decida liberamente di trasferire ad una comunità il potere ed unendosi a tutti “non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima”, in quanto questa è “la condizione uguale per tutti”.

Nasce quindi una “comunità organica” che esprime la volontà generale, dove ognuno ha rinunciato al proprio egoismo per ritro-

vare insieme agli altri la propria libertà. In questo modo si fonda la sovranità popolare intesa proprio come manifestazione della volontà generale.

Hobbes e Rousseau, come già accennato, si collocano quindi su opposti terreni. Il primo elimina il *pactum societatis*, trasferendo il potere al sovrano assoluto. Rousseau viceversa elimina il *pactum subjectionis*, attribuendo la sovranità interamente al popolo e demandando le funzioni esecutive e gestionali a dei commissari subordinati al popolo stesso.

Religiosità di Rousseau

Questo il salto politico compiuto da Rousseau rispetto agli altri illuministi. E non è l'unico. Infatti egli in questo suo percorso recupera inoltre una componente religiosa che concorre a differenziare ulteriormente Rousseau.

Inizialmente la visione religiosa non ha una particolare incidenza sull'elaborazione successiva. Mentre si evidenzia, essa però non tende ad assumere forme di intolleranza o ad essere in contrasto allo spirito della libertà religiosa. La religione non viene contrapposta alla ragione, il sentimento religioso si manifesta per Rousseau dove la ragione evidenzia il proprio limite. Anche nella "*Professione di fede del vicario savoiardo*" in effetti Rousseau contrasta la pretesa di poter sottomettere la ragione alla religione.

I tratti assunti nel "*Contratto sociale*" sono piuttosto quelli d'una "religione civile", con le caratteristiche della tolleranza verso i diversi credi religiosi, con sentimenti di socialità, e l'idea della felicità futura per i giusti ed il castigo per i malvagi, con l'assegnazione anche d'un carattere di "santità", se così può essere detta, al contratto sociale tra gli uomini. Vengono altresì combattute le religioni contrarie alla pace dello Stato, gli increduli intolleranti e fanatici.

Nell'evoluzione di Rousseau si può cogliere l'idea d'una reli-

gione che favorisce e diventa parte costitutiva dei diritti civili. In questa visione può certo avere avuto un ruolo la convinzione che l'unità delle forze democratiche potesse trarre forza dal rifiuto dell'anticlericalismo tipico degli illuministi, rendendo così possibile, come peraltro è stato sostenuto, una teoria che "permetteva al borghese di poter restare insieme cattolico e uomo illuminato".

Ma anche in questo campo si possono cogliere oscillazioni di pensiero considerando il fatto che nel "*Contratto Sociale*" la tolleranza si estende alle altre fedi, ma non più alle diverse forme di ateismo.

In Rousseau quindi non si realizza quella emancipazione dello Stato dalla religione che Marx invece ben evidenzia nella "Questione ebraica", quand'anche i cittadini fossero tutti o in maggioranza religiosi.

In realtà, poi, anche al di là dei principi, lo Stato si avvale della mediazione religiosa, una mediazione che ricomponga l'antagonismo degli interessi.

Si diceva della contraddittorietà di Rousseau. Infatti, nel demistificare le condizioni di disuguaglianza il ruolo della religione rimane ai margini, al punto da ritenere che la volontà della Provvidenza non determini il male sociale e la corruzione della natura umana.

Successivamente, invece, quando Rousseau approda al "*Contratto Sociale*" il trasferimento della sovranità politica dagli uomini alla legge e la realizzazione della volontà generale, ricorda Geratana, hanno un qualcosa di mistico e di religioso. Ma non di dottrinario, considerato che era sempre insoddisfatto dei risultati raggiunti, compresi quelli affidati al testo del Contratto Sociale ed alla sua teoria contrattualista.

Da Rousseau a Marx

Tra Rousseau e Marx è possibile stabilire un rapporto che passa attraverso la questione della disuguaglianza sociale. E' un

denominatore comune, questo della disuguaglianza, che attraversa la società del '700 e dell'800 per arrivare direttamente ai giorni nostri.

Sulla questione della democrazia il problema risulta più complicato. Per Rousseau la libertà è subordinata alla legge e la legge si pone al di sopra degli uomini. Questi i due punti cardine che Rousseau vede nella democrazia borghese. Una vera e propria “quadratura del cerchio”, quella appunto d'un governo che elimina gli abusi proprio in quanto “la legge è superiore agli uomini”.

Per quanto più volte il marxismo sia stato posto in relazione a Rousseau, si pensi soprattutto alla riflessione di Gaetano della Volpe nel suo famoso scritto “*Rousseau e Marx*”, va rilevato, come peraltro sostiene lo stesso Gerratana, “come Marx non abbia mai riconosciuto direttamente una qualsiasi forma di parentela teorica con il pensiero politico rousseauiano”. Infatti, quando Marx si separa, nel libro sulla “*Questione ebraica*”, dalla democrazia borghese, in questa separazione include anche il distacco da Rousseau e dal radicalismo piccolo borghese.

Anche il modo in cui Marx richiama l'idea del “contratto sociale” tra capitale ed operaio non ha sorte migliore, perché da lui viene respinto, in quanto ritenuto un accordo non accettabile. Un accordo in base al quale il capitalista “si permetterà di dire – osserva ironicamente Marx - che voi abbiate l'onore di servirmi, a condizione che voi mi diate il poco che avete in cambio della politica che sosterrò nel comandarvi”.

Il “*Contratto Sociale*” è visto come un fondamento della società borghese. Anche nel modo di concepire l'origine della disuguaglianza non v'è concordanza tra Rousseau e Marx. Infatti è un testo a cui Marx all'inizio sembra non dare significativa importanza per la sua analisi. Solo successivamente emergerà una convergenza nel valutare il “carattere antagonistico” d'ogni processo sociale.

Anche la denuncia di Rousseau verso la possibile disumaniz-

zazione che accompagna i progressi della civiltà, poteva non avere il carattere d'una critica moralistica, ma coincidere con la critica marxiana alla alienazione sociale prodotta dallo sfruttamento capitalistico. E', quindi, la denuncia della “*Origine della disuguaglianza*” il punto di oggettivo incontro tra Rousseau e Marx, pur mantenendo i due autori una differenza di analisi sulle possibili spiegazioni dell'origine storica della disuguaglianza stessa.

Nel dibattito sul rapporto tra Rousseau e Marx, che ha attraversato soprattutto gli anni '60, anche il tema della democrazia ha registrato una significativa attenzione, in particolare da parte di Della Volpe. Sullo sfondo vi è l'interpretazione del valore stesso da assegnare alla Costituzione italiana, nel presente ed in una prospettiva socialista, al rapporto tra la democrazia parlamentare e la democrazia progressiva e popolare.

L'interpretazione di Della Volpe è molto esplicita. Egli colloca su sponde tra loro opposte Rousseau e Kant. Da una parte, Kant con la democrazia borghese e lo stato di diritto. Quindi il versante del liberalismo. Dall'altra egli pone Rousseau, con la sua visione di democrazia sociale che prelude agli sviluppi della democrazia sostanziale di Marx. Al punto che Colletti dirà che Marx, pur non riconoscendo questo suo debito, nulla aggiunge alla teoria politica sulla democrazia di Rousseau, se non per quanto riguarda gli aspetti della base economica della estinzione dello Stato.

Sulla stessa lunghezza d'onda, anche lo storico Paolo Alatri che nella sua introduzione alle Opere politiche rousseauiane scrive che “l'inveramento di Rousseau...conduce a Marx”.

Come si vede emergono due tesi tra loro diverse. Da una parte v'è chi ritiene che Rousseau, per quanto con la criticità delle sue posizioni, rimanga all'interno dell'esperienza dell'illuminismo e d'una democrazia borghese, seppur basata sulle nuove fondamenta d'un *contratto sociale*. Dall'altra chi ritiene invece che Rousseau oltrepassi decisamente l'illuminismo sul terreno della democrazia sociale, sostanziale, che sarà propria della visione di Marx.

2. MARX: LA CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA

Marx oltre Hegel

Marx nasce a Treviri nel 1818, da padre ebreo convertito al protestantesimo. Muore a Londra nel 1883, dove si trovava da più di trent'anni, dopo essere stato espulso per la sua attività rivoluzionaria dalla Germania, dalla Francia e dal Belgio.

Da giovane egli fa i conti con Hegel, con la sua filosofia del diritto, con il suo metodo dialettico, e partecipa all'esperienza della sinistra hegeliana.

A mio parere per comprendere la novità sostanziale rappresentata da Marx è indispensabile partire dalla sua XI° tesi su Feuerbach, già richiamata, dove si sostiene appunto che i filosofi finora hanno diversamente interpretato il mondo, ma che adesso è ora di cambiarlo. E' il tema della filosofia della prassi, come direbbe Gramsci, che rappresenta anche il *fil rouge* nella rilettura di Marx che intenderei proporre.

Rimane famosa l'espressione di Hegel quando sostiene che "tutto ciò che è razionale è reale". Un'espressione che apre a due diverse possibilità interpretative. La destra hegeliana sostiene, con la sua posizione conservatrice, che il reale, così com'è, è già di per se stesso razionale. Mentre la sinistra, viceversa, sostiene che il razionale può e deve realizzarsi nel reale.

Sembrano formule astruse, ma è proprio attraverso quest'ultima visione che si comprende l'XI tesi di Feuerbach, prima citata. Da ciò nasce pure la necessità "razionale" della trasformazione sociale, ovvero d'una realtà che deve – per così dire - farsi razionale, ovvero corrispondere alla razionalità. Forzando ed estendendo un poco l'interpretazione possiamo riassumere questo

concetto in una nuova formulazione: tutto ciò che è razionale può e dev'essere reale.

Sono gli anni in cui, nella sua "*Questione ebraica*", Marx affronta i temi della democrazia borghese, da cui prende poi le distanze. Quindi egli si differenzia anche da Rousseau. E sono pure gli anni in cui comincia a misurarsi con i temi economici nei "*Manoscritti economico-filosofici*", del 1844.

Il salto di qualità avviene poi nel 1847 con la formazione della Lega dei Comunisti e il "*Manifesto del partito comunista*", scritto con Engels e pubblicato nel 1848. Un libro di non molte pagine che risulterà fondamentale per l'organizzazione politica del socialismo e del movimento operaio. Steso con una scrittura "fiammeggiante", come è stata definita.

A partire dal 1844 comincia a precisare meglio il proprio pensiero in base al quale è la struttura economica, sono i rapporti di produzione, a determinare l'ordinamento dello Stato e le sovrastrutture istituzionali.

Per Hegel, lo Stato si astrae, deve astrarsi, dai rapporti economici. Lo Stato è l'universalità che supera la frammentazione degli interessi di corporazioni e di ceti. E' – nel senso di: dev'essere - lo *Stato etico* che esprime l'interesse generale. Anche se Hegel è pienamente consapevole della dialettica servo-padrone che attraversa e divide la società. In particolare egli osserva come il signore sia la potenza che domina il servo subordinato, ma come - nel contempo – sia proprio il servo lo strumento attraverso cui il signore domina le cose.

Quindi, il servo diventa lui stesso un fattore importante del rapporto, perché il signore dipende dal suo lavoro servile e non può fare a meno di lui. Ma il lavoro, dice Marx criticando e superando Hegel, produce oggetti che risultano poi estranei al produttore e che gli stanno di fronte "come una potenza straniera". Diventando, quindi, un lavoro espropriato, un lavoro alienato da un rapporto prima di tipo servile e poi di tipo subordinato nell'ambito di rapporti di tipo capitalistico.

Anche sul tema dello Stato il contrasto tra Hegel e Marx risulta evidente. Per Hegel lo Stato rappresenta famiglia e società civile nel momento di maggiore eticità, è spirito vivente e realtà dell'idea etica, “è l'ingresso di Dio nel mondo”. Per Hegel esso non nasce certo da un “contratto” tra soggetti, come quello immaginato da Rousseau, che potrebbe essere anche annullato dai contraenti stessi, con relativa liquidazione dello Stato stesso.

Per Marx, viceversa, lo Stato è espressione delle forze dominanti e in quanto tale esso è da abolire. Anche se a questo riguardo va precisato come la posizione di Marx, pur con questa impostazione estrema, non possa certo essere confusa con l'anarchismo di Bakunin e con la sua *jacquerie*, da Marx decisamente avversati fino ad essere lui stesso promotore della espulsione di Bakunin dalla Internazionale, dopo il congresso dell'Aia del 1872.

Per la critica dell'economia politica

Gli studi di Marx in economia si indirizzano soprattutto sugli studi fatti da Smith e da Ricardo. Nello scritto “*Per la critica dell'economia politica*”, del 1859, si ha una prima esplicita formulazione della critica dell'economia politica e della teoria del valore delle merci. Ma questo libro diventerà famoso, in particolare, per la sua Prefazione, e per alcune pagine che sono state tra le più studiate e le più citate di Marx, e nelle quali si dà conto della sua evoluzione intellettuale e del nuovo punto d'approdo.

In primo luogo Marx richiama nella *Prefazione* la revisione critica della filosofia del diritto, una ricerca che lo porta a considerare che i rapporti giuridici hanno solide radici nei rapporti materiali dell'esistenza e che quindi “l'anatomia nella società civile è da cercare nell'economia politica”. Infatti, per Marx, nella produzione sociale gli uomini entrano in rapporti determinati, in rapporti di produzione. Ed è proprio l'insieme di questi rapporti di produzione che costituisce la “struttura economica della società”, su cui si erge una sovrastruttura politica, culturale e istituzionale.

Queste pagine hanno dato luogo a dibattiti interminabili, in particolare sul rischio d'una interpretazione di carattere deterministico, ovvero d'una struttura economica che determina meccanicamente l'impianto istituzionale, i sistemi statali e i modelli culturali. Anche un'altra affermazione di Marx è pure stata molto discussa, quella che sostiene che “le idee dominanti sono le idee delle classi dominanti”.

E' questa una situazione da intendersi non già come legge inesorabile ed insormontabile, ma come una realtà storicamente determinata da uno squilibrio dovuto ad una posizione di potere. Uno squilibrio che dal proletariato organizzato come forza sociale può essere però rovesciato in ragione proprio di una dialettica o di un conflitto tra diverse od opposte forze sociali.

Un dibattito interminabile, dicevo, su cui peraltro, scomparso Marx, era intervenuto, nel tentativo di chiarire meglio le posizioni, lo stesso Engels che aveva espressamente collocato quella pagina della *Prefazione* all'interno del clima del tempo e della forzatura che si riteneva allora necessaria per rovesciare l'idealismo hegeliano ed assegnare importanza al ruolo della economia e delle relazioni produttive che in essa si determinano.

Struttura e sovrastruttura

Nell'affrontare questa tematica ritengo opportuno richiamare l'interpretazione di due autori tra loro molto lontani nel tempo, ad Antonio Gramsci e ad Jürgen Habermas, il grande sociologo e filosofo tedesco, erede della scuola di Francoforte.

Il primo offre con i suoi “*Quaderni del carcere*” un'interpretazione antideterministica. Il rapporto tra struttura e sovrastruttura va interpretato in modo più complesso, in quanto non vi è una semplice derivazione della politica dall'economia.

Questo suo modo di concepire cultura e società civile, sostiene Norberto Bobbio, è proprio ciò che lo distingue da Marx. E

Gramsci non a caso verrà infatti definito addirittura - ed in esplicita polemica con Marx - il “teorico delle sovrastrutture”.

Il secondo autore, Habermas, nell’ambito d’una complessa ed impegnativa riflessione sul marxismo critico occidentale, propone un indirizzo di lavoro “*Per la ricostruzione del materialismo storico*” - nel tentativo di smontarlo per rimontarlo in forma nuova - superando la “monocausale visione marxiana”, così com’era presentata appunto nella famosa *Prefazione* di Marx.

Il superamento di tale impostazione “deterministica” viene condiviso da Habermas, che riprende esplicitamente, in una duplice direzione, Karl Kautsky, che è stato un grande teorico riformista della socialdemocrazia tedesca, vissuto tra ’800 e ’900, che meriterebbe ancora oggi una più attenta rilettura e riconsiderazione.

Da una parte Habermas ritiene, con Kautsky, che questa causalità della struttura economica si manifesti in modo evidente, ma – sottolinea - solo nella fase di una crisi di sistema, nella quale si determina il passaggio da una società all’altra. Essa s’impone e si fa valere, ma soltanto a fronte di fenomeni sociali nuovi. Dall’altra, egli pensa che l’economia pesi in modo determinante, solo “in ultima istanza”, ma non per ogni singola manifestazione istituzionale o culturale della sovrastruttura.

Ed è proprio all’interno di questa valutazione che Habermas pone poi una distinzione tra un “*agire razionale*”, tipico della sfera economica, ed un “*agire comunicativo*”, tipico invece della sfera sociale e del mondo vitale, ovvero del *Lebenswelt*.

Detto più semplicemente: tra struttura economica e sovrastrutture istituzioni e culturali per entrambi questi due autori, pur così diversi tra loro, vi sono interazioni e rapporti molto più articolati e complessi nello svolgimento storico di quanto possa essere dedotto dalla sola *Prefazione* di Marx. Quindi non basta leggere una qualche isolata pagina, per quanto fondamentale, per comprendere concetti che, come dicevo, vanno sempre considerati par-

te integrante d’un pensiero in cammino e sempre debitamente contestualizzati.

Nell’esaminare questo periodo, quindi, si deve tenere in debita considerazione il senso complessivo della straordinaria operazione che Marx cerca di realizzare, ovvero il rovesciamento di posizioni od idee allora prevalenti. Con relative forzature interpretative e propositive.

Marx non può certo essere immaginato come uno scolastico filosofo nel chiuso della propria *turris eburnea*. Egli si cimenta direttamente nell’agone filosofico misurandosi con l’idealismo hegeliano, in campo sociale con il socialismo utopistico od anarchiceggiante, in campo economico con il liberismo di Adam Smith.

Il tentativo di Marx ed Engels è quello di elaborare categorie interpretative della società in modo da poter fondare “scientificamente” il socialismo, promuovendo il suo passaggio dall’utopia alla scienza. Un passaggio, questo, dall’utopia alla scienza che merita a mio giudizio una particolare attenzione. Ovviamente l’approdo alla scienza di cui stiamo parlando è l’approdo alla “scienza sociale” e non certo a quel confuso coacervo di teorie, denominato *Materialismo Dialettico* - il DiaMat – che nell’ambito della storia del marxismo meritava solo di non essere neppure immaginato.

Com’è noto la tradizione “comunista” nella storia è di lunga data. Affonda le radici nelle comunità religiose e cristiane. Si collega al desiderio di giustizia e di eguaglianza, all’utopia delle città ideali. Si pensi alla “*Utopia*” di Tommaso Moro, alla “*Città del Sole*” di Campanella o alla “*Nuova Atlantide*” di Bacone.

Ma Marx rifugge decisamente da queste impostazioni. Tant’è che se una persona si accosta ai suoi scritti pensando di trovare la delineazione della società futura o d’una qualche città ideale, sul modo come tecnicamente organizzare il socialismo, rimane profondamente deluso.

Nei suoi scritti - dal *Capitale* ai *Grundrisse* - si trova l'analisi della società capitalistica e delle sue contraddizioni, il processo di mercificazione, la teoria del valore lavoro, l'individuazione dell'antagonismo sociale, non già come si costruisce un modello ideale ed astratto di società futura. Si delineano alcuni principi generali, ma la costruzione effettiva dipende dalle scelte che si faranno nel passaggio storico concreto e sulla base delle condizioni materiale fino ad allora maturate.

Storicamente questo passaggio si realizzerà nel '900, ma in modi tra loro molto diversi. Da una parte, le esperienze dei partiti socialisti, comunisti e socialdemocratici europei, dall'altra quelle, più ideologicamente collegate a una presunta ortodossia marxista, del "socialismo reale" dei paesi dell'Est o in Cina. Alludo, in particolare, alla versione leninista e soprattutto a quella stalinista del marxismo, su cui opportunamente è stata esercitata una profonda critica, con un conseguente rigetto sia dell'elaborazione teorica, che del modello di organizzazione sociale e statale.

Teoria del valore: Smith, Ricardo e Marx

Con la sua teoria del valore Marx fissa alcuni principi fondamentali. Anche per questo aspetto economico, come avvenuto in filosofia con Hegel, egli parte dagli studi più avanzati del tempo, ed in questo campo da Smith e da Ricardo.

Molti pensano che sia stato Marx a scoprire la "teoria del valore", ma non è così. Questa teoria considera che il valore d'una merce sia rappresentato dalla quantità di lavoro incorporato per la produzione della merce stessa. Sia Smith e, soprattutto, David Ricardo si erano prima di Marx misurati ampiamente con la teoria del valore. Al punto che si può fondatamente affermare che la teoria marxista del valore è, nei suoi presupposti, ancorata soprattutto a quella di Ricardo e ne rappresenta un importante sviluppo, in particolare su un punto cruciale, quello riguardante la forza-lavoro e la sua trasformazione in merce.

Attraverso questa innovazione, che avrà rilevanti implicazioni politiche, egli apre la comprensione alla teoria dello sfruttamento capitalistico in quanto, con la compravendita della forza lavoro, quest'ultima eroga lavoro in quantità superiore al lavoro contenuto nei beni corrispondenti al suo salario. Il capitalista si appropria di questo *plus lavoro* che si trasforma in *plusvalore*. E' questo lo scambio di non equivalenti che si realizza nel ciclo produttivo.

In effetti, è la teoria dello sfruttamento capitalistico il "di più" sostanziale di Marx, rispetto alla teoria del valore di Ricardo. Quel *plus* che assegna al proletariato industriale, inteso come classe sociale organizzata, la missione storica della fuoriuscita o del superamento del capitalismo.

Una missione sociale, questa, che si basa non tanto, o non solo, sul valore morale del riscatto del povero verso il ricco, ma sul ruolo effettivamente svolto dalla classe lavoratrice nella produzione della ricchezza sociale, dal quale essa viene poi espropriata. Ben noto è il richiamo, posto a conclusione del *Manifesto*: i proletari non hanno da perdere che le loro catene, quindi proletari di tutto il mondo unitevi.

Va richiamato questo punto, come prima s'è peraltro evidenziato il debito di Marx verso Hegel, ovviamente non per sminuire l'importanza della novità del suo pensiero, ma per precisare due punti da ritenersi essenziali.

Il primo punto. Marx non è un eccentrico inventore d'una immaginifica teoria sociale, egli è viceversa un pensatore che si misura direttamente, e a quel livello a pieno titolo si colloca, con le vette più alte nel pensiero filosofico e dell'economia politica dell'800 europeo.

Il movimento operaio, ricorda Engels, come classe sociale deve avere l'ambizione di porsi come l'erede della filosofia classica tedesca. E, potremmo aggiungere, anche dell'economia classica inglese e del socialismo francese.

Quindi una classe sociale progressista, che si pone come fon-

damentale il problema di promuovere ulteriori livelli di sviluppo delle forze produttive e di avanzamento della cultura e della civiltà. Una classe che si oppone ad ogni tentazione luddista o ripiegamento passatista o corporativo. Una classe che cerca di essere protagonista in prima persona d'un progresso che si realizzi attraverso il percorso d'una più elevata e compiuta civilizzazione.

Il secondo punto. La novità di Marx è quella di rielaborare e sviluppare categorie interpretative, con rotture e sviluppi, categorie che vengono destrutturate, per usare un termine a noi più vicino, ricostruite e poi ricollocate in un nuovo orizzonte, quello appunto della rivoluzione sociale.

Ancora una volta ritorna in campo l'XI tesi su Feuerbach: il passaggio dall'interpretazione alla trasformazione del mondo. O, per dirla con un Gramsci storicista e la sua filosofia della prassi: tutto è politica, quindi attività di cambiamento, in quanto la filosofia stessa si fa storia in atto.

Ciò significa elevare il contenuto culturale della prassi e non far scadere la teoria a livello d'un cieco praticismo, quasi fosse un incomprensibile inno all'empirismo intonato da uno studioso che ha passato gran parte della sua vita studiando e scrivendo a Londra nella biblioteca della British Library.

E' una sollecitazione a rifondare una teoria che si fa prassi politica, interpretando le esigenze obiettive del cambiamento sociale, partendo dai livelli più alti della teoria stessa e dell'esperienza sociale. Marx stesso ironizza ricordando che non è stato lui, bensì Smith che ha messo in evidenza l'esistenza della lotta di classe.

Anche se va sottolineato che Marx ha poi fatto ciò che altri non hanno saputo e voluto fare.

Egli infatti s'è proposto di assegnare alla classe lavoratrice il ruolo di "motore della storia", di analizzare il perché di questa necessità e di interpretare leggi e tendenze di sviluppo d'una storia da sempre caratterizzata da queste lotte di classe. Si è proposto d'il-

luminare la prospettiva d'una possibile trasformazione espressa non più dalla borghesia, ma dal proletariato, organizzato in partito ed in classe sociale, pienamente consapevole della propria autonomia coscienza politica e funzione storica.

Evoluzione storica della teoria del valore

La teoria del valore è stata oggetto d'una discussione infinita. Una discussione che si è poi prolungata alla trasformazione del valore nei prezzi delle merci. Anche se va rilevato che tale teoria, soprattutto in economie complesse ed interdipendenti, può dare luogo soltanto ad un'idea approssimativa della dinamica reale dei prezzi. Infatti, da più parti si ritiene che non sia certo questo l'elemento che caratterizzi la sua importanza e neppure una sua eventuale confutazione.

Con la teoria del valore trovano una spiegazione non tanto gli equilibri di mercato e neppure il formarsi dettagliato dei prezzi, come pure si è tentato di fare nel terzo libro del Capitale, ma le dinamiche degli antagonismi sociali e dei conflitti che si manifestano sia nell'ambito della produzione del plusvalore che, successivamente, nella redistribuzione dei redditi. Con evidenti ripercussioni anche per quanto riguarda la definizione delle gerarchie esistenti in base alle diverse posizioni di potere sociale, culturale e politico.

La teoria del valore si presenta come un elemento di validità sostanziale nel proporre un'interpretazione della dinamica del conflitto sociale, come chiave interpretativa per definire la natura d'una società capitalistica ed il baricentro rappresentato dal valore sociale del lavoro, nelle sue diverse articolazioni di lavoro manuale ed intellettuale, di esecuzione, di progettazione e di direzione.

Va altresì considerato il fatto che la stessa teoria del valore ha avuto una propria evoluzione in rapporto ai cambiamenti sociali e produttivi. E' questo un aspetto fondamentale che va meglio approfondito e su cui spesso non ci si sofferma. In effetti se conside-

riamo con attenzione la riflessione di Marx, anche alla luce dei *Grundrisse*, mi pare che si possano richiamare, al riguardo, chiarimenti sostanziali.

Intanto va rilevato che i *Grundrisse* rappresentano un materiale di lavoro molto esteso, prodotto da Marx dal '50 al '59, steso in modo non definitivo e rimasto sconosciuto per un secolo. Quasi sicuramente sono scritti che neppure Engels aveva conosciuto o studiato. Essi sono stati pubblicati in Germania solo nel 1953 e in Italia nel 1968.

La loro scoperta ha suscitato grande stupore ed interesse. Altre novità sono peraltro attese con il lavoro di riedizione critica che sta predisponendo l'Accademia delle Scienze di Berlino, con la pubblicazione completa in ben 114 tomi di tutto Marx, entro il 2020. Una pubblicazione finalmente completa di tutti i suoi scritti, anche del materiale nel tempo censurato o sottovalutato.

Il lavoro, come già sappiamo, è la condizione generale della ricchezza e Marx prende da Smith anche l'idea che il capitale è "lavoro accumulato". Quindi è il lavoro che produce capitale, non l'opposto, come invece appare o si sostiene. Infatti il capitale non è la "cosa" che d'improvviso appare per dominare il processo produttivo. E' esso stesso il prodotto d'un rapporto sociale di produzione entro cui una parte del lavoro - il *pluslavoro* che produce *plusvalore* - diventa oggetto dell'appropriazione privata del capitalista.

Una società pertanto viene definita proprio in base alle modalità che adotta nello stabilire le diverse forme di produzione, di appropriazione e di redistribuzione della ricchezza sociale - merce, denaro, capitale - prodotta dal lavoro.

Già sappiamo, inoltre, che la teoria marxista del valore appartiene al campo classico delle teorie del sovrappiù. Con Ricardo e con Marx emerge con chiarezza come il plusvalore nasca proprio dalla differenza esistente tra il lavoro incorporato nei beni che la

forza lavoro è in condizione di produrre ed il lavoro incorporato nei beni con cui la forza lavoro viene ripagata dal capitalista attraverso un salario. Proprio in questa differenza sta l'origine dello sfruttamento della forza lavoro.

Ora va precisato che l'origine stessa e la modalità della formazione del valore cambiano nel corso della storia. Infatti il principio proprio della teoria del valore - in base al quale ogni prodotto del lavoro vale nello scambio di mercato per la quantità di lavoro che è contenuto nella merce stessa - ha validità, anche per la determinazione stessa dei prezzi, solo per società ed economie non particolarmente sviluppate e nella fase iniziale del capitalismo.

In fasi successive e più avanzate la *visibilità* della quantità di valore presente nello scambio tra le diverse merci viene meno. Ciò è dovuto a molteplici fattori, in particolare anche al ruolo crescente della scienza e della tecnologia, applicata ai macchinari, ovvero alla crescita impetuosa del capitale costante, che determina anche un'elevata e diversificata produttività del lavoro.

Di conseguenza ben più complessa e difficile risulta la *traducibilità* del valore - che viene trasmesso alle merci da forza lavoro sempre più diversificata e da un crescente capitale costante - nei vari prezzi di mercato. A loro volta poi soggetti anche alla legge della domanda e dell'offerta.

Ciò che rimane valido della legge del valore è il principio generale che la produzione sociale è frutto del lavoro, sia di quello prodotto direttamente dal lavoratore in un determinato ciclo produttivo, sia di quello che si è accumulato nel tempo come *capitale costante*, come mezzi di produzione e quindi trasmesso alle merci durante numerosi cicli produttivi.

Stante il fatto che il tutto origina sempre da una forza lavoro che ha la specifica peculiarità di poter produrre, in termini di valore-merci, più di quello che costa, in termini di valore-salario, per prodursi e riprodursi attraverso la vita sociale e la propria capacità lavorativa.

L'automazione per Marx

Siamo ora giunti ad un punto davvero cruciale. In un famoso passo dei *Grundrisse*, denominato *Frammento sulle macchine*, Marx esplora proprio il tema del rapporto tra lavoro e scienza applicata alla macchine.

Questo passo è molto importante perché evidenzia come la produzione del valore, nel sistema avanzato dell'automazione, non possa più essere prevalentemente assegnata alla sola forza lavoro, in quanto sempre più preponderante è la componente della scienza e della tecnologia.

E' questo il fatto di novità che si manifesta con l'incremento smisurato della produttività che si è registrato in tutti i settori, da quello agricolo a quello industriale. Pochi lavoratori che, attivando sistemi automatizzati complessi, riescono ad assicurare un'enorme quantità di merci.

Anche in questo caso vi sono state infinite discussioni su cui in Italia si sono in particolare esercitati gli intellettuali operaisti degli anni '70.

Scritti a metà '800 questi pensieri di Marx sul “sistema automatico di macchine” hanno, per la loro attualità, qualcosa di veramente sbalorditivo. “Il processo di produzione ha cessato – scrive nei *Grundrisse* – di essere processo di lavoro nel senso che il lavoro lo soverchia come l'unità che lo domina” e prosegue: “l'attività dell'operaio...è determinata e regolata da tutte le parti dal movimento del macchinario, e non viceversa”. E poi ancora “l'accumulazione della scienza, delle forze produttive generali del *cervello sociale* rimane assorbita nel capitale”, ovvero nel *capitale fisso*. “Le macchine si presentano così come la forma più adeguata del capitale fisso, e il capitale fisso... come la forma più adeguata del capitale in generale”.

Dalla lettura di questo testo, particolarmente complesso, ri-

sulta ben chiaro come per Marx nell'epoca della automazione sia proprio il “capitale fisso”, inteso come mezzo di produzione ed automazione delle macchine, a produrre valore e ad aumentare la produttività del lavoro stesso. Questo, prosegue Marx, perché “il valore oggettivato nelle macchine automatizzate si presenta come una premessa rispetto alla quale la forza valorizzante della singola forza-lavoro scompare come qualcosa di infinitamente piccolo”.

Dalla *civiltà del lavoro* alla *civiltà del sapere*?

Tutto ciò significa, a maggior ragione alla luce anche dei più recenti sviluppi tecnologici, che si è fuoriusciti dalla “civiltà del lavoro”? Che dall'automazione di Marx, come descritta nel *Frammento*, alla più recente rivoluzione informatica si è approdati alla “fine del lavoro”?

E' ricorrente nel dibattito odierno la formula, tra gli altri proposta da un sociologo tedesco di valore come Ulrich Beck, di una transizione dalla “*civiltà del lavoro*” alla “*civiltà del sapere*”. Oppure: di fronte al passaggio dall'*economia del lavoro* all'*economia della conoscenza*.

Come tutte le formule, anche questa semplifica efficacemente i passaggi storici, ma può contenere anche forti ambiguità. Ed in effetti siamo di fronte ad un decisivo bivio interpretativo.

Da una parte, c'è chi pensa che si sia in presenza della “fine del lavoro”, per servirci della espressione di Jeremy Rifkin, intendendo con questo la fine del lavoro industriale. Col suffragio di alcuni dati: in USA, si è avuta una riduzione in 40 anni dal 33% a meno del 17% degli operai, con un'ulteriore riduzione al 12% della forza lavoro, ipotizzata per il 2020.

Dall'altra, c'è chi pone, in modo per me più convincente, l'accento non sulla fine, bensì sulla “*trasformazione del lavoro*” che si riduce nella fabbrica fordista, ma nel contempo si amplia nel ciclo produttivo e riproduttivo allargato, anche in forma salariata, ben al di là ed al di fuori della fabbrica tradizionalmente intesa. Com-

prendendo, in questo, anche il lavoro svolto nel ciclo fondamentale del sapere, della organizzazione dei servizi, della produzione e commercializzazione dei prodotti.

Infatti, mentre si riduce sicuramente il lavoro industriale e manuale, nel contempo si allarga il lavoro intellettuale, che comprende sapere, progettazione ed applicazione tecnologica.

Dall'operaio si passa alla figura più simile a quella del tecnico, con specifiche competenze, professionalità ed attività non più assimilabili alla ripetitività e alla parcellizzazione tayloristica. Con caratteri, peraltro, anche di flessibilità o di precarietà che lo caratterizza non più come operaio fordista, ma piuttosto come “*lavoratore salariato plurale*”, per riprendere ancora una efficace definizione di Beck.

L'idea del lavoro produttivo non può più – e da tempo - neppure essere circoscritta al lavoro di fabbrica. Il sapere, l'economia della conoscenza, l'innovazione tecnologica si sviluppano anche all'esterno dei luoghi della produzione industriale. E pure nelle forme più diverse - dai centri di ricerca alle università, dalle reti territoriali di micro imprese dei distretti al garage di Steve Jobs, dove è nata *Apple* – e diventano a tutti gli effetti parti integranti del ciclo produttivo allargato.

Essi sono o possono diventare - e sempre più, direi - *beni produttivi immateriali*, prodotti dalla intellettualità diffusa, dal *General Intellect*, che caratterizza appunto l'economia diffusa della conoscenza. E che alcuni economisti hanno definito della *fabbrica diffusa* o della *rete d'impresa socializzata* o *territorializzata*

Tali processi cambiano profondamente la stessa composizione sociale e le funzioni esercitate dai vari lavori nella società.

Un tempo la funzione produttiva, la produzione di valore economico per la società, si implementava soprattutto nella fabbrica e tutto ciò che si svolgeva al di fuori dei cancelli rappresentava l'esercizio d'una funzione redistribuiva tra i vari fattori di produzione, il consumo del valore prodotto.

In verità da molto tempo a questa parte, il ciclo produttivo si è notevolmente esteso, diversificato, comprende molteplici attività essenziali, quindi a tutti gli effetti “produttive”, ma che si svolgono anche fuori dalla fabbrica tradizionalmente intesa. Innovazioni scientifiche, acquisizioni tecnologiche, formazione della forza-lavoro, marketing, design, progettazione, software, assemblaggio.

L'economia non si ritrova quindi di fronte ad un *aut...aut* tra lavoro e conoscenza, bensì ad un *et...et*, quando non addirittura ad una identificazione in base alla quale – nell'epoca dell'informatica - *il lavoro stesso è conoscenza*. Conoscenza e scienza sempre più direttamente produttive di valore.

Centralità del lavoro

Senza indulgere in una superficiale definizione della nostra società in chiave di “post-modernità”, in realtà, come giustamente dice Beck, dopo la fase industriale si è aperta la fase di una “seconda modernità” o di una “modernità riflessiva”, collocata dentro una società globale del rischio, che mette a repentaglio lo Stato sociale, la certezza lavorativa e l'equilibrio ecologico.

A maggior ragione davanti a questi rischi, ad una sfida della rivoluzione tecnologica che comporta una scarsità della risorsa “lavoro”, è necessario riproporre la centralità di questa risorsa e del suo valore, oltre che sotto il profilo economico, anche sotto il profilo sociale, in particolare per le giovani e future generazioni.

Quando si parla di centralità del lavoro o - per riprendere l'espressione significativa della nostra Costituzione - d'una società “fondata sul lavoro”, si intende questo. Ed alla piena consapevolezza del ruolo fondamentale che assume il lavoro per la società, per le persone e le famiglie ci si può arrivare, in base alle diverse culture, in modo e con percorsi diversi. Come peraltro è positivamente avvenuto nel '48 con i nostri Padri Costituenti.

Solo mettendo al centro il lavoro, con relativi diritti e ricono-

scimento di dignità, è altresì possibile dare forza e senso al tema della giustizia sociale, valorizzare la persona che attraverso il lavoro si realizza e può costruire liberamente il proprio autonomo progetto di vita, individuale, familiare e sociale.

Per Marx, quindi, il lavoro si rapporta non solo ad un'idea di libertà, com'è scontato per un proprietario nell'esercizio dei suoi diritti di proprietà già legittimati, ma ad un'idea di *liberazione*, ovvero ad una conquista di diritti sociali ancora non riconosciuti.

In sostanza, ritengo che il lavoro sia parte costitutiva dell'*essere* d'una persona e contribuisca a definirne il profilo di autonomia, di dignità, di riscatto sociale e di emancipazione. Per il Capitale, viceversa, il lavoro rinvia soprattutto ad un *avere*, ovvero ad una disponibilità del lavoro salariato, e ad un uso finalizzato solo o prevalentemente all'accumulazione del profitto.

E' peraltro possibile e fortemente auspicabile costruire un ponte anche con altre e diverse visioni sociali ed antropologiche. Si pensi alla più recente dottrina sociale della Chiesa o all'enciclica di Giovanni Paolo II, la *Laborem exercens* del 1981, quando afferma che il lavoro è la chiave essenziale di tutta la questione sociale. O alla *Caritas in veritate* di Benedetto XVI, del 2009, quando stabilisce il nesso inscindibile tra dignità del lavoro umano ed il rispetto della persona.

Per quanto poi riguarda direttamente il marxismo, fondamentale rimane il riferimento alla funzione sociale esercitata dal lavoro nell'ambito dei rapporti di produzione, oltre che alle esigenze emancipative del lavoratore e del cittadino. Da ciò può essere fatta derivare una rilevante conseguenza: è il lavoratore, il produttore, all'origine della ricchezza d'una società, quella stessa ricchezza che poi si ripartisce tra le diverse funzioni sociali e di scambio.

Il filosofo Nicola Badaloni ha definito questa visione come “*un effetto di padronanza*”, ovvero come l'esercizio consapevole d'una funzione sociale che, a livello dei rapporti sostanziali, può

venire esercitata dai produttori di beni e di servizi, dagli artefici della ricchezza sociale.

Che poi nella società capitalistica questi *rapporti sostanziali* non coincidano con i *rapporti reali* e risultino addirittura rovesciati è persino superfluo richiamarlo. E' storia purtroppo di tutti i giorni. Soprattutto in un'economia, come la nostra, *finanziarizzata* al punto da far ritenere che il motore decisivo sia rappresentato neppure più dall'economia reale, ma dall'economia di carta e virtuale, dalla finanza appunto.

Una situazione, questa, da cui derivano modalità ingovernabili di arricchimento speculativo e fattori moltiplicativi di crisi, senza che vi sia più neppure alcun rapporto significativo tra capitale produttivo e capitale finanziario, tra produzione di ricchezza reale e ricchezza finanziaria.

Alienazione

Alla logica della espropriazione economica è poi legato anche il concetto di alienazione, così ben elaborato nelle prime pagine del Capitale e collegato all'analisi della merce.

Tutto nel capitalismo diventa mercificazione e, tramite lo sfruttamento, l'uomo viene espropriato d'una parte del suo lavoro. Alienazione, dunque, non come lavoro, in se stesso, ma come espropriazione ed appropriazione privata da parte del *Capitale* dei risultati del lavoro operaio o, più in generale, dei produttori.

Un bene considerato nel suo *valore d'uso*, ovvero con la sua utilità e capacità di soddisfare bisogni, non presenta particolari problemi. Ma quando lo si considera nel suo *valore di scambio* tutto cambia. Il lavoro stesso diventa merce, diventa forza-lavoro.

I prodotti del lavoro diventano quindi merci e questo rapporto tra cose in realtà riflette i rapporti esistenti tra persone. I rapporti tra persone che da una parte hanno prodotto le cose-merci, gli operai, e dall'altra quelle persone, i capitalisti, che quelle cose ne hanno fatto oggetto d'una privata appropriazione.

Marx parla a questo proposito del “feticismo della merce”, ovvero d'una magia per cui si scambiano cose, ma che contengono – come un geroglifico sociale, dice Marx – i rapporti tra i produttori e tra questi ed il capitalista. Quindi in questo rapporto si manifesta anche la parte dello sfruttamento che accompagna lo scambio delle merci, comprendente anche l'appropriazione privata da parte del capitalista.

Sul tema della alienazione vorrei fare un cenno ad una diatriba interpretativa che ha coinvolto la scuola di Francoforte negli anni '70 e su cui si è avuta una polemica da parte del filosofo Lucio Colletti. Colletti è stato un brillante allievo di Galvano della Volpe che da posizioni marxiste è poi approdato al berlusconismo ed eletto in Parlamento.

La sua impostazione è stata quella che negli anni '70, al di là del successivo epilogo personale del filosofo, aveva trovato ampie condivisioni. Egli considerava il marxismo come sociologia, come scienza sociale e sul tema dell'alienazione egli aveva polemizzato apertamente ed efficacemente, con la scuola di Francoforte. Egli ha infatti obiettato che l'alienazione dell'operaio non dipendeva di per sé dal lavoro produttivo, o dalla scienza e dalla tecnica applicate alla produzione, ma dallo sfruttamento del lavoro che ne veniva fatto da parte del capitalismo.

Si tenga presente che, sia da destra sia da sinistra, vi sono sempre state correnti di pensiero con un'impronta anticapitalistica, ma contraddistinta in particolare da una logica di carattere anti industriale, antimoderno e di tipo romantico.

Non a caso in molte di queste posizioni che esprimono una critica alla scienza ed alla tecnica in quanto tali si riflette una certa influenza del filosofo tedesco Heidegger.

Si tenga inoltre presente che tale cortocircuito si determina anche in quei settori cattolici che sono paleo od anti capitalistici, ma in quanto anti illuministi e pre-industriali, con una visione sociale di tipo conservatore o addirittura reazionario. Si ricordi inol-

tre che, a suo tempo, Marx nel “*Manifesto*” aveva bollato come “socialismo reazionario” tutte quelle tendenze medievalistiche, romanticheggianti e piccolo borghesi che esprimevano una feroce critica alla funzione storica assolta dalla borghesia nella rivoluzione industriale.

Alle spalle di queste idee possiamo vedere le linee di fondo di impostazioni anti-illuministiche. Sia da parte cattolico reazionaria, come il secolo dei lumi è stato visto nell'800 da un oscurantista come De Maistre, sia da parte del filosofo Heidegger nel '900, che ha influenzato anche culture progressiste.

Infatti se consideriamo la “*Dialettica dell'Illuminismo*” di Adorno ed Horkheimer, due noti esponenti della Scuola di Francoforte, si vede come il dominio tecnocratico sull'uomo venga fatto discendere proprio dall'Illuminismo. Al punto da considerare che l'alienazione ed il dominio sull'uomo derivino più che dalla proprietà privata dei mezzi di produzione, come pensava Marx, dalla logica stessa della razionalità tecnocratica, dalla volontà di potenza che è propria della ragione strumentale, nata appunto con l'Illuminismo.

Marx, viceversa, critica il capitalismo, ma non da un punto di vista romantico ed anti industriale. Anzi, egli è il primo a sottolineare il ruolo della borghesia come forza rivoluzionaria e del cambiamento, quando essa ha spazzato via il feudalesimo, l'*Ancien régime* e l'arretratezza economica.

Ed è proprio in base a questa visione che coerentemente egli ha visto nello sviluppo storico la possibilità che il capitalismo venga superato dal proletariato industriale, nel momento stesso in cui i rapporti economici di produzione entrano in conflitto con i nuovi rapporti sociali che impongono di abolire lo sfruttamento e le diseguaglianze. E dunque si possono creare le condizioni obiettive per il socialismo di affermare il principio: “a ciascuno secondo il suo lavoro” e, più avanti: “a ciascuno secondo i suoi bisogni”.

Questa prospettiva verrà aperta proprio dal fatto che il capitalismo stesso genera crisi e contraddizioni interne e crea le condizioni materiali del suo superamento. Infatti i rapporti capitalistici, da condizione di sviluppo, si trasformeranno per Marx in freni che ostacolano lo sviluppo delle stesse forze produttive, ed è proprio per questa ragione di fondo che si porrà il problema del cambiamento sociale nei termini di una nuova socializzazione.

Marx e lo Stato

Marx non ha dedicato all'analisi dello Stato qualcosa di analogo all'analisi del modo di produzione capitalistico. Su questo tema s'è avventurato maggiormente Engels.

Da parte mia penso che alcune riflessioni critiche sui limiti dell'analisi dello Stato, fatte da Bobbio in una famosa polemica negli anni '70, avessero un qualche fondamento. Si parlò allora di un'assenza della teoria dello Stato.

Alcune formule come quelle della “estinzione dello Stato” non sono mai risultate di facile decifrazione, se non per quanto possa riguardare i soli strumenti repressivi dello Stato. Anche se, come già detto, di certo non si può accostare Marx alla concezione anarchica.

Il solo accenno a questo tema sembra portarci fuori dalla storia, pensando a quale sia il ruolo decisivo dello Stato in società complesse. Eppure il possibile riferimento odierno non è ad un qualche improbabile gruppuscolo anarchico. E neppure tanto all'operazione strumentale della rivalutazione politica di Proudhon per “tagliare la barba a Marx” che in realtà è stata una polemica antistatalista strumentalmente imbastita da Craxi negli anni '70 in chiave anti PCI, ma sostanzialmente priva di respiro culturale.

Oggi ci si può più comprensibilmente e significativamente riferire ai teorici dello “Stato minimo”, agli ultra liberisti come il politologo americano Robert Nozick, che nel 1974 ha pubblicato un importante libro dal titolo significativo: *“Anarchia, Stato, Uto-*

pia”. Uno studioso che è stato una figura guida dell'anarco-liberalismo e dell'offensiva della rivoluzione iper-liberista degli anni '70-80.

La concezione antistatalista degli ultra liberisti di oggi entra in polemica sia con il modello del socialismo reale, sia con le socialdemocrazie e con lo stato sociale keynesiano. Ovvero con tutte le diverse esperienze che, seppur tra loro anche molto diverse, hanno assegnato allo Stato un ruolo rilevante in economia, nella sfera sociale e per le politiche fiscali di riequilibrio redistributivo.

Non a caso, ogniqualvolta si prefigura un intervento pubblico dello Stato, polemicamente gli ultra liberisti gridano allo scandalo, facendo riferimento al pericolo d'un incombente socialismo. Al punto da muovere tale accusa anche al presidente americano Obama per un misurato intervento pubblico in campo sanitario o per un altrettanto contenuto riequilibrio redistributivo in campo fiscale.

Ciò che per Marx si può sensatamente dire è che, ovviamente, non si tratta dell'abolizione delle forme pubbliche ed istituzionali organizzate d'una società, quasi un ritorno alle piccole comunità. Semmai si tratta dell'abolizione delle forme di dominio e di repressione statali espresse dalle differenze di classe, l'abolizione della “dittatura della borghesia” per poter affermare una contrapposta “dittatura del proletariato”.

Ma vorrei precisare come sia del tutto evidente che nel riferimento alla “dittatura”, vi si ritrovi non una definizione analitica delle forme di Stato, quanto piuttosto la forzatura della polemica politica nel denunciare l'oppressione dello stato borghese contro il proletariato. E, con simmetrica ritorsione, la minaccia d'una “dittatura proletaria”. Così come si può intendere in modo del tutto polemico il giudizio su un governo quando è definito da Marx un “comitato d'affari della borghesia”.

Ciò che preme a Marx, in questa sua polemica di forte conno-

tazione politica, non è la raffigurazione delle varie forme politiche di governo, che ha ben presente quando affronta il tema della evoluzione della democrazia borghese. Ciò che gli preme è porre in evidenza il tema della abolizione delle diseguaglianze, della repressione anti operaia, delle differenze di classe, della proprietà privata dei mezzi di produzione da cui origina uno Stato rappresentativo della sola classe dominante.

3. TRA REVISIONISMO E RIFORMISMO

Dopo Marx: Engels e la democrazia parlamentare

Lo Stato liberale nei suoi albori viene definito dai giuristi uno *Stato monoclasse*, la cui rappresentatività, anche in termini di suffragio elettorale, era mediamente in quel periodo di metà '800, basata su meno del 5% dell'elettorato universale. I soli proprietari e poco più rappresentavano infatti l'elettorato passivo ed attivo.

A questo proposito, una curiosità significativa riguarda l'Italia del 1861. Per il primo Parlamento aveva diritto l'1,9% ed ha votato solo l'1,1% della popolazione. Ma ancor più singolare: su 170 mila votanti, ben 70 mila erano impiegati statali, e si può ben immaginare anche il perché.

Negli anni di metà '800 si sono sviluppate polemiche, in particolare con Proudhon, a cui Marx attribuisce una mentalità piccolo borghese, per le sue intenzioni a favore della diffusione della piccola proprietà privata. Proudhon viene considerato inoltre come espressione d'un anarchismo preindustriale e d'un pensiero che esprime di suo la "misera filosofia".

La maturazione di Marx, avvenuta in quel periodo di aspri confronti, si riscontra nel nuovo messaggio che viene indirizzato non più agli uomini intesi genericamente come fratelli, bensì ai proletari di tutto il mondo sollecitati ad unirsi per diventare una forza sociale.

Ma, dal rivoluzionario 1848 in poi, la storia cammina, ma non proprio nella direzione auspicata da Marx. Così come vent'anni dopo risulta drammaticamente significativo il fallimento della Comune di Parigi, per quanto eroica fosse stata quella impossibile proletaria "scalata al cielo".

Ma non è un caso che Engels, in uno degli ultimi scritti del 1895, rifletta proprio sugli errori interpretativi, fatti appunto nel '48, quando lui e Marx ritenevano la situazione matura per la rivoluzione. A suo giudizio la chiave interpretativa di quell'errore stava nell'aver considerato praticabile nel '48 un cambiamento sovversivo attraverso una "rivoluzione di minoranza", destinata poi a trascinare con sé la maggioranza passiva della popolazione.

Nel 1895, e siamo ormai a fine '800, Engels, nella sua *Introduzione* alle "Lotte di classe in Francia" di Marx, sostiene che la stagione è radicalmente cambiata rispetto al '48, e l'ironia della storia ha così capovolto ogni cosa.

La storia ci ha dato torto - insiste Engels - ed ha demolito il nostro errore di quel tempo e la storia ha sconvolto le condizioni di lotta del proletariato. Noi i rivoluzionari prosperiamo meglio con i mezzi legali che con quelli illegali e la sommossa. Non più rivoluzioni di minoranze, non più rovesciamenti improvvisi da affidarsi ad una sola battaglia, ma il progredire, di posizione in posizione, con una lotta dura e tenace. La democrazia borghese "da strumento di inganno si è trasformata in uno strumento di emancipazione". Quindi sono "i partiti dell'ordine, com'essi si chiamano, che trovano la loro rovina nell'ordinamento legale che essi stessi hanno creato - scrive ancora Engels - e gridano disperatamente che la legalità è la nostra morte". Mentre sono i "rivoluzionari" che prosperano con le elezioni parlamentari e con le conquiste sociali.

Questo scritto di Engels verrà considerato il suo "testamento politico" e lungo questo nuovo indirizzo si è sviluppato il *revisionismo* di Eduard Bernstein e della Socialdemocrazia tedesca d'inizio secolo. Con una rilettura dell'evoluzione del capitalismo, il definitivo superamento d'ogni teoria del crollo del sistema capitalistico e con una nuova impostazione politica di tipo gradualista e riformista.

Gramsci, dal canto suo, in carcere avrà poi modo di rielaborare questa nuova fase con una strategia espressa con una metafora militare, ovvero il passaggio dalla “guerra di movimento” alla “guerra di posizione”, all'interno della sua *teoria della egemonia*, intesa come capacità del movimento operaio di essere forza di direzione e di governo, per conquistare posizioni sociali, alleanze, affidabilità e consenso.

Siamo evidentemente davanti ad una profonda revisione del quadro politico e storico. Ed è proprio riflettendo anche su questi passaggi che si può affermare che con Marx ed Engels siamo in presenza non d'un sistema rigido e chiuso, ma di un pensiero politico in cammino, ovvero un pensiero che si misura con i fatti della storia, con le sue dure repliche. Comprese quelle appena richiamate da Engels. Storia peraltro mai lineare, ma dialettica, nel suo contraddittorio e spesso imprevedibile sviluppo.

Con Marx, quindi, la filosofia non si limita ad essere riflessione teoretica del pensiero nel pensiero, ma diventa apertamente l'agire del pensiero nella realtà sociale. E' dunque *filosofia politica*.

Bentornato Marx?

Nel '900 Marx ha avuto grande fortuna, anche in Italia, oltre che nella storia del movimento operaio europeo ed internazionale. Per quanto riguarda il periodo a noi più vicino, quello del dopoguerra, si è sviluppata una grande stagione del marxismo italiano. Si considerino la figura e l'opera di Gramsci, la presenza in Italia del più grande partito comunista europeo, il PCI, l'interesse e gli studi in ambito anche accademico. Ma con il crollo del muro di Berlino e del “socialismo reale”, per molti aspetti anche prima dell'89, si è registrata una caduta di attenzione. Direi quasi una vera e propria rimozione.

In questi ultimi anni, con riferimento anche alla crisi economica del 2008, vi è stato un rinnovato interesse, anche se nulla di paragonabile al periodo precedente. Un interesse per Marx consi-

derato come uno scienziato sociale, più che per il filosofo o il profeta politico.

Nel suo ultimo volume lo storico Hobsbawm ironizza sul fatto che tale riscoperta sia più dei capitalisti che dei proletari e dei socialisti. I temi, in particolare, rinviano alle questioni della globalizzazione capitalistica, intuita da Marx già nel *Manifesto* ed alla natura finanziaria della crisi.

Questa rinascita del pensiero di Marx, non certo promossa da partiti marxisti o da Paesi del socialismo reale, ormai crollati, è salutata con un “*Bentornato Marx*”, come titola un interessante lavoro critico scritto da un giovane studioso, Diego Fusaro, proprio nel 2009.

A questo proposito tra le pubblicazioni più recenti si può richiamare anche il brillante lavoro di uno studioso non marxista come Jacques Attali, proprio con riferimento alla globalizzazione intuita da Marx, o il *Financial Time* che nel 2008 titola sul “Rientro in scena di Marx”. In realtà è la stessa crisi economica a richiamare in campo i grandi critici del capitalismo, considerato che nel “post-moderno” si trova ben poco di veramente utile alla comprensione del tempo storico.

Non più condizionato dalla contrapposizione Est-Ovest, indebolite le stesse forze socialiste in Occidente, questo ciclo storico si è caratterizzato negli ultimi trent'anni come un'espansione senza regole del liberismo più sfrenato sul piano globale, con la moltiplicazione delle diseguaglianze e l'esplosione delle questioni sociali, in forme nuove e dirompenti, ben visibili anche attraverso il fenomeno della migrazione su scala planetaria.

Va pur detto che tali movimenti e spinte al cambiamento, solo in parte sono interpretati da forze progressiste socialiste, spesso in grande misura vengono invece promossi da altre forze solidaristiche, genericamente progressiste, populiste, o attraverso anche il fondamentalismo islamico.

Dopo Marx, l'ora della Chiesa?

Non è casuale che d'una domanda di equità e giustizia sociale se ne faccia attenta interprete anche la Chiesa Cattolica. Ernst W. Böckenförde, un importante intellettuale vicino a Benedetto XVI, nel 2009 ha scritto in maniera significativa che Marx aveva visto bene nel denunciare il carattere disumano del capitalismo, la logica dello sfruttamento cosmopolita della borghesia, guidata solo dall'interesse lucrativo illimitato.

Il problema, ricorda Böckenförde, non sta nell'eccesso di avidità dei singoli, ma "nel suo principio funzionale e della forza che crea il sistema", e ricorda che "la proprietà non è un diritto naturale". L'uomo, quindi, non può diventare schiavo delle cose, dei sistemi economici. E' questo il principio che va sovvertito e, conclude in modo provocatorio, ma significativamente: "dopo Marx è l'ora della Chiesa".

Forse è un po' singolare che sul fronte cattolico vi sia una riflessione critica sul capitalismo, sulla alienazione dell'uomo, sul recupero del valore del lavoro come fattore di dignità della persona, mentre sul fronte delle forze socialiste tali problematiche siano rimaste sempre più sullo sfondo, quando addirittura non accantonate, come è accaduto in epoca *blairiana*, con la "terza via" ed una rilegittimazione del liberismo economico.

O forse così singolare non proprio, considerando che da tempo le realtà socialiste in Europa hanno appiattito l'orizzonte della propria ricerca culturale ed isterilito la pianta, un tempo rigogliosa, dei valori d'un nuovo umanesimo.

Il riformismo di ispirazione socialista, da fattore d'un cambiamento possibile del capitalismo, ha rischiato di ripiegare sul governo dell'esistente. Da una parte il *capitalismo compassionevole* e dall'altra, sul fronte progressista, un convergente *liberismo socialmente mitigato*. "Il liberismo è di sinistra", ebbero a sostenere in un loro libro del 2007 due economisti come Alisina e Gavazzi. E con un qualche fondamento, se non altro con riferimento a

quanto settori della sinistra europea sostenevano in quegli anni.

Si è richiamato in precedenza Böckenförde, lo studioso cattolico. Ebbene egli sostiene che il capitalismo vive di presupposti che esso stesso non può più garantire. E' un punto di vista singolarmente analogo, questo, proprio della tradizione socialista democratica. I fattori di sviluppo ad un certo punto si rovesciano diventando fattori di crisi. E se lo studioso cattolico afferma che è la Chiesa a dover raccogliere il testimone d'un Marx che aveva visto giusto, c'è da chiedersi come mai risultino così distratti od imbarazzati proprio gli eredi seppur lontani di Marx, incapaci ad assumere un'analogia consapevolezza.

Ma questo è un altro capitolo che ci porterebbe lontano e fuori tema. Un capitolo che potremmo ironicamente titolare: come i socialisti riformisti per liberarsi delle ideologie abbiano sotterrato pure le proprie idee. E, in alcuni casi, pure i propri ideali.

Oggi va rilevato come vi sia una maggiore attenzione ad una rilettura critica del capitalismo liberista da parte cattolica, penso alla *Caritas in veritate* di Benedetto XVI, piuttosto che da parte di alcuni importanti settori del socialismo europeo.

E' una constatazione di verità da non fare a cuore leggero, infatti nel campo delle forze socialiste si è registrata un'imbarazzante afasia di fronte agli sviluppi della crisi del 2008 e l'ultima stagione è stata quella del *blairismo*, con 13 governi di centro sinistra su 15 in Europa. Governi che, seppure in modi diversi, hanno però assunto o subito l'orizzonte dell'offensiva del liberismo, con l'obiettivo della *mitigazione sociale*, ma incapaci di proporre un riformismo progressista alternativo al liberismo. Una forma di subalternità, in assenza di autonomia, anche culturale, dei soggetti politici progressisti.

Sostenere la necessità d'una "rivoluzione liberale", come è stato affermato dalla sinistra in Italia negli anni '90, non significa certo - anche alla luce del dibattito che ci fu a suo tempo tra Croce ed Einaudi - che liberalismo e liberismo debbano necessariamente

coincidere. Al punto tale che si è avuta, e per molti aspetti subita, una ondata liberista, con il potenziamento di economie corporative, ma non certo accompagnata dall'apertura di riforme autenticamente liberali.

L'esigenza d'un nuovo pensiero critico

Hobsbawm, nel ricostruire la storia del successo di Marx, ricorda come in vita egli abbia in verità pubblicato solo una parte delle proprie opere e come, tolto il periodo della Prima Internazionale, dal 1864 al 1873, Marx non abbia, se non in modo limitato, svolto un vero ruolo di direzione del movimento socialista. E come, ricorda ancora, il successo di Marx sia stato piuttosto postumo, diventando “un pensatore del XX secolo”.

In che termini pensatore del ventesimo secolo? Di certo il suo pensiero ha potentemente attraversato il secolo e si ripresenta anche all'indomani del crollo dei regimi comunisti. Il crollo di questi regimi non ha fatto certo venir meno l'esigenza d'un pensiero critico ed alternativo. Anche se sicuramente in forme e contenuti nuovi.

Il venir meno di quei regimi ha indubbiamente prodotto effetti anche sulle modalità di ristrutturazione del capitalismo di fine secolo, sulla sua logica espansiva su scala globale, non più contenuto o condizionato dall'avversario storico, foss'anche solo in termini di logica di potenza, di “guerra fredda” e di suddivisione del mondo tra le due superpotenze, Usa-Urss.

Molti degli aspetti che riguardano la natura dell'attuale crisi risalgono infatti al processo avviato proprio all'indomani dell'89. Con il venir meno della contrapposizione tra i due sistemi, con la vittoria piena dell'economia di mercato che ha di fatto legittimato una visione sregolata dello sviluppo, una dinamica di mercato globalizzato ed una logica di profitti senza limiti e regolazione.

Superata la “cortina di ferro” dell'89 ed aperta una nuova fase su scala mondiale, di certo si pone il problema di ripensare cri-

ticamente il modello di sviluppo e di globalizzazione, in presenza di crescenti ed insostenibili disuguaglianze, di una concezione integralista del mercato e del ruolo dominante del capitalismo finanziario.

Uno degli aspetti della crisi attuale riguarda infatti l'esplosivo squilibrio delle disuguaglianze. Va rilevato infatti che il tema della lotta alla disuguaglianza non è solo un'aspirazione etica. Le ingiustizie e le disuguaglianze sociali, insite nel rapporto capitalistico, storicamente hanno rappresentato in passato anche un fattore di sviluppo industriale, attraverso la molla del profitto, favorendo in modo accelerato l'accumulazione capitalistica. Ma oggi - ci ricordano molti economisti - le disuguaglianze da fattore di sviluppo sono diventate la causa principale dell'esplosione della crisi finanziaria su scala planetaria.

La disuguaglianza genera infatti non più solo competitività, ma produce l'attuale crisi che nasce dalla forbice sempre più insostenibile che si è aperta tra aggressività finanziaria senza limiti e crescente stagnazione del reddito e della domanda globale della popolazione.

Eppure il secolo alle spalle non è stato privo di successi sociali se un autore come Dahrendorf l'ha definito un “secolo socialdemocratico”.

Ma un'idea di sviluppo e di società del futuro che in qualche modo sia all'altezza delle conquiste socialdemocratiche del ventesimo secolo non si intravede. Pur essendo il mondo intero attraversato da squilibri e contraddizioni enormi su cui poter far leva per favorire un nuovo riscatto sociale, peraltro non circoscritto solo ai paesi più sviluppati.

Si è definito l'89 come il trionfo della democrazia contro i regimi autoritari dell'Est. Cosa vera per molti aspetti. Ma per altri, non meno importanti, è stata la vittoria d'un capitalismo sregolato e globale. Questo ci aiuta a spiegare anche il perché alla crisi del modello nel “socialismo reale” non è corrisposta l'affermazione d'un nuovo modello socialdemocratico, basato sulla regolazione

dell'economia di mercato ed il riequilibrio redistributivo attraverso lo Stato Sociale.

Quale capitalismo per quale riformismo?

E' stato affermato che se si deve al cristianesimo il merito d'aver considerato l'uomo nella sua totalità, a Marx si deve quello della comprensione del mondo come un tutt'uno. Ed è proprio a questo livello che mi pare non si siano collocati i suoi eredi, più o meno prossimi. Ritenendo tra l'altro che alcuni di essi abbiano consapevolmente deciso di recidere ogni significativo rapporto. Non si tratta di riproporre un ritorno antistorico a Rousseau, in presenza della crisi attuale della democrazia, o a Marx, di fronte alla crisi del capitalismo moderno o del "turbocapitalismo", com'è stato definito con un significativo neologismo.

Far propria la sfida che ci viene dai classici, ci impone di rifiutare un atteggiamento di resa, tipico di chi pensa che la storia sia ormai finita, come sostiene il politologo Fukuyama, pensando che - dopo l'89 - l'apice raggiunto dal XX° secolo apra inesorabilmente una fase di conclusione. Si tratta invece di assumere, viceversa, il coraggio di osare nella sfida, anche intellettuale, per costruire il fondamento d'un nuovo pensiero critico. E con esso l'orizzonte d'un nuovo riformismo sociale.

Forse la difficoltà di dare delle risposte adeguate sta anche in un'amara ma fondata constatazione: non è realmente praticabile alcun riformismo se non si ha ben chiara conoscenza dei meccanismi che regolano il capitalismo odierno. Ovvero: è impossibile riformare senza conoscere la natura più profonda d'un sistema che si vuol cambiare.

Definire e comprendere i caratteri dell'odierno capitalismo è la pre-condizione essenziale per poter stabilire *quale riformismo* in effetti si possa immaginare e praticare. Infatti, prima di potersi sensatamente interrogare su "quale riformismo?", si deve saper

rispondere alla domanda "quale capitalismo?". Quali i nuovi meccanismi dell'accumulazione del capitalismo finanziario, quale l'effetto della globalizzazione, quali gli squilibri sociali ed ambientali prodotti nel mondo.

Il rischio mortale del riformismo socialista, in particolare in Europa, oggi non sta tanto nel massimalismo, nell'antagonismo radicale e forse neppure nel crescente populismo. Sta piuttosto nell'incapacità del riformismo stesso a definirsi come programma generale di cambiamento e come forza di radicamento sociale. Sta nell'immaginarsi ancora nel perimetro nazionale del secolo scorso, quando la sfida del capitalismo è, invece, diventata globale. Sta nel pensarsi ancora come un riformismo di nicchia locale o sociale, come un riformismo prevalentemente nazionale.

Un rischio non meno pericoloso sta in una visione tecnocratica del governo sociale - con una *reductio ad unum* ed una omologazione di tutte le classi dirigenti - che apre sconfinite praterie al populismo, da intendersi come un effetto piuttosto che come causa della crisi della democrazia. Sta nell'immaginario astratto del post-moderno che si priva, in termini di orizzonti culturali, del *realismo* e della *razionalità*, intesi come fattori decisivi per costruire una politica di consenso sociale per il cambiamento, da contrapporre all'onda crescente del populismo. Sta nella dissociazione e nel rovesciamento del rapporto tra *demos* e *kratos*, che si manifesta in particolare quando è la democrazia ad essere fondata dal potere economico-finanziario. Sta in quell'alterazione del complesso equilibrio nel sistema di contrappesi tra vari poteri, ovvero d'un modello dinamico di *poliarchia*, così tipico ed essenziale per le democrazie moderne, come suggerisce Norberto Bobbio.

Richiamiamo ancora la famosa tesi su Feuerbach: interpretare per cambiare il mondo. Ed il mondo d'oggi da interpretare e da trasformare è quello globale: il mondo dei mercati, della finanza, del capitale umano e delle sue migrazioni, delle risorse naturali dilapidate, delle tecnologie e delle scienze, della biopolitica e della

tutela ambientale, delle comunicazioni planetarie. Un mondo tutto e solo globale.

In effetti, per una forza sociale riformista è devastante quando essa non sa *ciò che è*, non sa *ciò che vuole*, quando essa non sa *ciò che vuol fare* o non sa *dove andare*.

La ricorrente vacuità nel ridefinirsi semplicemente “forza di governo” o nel richiamarsi generico alla rappresentanza dei cittadini corrisponde alla ricerca d'uno spazio solo apparentemente aperto e senza alcun confine elettorale. Ma in realtà è questa una scelta di debolezza, una specie di *refugium peccatorum*, tipica di chi decide di vivere in un non-luogo, illuso così di poter abitare dappertutto. Con l'ambizione di parlare a tutti, ma con la certezza di non farsi ascoltare da nessuno.

In assenza di rappresentanza si rischia di essere una voce flebile, la tipica perorazione di chi non sa *come, perché e con chi* effettuare ciò che è stata opportunamente definita “la correzione di rotta del capitalismo”. Correzione possibile, appunto, soltanto quando ci si discosta dalla vecchia rotta, ma ben consapevoli della nuova direttrice che va imboccata e delle forze sociali che possano condividere e sostenere tale progetto.

Sono ricorrenti termini come discontinuità, novità, innovazione. Espressioni del post-moderno che dicono del vecchio sistema da cui ci si vuole separare. Ma sono al tempo stesso espressioni del tutto prive di incidenza finché non è in campo il progetto del futuro che s'intende costruire. Una specie di arcaico parricidio freudiano, ma consumato come un atto impotente in spregio al vecchio, piuttosto che come un dovuto atto per poter liberare il cammino dagli ostacoli frapposti al nuovo.

Una rilettura critica di Marx

Un ritorno a Marx per favorire oggi il ritorno di Marx? In parte può essere, ma solo nei termini che sono stati chiariti, non certo per dar luogo a sterili operazioni nostalgiche e di ripiegamento ideologico del tutto incomprensibili ed improponibili. Si è

fatto riferimento ad una eredità positiva di Marx, perché una “*forma mentis*” improntata all'analisi dei rapporti economico-sociali nel mondo delle ideologie mistificanti e di potenti condizionamenti culturali restituisce capacità di analisi e realismo alla politica. Nell'epoca del pensiero debole e della società liquida e postmoderna forse anche un po' di “materialismo storico” aiutano pensiero e prassi a rimettere i piedi a terra. O come Marx disse contro Hegel: a far camminare gli uomini con i loro piedi e non rovesciati, con la loro testa a terra e le gambe all'aria!

Il Marx che merita d'essere ripensato è sicuramente il Marx che va liberato anche dal *marxismo-leninismo*, che è stata una delle sue più potenti varianti applicative in politica nel '900. Anche se, a mio parere, va pur precisato che il successivo stalinismo non può essere messo sulle spalle di Lenin, che è stato sì l'uomo della rivoluzione del '17, ma che ha poi subito anche una sanguinosa guerra civile, la controrivoluzione e un “comunismo di guerra”, da cui è poi uscito con la NEP, ovvero con l'abbandono d'un sistema di economia pianificata. E tutto solo in quattro anni, fino al '22, quando ebbe il primo ictus che lo fece uscire di scena.

In quanto poi a Stalin erano ben note le opinioni critiche di Lenin, visto che lo giudicò “intollerabile” per la sua prepotenza ed il suo autoritarismo a svolgere le funzioni di segretario e ne chiese esplicitamente - però non riuscendovi - la destituzione.

La crisi di oggi dissipa molte illusioni, compresa quella dello sviluppo inarrestabile della economia di mercato. Ma viene meno anche l'idea che l'equità possa realizzarsi con un fisiologico “gocciolamento”, attraverso la *trickle down economics*, come è stata definita, in base alla quale chi si arricchisce in alto fa automaticamente “gocciolare” i propri vantaggi economici anche su chi sta in basso.

Molto è cambiato e non siamo neppure in presenza di ciò che Schumpeter chiamava “distruzione creativa”. Oggi il rischio è quello d'una distruzione *tout court!* Considerato, oltretutto, che

sviluppo, economia e guerre per il dominio delle risorse e dei mercati globali sono tra loro profondamente intrecciati, più ancora che al tempo delle guerre coloniali e della fase di accumulazione originaria del capitalismo.

Ma ciò che visibilmente manca, o è carente, è anche un'idea moderna e progressiva dell'organizzazione della forza del lavoro e contro le disuguaglianze, su scala europea e globale.

Quando Bobbio commentò l'89 e la caduta dei regimi di socialismo reale fece un'osservazione condivisibile. Anche se sbagliata era la risposta data dal modello del socialismo sovietico, la domanda dell'emancipazione del lavoro e delle povertà nel mondo era cresciuta, quindi rimaneva fondata, ma profondamente insoddisfatta.

Bobbio invocava allora la risposta della democrazia, ma la democrazia è l'*agorà* degli opposti interessi. La vittoria, significativa e determinante, è stata quella del capitalismo globale, più che della democrazia globale, condizionata dai grandi centri di potere e dalle *Corporations* internazionali. Quindi la risposta rimane profondamente insoddisfatta e può essere data da forze che possano rappresentare politicamente e socialmente il processo emancipativo, a partire dal mondo del lavoro, dal processo di liberazione di popoli e paesi. Altrimenti tali domande se rimarranno insoddisfatte si rivolgeranno altrove, verso le sponde dei populismi, dei nazionalismi, dei fondamentalismi islamici.

Movimento o sistema?

Hobsbawm vede in questo ritorno inaspettato di Marx il riscatto d'uno studioso che s'è dimostrato più acuto di quanti hanno confidato sui meccanismi auto correttivi del mercato.

Per chi ritiene condivisibile tale giudizio, va però rilevato che "il ritorno di Marx" dice per l'oggi della necessità del ritorno non di alcune ideologie che lo hanno accompagnato, ma del rigore di analisi del capitalismo, del realismo storico, della concretezza del

percorso emancipativo del lavoro, perché solo così può essere riletto proficuamente il "materialismo storico".

Una rilettura moderna di Marx potrebbe inoltre dirci della necessità di ristabilire un nesso tra teoria e prassi politica. Un nesso oggi quasi irrintracciabile. Infatti non c'è alcuna funzione storica che possa essere svolta politicamente dai nuovi soggetti sociali dell'emancipazione su scala globale, oltre che nazionale, se non inseriti dentro una visione della trasformazione generale della società capitalistica.

Una trasformazione "generale" non significa proporre un astratto modello socialista contrapposto a quello del capitalismo reale, come si era pensato in passato. Significa dare senso ed avere una visione delle cose che indirizzi un processo di trasformazione graduale, processuale e riformista del modo di produzione capitalistico.

In caso contrario ci si limita a ritagliare uno spazio competitivo o modificativo all'interno d'un sistema, ritenuto nei suoi fondamenti di per sé imm modificabile.

Scegliere un'altra via è possibile, ma solo lungo il percorso d'un riformismo, sia sul piano democratico che sociale, consapevoli delle riforme da praticare e, per riprendere l'immagine precedente, delle "rotte del capitalismo" da cambiare. D'altronde non è Marx stesso, nella "*Ideologia tedesca*", a sostenere che per lui il comunismo è un movimento, più che una dottrina? Un movimento che muove dai fatti della storia e che non si propone utopie. Non è uno stato di cose, osserva Marx, che debba essere instaurato, ma un movimento reale che cambia lo stato di cose presente.

Radicalità della critica e riformismo della prassi

E' possibile ed utile un rilettura critica, moderna ed aggiornata di Marx ai fini della costruzione d'una diversa prospettiva sociale? Le varie risposte date dagli studiosi risultano controverse e tra loro differenti. A mio parere la risposta può essere affermativa, ma

in presenza di alcuni chiarimenti preventivi che vanno evidenziati per quanto riguarda l'impostazione stessa del problema.

Riassumendo:

Primo. Il carattere “rivoluzionario” di Marx attiene alla radicalità della sua analisi critica del capitalismo, non tanto alla volontà politica di promuovere in un dato momento storico una rivoluzione, ovvero un'azione di rottura e di rivolta contro l'ordine costituito. Come è avvenuto ad esempio nel '48 o con l'appoggio – peraltro non del tutto convinto - dato da Marx al governo rivoluzionario della Comune di Parigi del 1871, durato poche settimane e soffocato nel sangue.

Secondo. La pratica politica può quindi avere svolgimenti diversi, a seconda della situazione obbiettiva delle cose. Engels, con il suo “testamento politico”, ha positivamente aiutato il “revisionismo” a capire questo aspetto quando ha riconsiderato criticamente le illusioni rivoluzionarie coltivate dall'intero movimento nel 1848.

Terzo. Il carattere rivoluzionario di Marx non sta neppure nell'immaginazione d'una società utopica del futuro, contrapposta alla società presente, su cui si erano esercitati i socialisti utopisti da lui spesso criticati. Quand'anche si dovesse ammettere che Marx non sia riuscito a liberarsi totalmente dal radicalismo e dall'universalismo rivoluzionario, tipico di una certa intellettualità ebraica.

Proprio a questo proposito molti studiosi vedono un doppio Marx, l'uno portatore d'una utopia rivoluzionaria, l'altro scienziato sociale, da cui poter far poi derivare la possibilità di riscoprire il ruolo della sua analisi sociale, ma liberata dalla sua carica utopica ed ideologica.

E' questa la tesi sostenuta e riproposta recentemente anche da Guido Carandini e che trovo per molti aspetti convincente.

Molti degli scritti di Marx portano nel titolo l'esplicito riferimento alla “critica” come presupposto della necessità del cam-

biamento nei rapporti di dominio e di sfruttamento sociale. Ma tra questa analisi critica, filosofica ed economica, della società ed il piano della concreta iniziativa politica da Marx prospettata non c'è coincidenza, bensì autonomia di svolgimento e condizionamento storico.

In sostanza si può ritenere che l'aspetto “rivoluzionario” di Marx stia principalmente nella radicalità della critica alla società capitalistica. Mentre il dato più propriamente politico di *allora*, che può valere anche per *ora*, stia nell'idea d'un movimento reale che cambia lo stato di cose presente, non già nella contrapposizione frontale di sistema a sistema, come pure è stato interpretato dal modello leninista.

Questo è lo spazio di ciò che legittimamente possiamo definire “il riformismo” di Marx o, se si preferisce, lo spazio entro cui Marx è in condizione di dialogare proficuamente con il riformismo moderno. Come peraltro ha dialogato con i molti riformisti degli ultimi 150 anni che hanno saputo accompagnare *fattualmente* la radicalità della critica al sistema capitalistico con il riformismo ed il gradualismo delle prassi politiche.

Umanesimo tra utopia e scienza sociale

Un aspetto importante, che vorrei anche solo sfiorare, riguarda l'umanesimo che origina da Marx e dal marxismo. Un “umanesimo socialista”, per riprendere una famosa pubblicazione dello psicoanalista e sociologo tedesco, Eric Fromm. Anche in questo caso è necessario partire dalla complessità di Marx e dal fatto che in lui sono compresenti gli aspetti sia dell'utopista che dello scienziato sociale.

Con un'immagine molto frequentata da Ernest Bloch, possiamo anche noi ribadire la compresenza sia d'una “*corrente calda*”, che d'una “*corrente fredda*” del marxismo.

Bloch è uno studioso di origine ebraica, che ha valorizzato la componente utopica, con il suo “*Spirito dell'Utopia*” e con “*Il*

principio speranza". Anche se, ad onore del vero, Bloch ha sempre fatto riferimento ad un'utopia concreta, ma in ogni caso piuttosto sganciata dall'ancoraggio dei riferimenti economici e politici.

Egli rappresenta la spinta ad uscire dalla realtà odierna per darsi una meta finale, per la realizzazione d'una meta utopica. Da intendersi quasi come una meta religiosa, sorretta dal principio d'una speranza proiettata nel futuro. Quasi fosse la realizzazione in forma nuova d'un antico messianesimo religioso. Una riproposizione metastorica del mito della liberazione del popolo ebraico dall'Egitto che, attraversato il mar Rosso e dopo la permanenza nel deserto, fonda una nuova Gerusalemme.

Per quanto affascinante, guardo a questa visione con una certa perplessità. La vedo piuttosto come una trasposizione laica e secolarizzata, o come la sostituzione d'una visione religiosa. Una visione che pur non confondendosi con le utopie delle grandi visioni poetiche, fantastiche o profetiche che si sono succedute nei secoli, nondimeno mi pare che si collochi su una linea di allontanamento dal realismo di Marx.

E' pur vero che in Marx vi sono pagine che riflettono anche la sua carica utopistica, ma se questa fosse stata lo stigma essenziale del suo pensiero, Marx oggi non si potrebbe distinguere dalla numerosa schiera degli utopisti che hanno immaginato l'isola che non c'è. Il miraggio d'una civiltà perfetta - la nuova Atlantide - sognata su un'isola che è un non-luogo.

Se ha senso - come può e deve avere senso - un *principio speranza*, per riprendere positivamente Bloch, questo va fortemente ancorato alla trasformazione della realtà economico-sociale presente. Infatti la speranza può essere coniugata in due opposte declinazioni: come una *trasformazione* della realtà o come una *fuga* da essa.

Marx è ancora motivo di studio e di interesse soprattutto perché ha ridato realismo e "materialità sociale" al pensiero politico.

Perché ha criticato anche l'utopismo socialista e la sua opera fondamentale è essenzialmente la critica del modo di produzione capitalistico. Critico ed oppositore, inoltre, di quel meccanismo capitalistico di sfruttamento dominato dal profitto che fa diventare gli uomini delle cose funzionali alla logica del capitale. Critico d'un sistema che pone al centro non l'uomo, ma il profitto, la produzione di denaro a mezzo di denaro. Attento solo al valore di scambio e di mercato, non al valore d'uso dei beni, al valore del lavoratore e della persona. Oppositore del processo di *mercificazione* dell'uomo.

Molti studiosi hanno ritrovato in questo alcune importanti analogie e punti di contatto anche con l'umanesimo cristiano. In ogni caso, l'umanesimo socialista che nasce con Marx parte non dal sogno utopico, ma dal cambiamento reale, *hic et nunc*, del ruolo dell'uomo rispetto al sistema economico di sfruttamento.

Quindi la valorizzazione dell'uomo nel mondo della produzione, in quanto lavoratore, e la libertà del cittadino nella società passano necessariamente attraverso la modifica dei rapporti di produzione, di scambio e di riproduzione sociale. Rapporti che, nella società moderna, producono e riproducono logiche di dominio e di disuguaglianza, sia nella sfera economica che in quella sociale ed istituzionale.

Tra revisionismo e riformismo.

E' necessario riformulare in modo ancor più selettivo la domanda precedente: è possibile una rilettura moderna ed aggiornata di Marx nell'orizzonte d'un riformismo socialista? E' possibile una rilettura *tout court* riformista d'un pensiero che per sua natura e definizione si è caratterizzato come un pensiero rivoluzionario?

Si tratta di precisare, come già è stato detto, in che termini rapportarsi oggi a Marx. Per lungo tempo il problema, erroneamente inteso, è stato quello di definire il "vero Marx", come un'ortodossia rispetto alla quale erigere mura difensive e ponti levatoi.

O per stigmatizzare il tradimento di chi s'è allontanato da quelle mura inseguendo il miraggio del "revisionismo".

Quest'ultimo termine, oggi per nostra fortuna del tutto desueto, ma nel corso della storia s'è caricato di significati polemici, dovuti più che altro alle divisioni politiche tra "ortodossia", da una parte, e "deviazionismo", dall'altra. Quasi fosse un rapporto tra opposte chiese scismatiche od un rapporto tra una chiesa-istituzione, da una parte, e movimenti ereticali, dall'altra.

Sono vicende, queste, giustamente ormai sepolte dalla storia e che non meriterebbero neppure d'esser qui menzionate se non per un aspetto che non ha perso d'attualità e che non può essere rimosso. Nel corso del tempo tale riferimento polemico è stato uno strumento di battaglia politica del leninismo contro i "revisionisti" come Bernstein od il "rinnegato" Kautsky. Ma è proprio un simile riferimento alla "ortodossia" che va confutato alla radice e apertamente contrastato.

Il Bernstein, già citato, è uno dei primi grandi revisionisti, s'è espresso contro la "teoria del crollo" del capitalismo e la teoria dell'inesorabile impoverimento del proletariato, contro un'idea di Stato inteso solo come organo di dominio di classe. Egli sostenne un'idea di riforma dello Stato, e non più di rivoluzione, con la speranza che l'eguaglianza politica potesse contribuire a superare la diseguaglianza economica attraverso il voto a maggioranza parlamentare. Per un socialismo da lui inteso non solo come scienza, ma anche come ideale etico da realizzare.

Si può ricordare inoltre la "terza via", tra Bernstein e Lenin, quella dell'austro-marxismo di Renner e di Adler, negli anni '20-'30. Tra i grandi "revisionisti", certamente va annoverato anche Antonio Gramsci, con la sua idea d'una "rivoluzione contro il Capitale", intendendo il "*Capitale*" scritto da Marx, ma soprattutto con la sua riflessione sviluppata nei suoi "*Quaderni dal Carcere*" e con il superamento d'ogni residuo di determinismo nel concepire

il rapporto tra struttura e sovrastruttura, tra economia e prassi politica.

Nondimeno merita attenzione il percorso che, in parallelo con il fenomeno del revisionismo, si sviluppa con una riflessione critica che riguarda sia il liberalismo che il socialismo marxista.

Alludo, in particolare, alla interessante riflessione sviluppata in Italia da Carlo Rosselli e da Guido Calogero sui limiti di entrambe queste due impostazioni. Il limite del liberalismo, che non può essere fatto coincidere con il liberismo di mercato e l'egoismo economico individuale, al punto che essi ritengono possibile per una visione liberale anche l'intervento dello stato in economia. Il limite del socialismo marxista, in particolare per quanto riguarda il suo determinismo economicista e l'impostazione riduttiva della democrazia, che mal si conciliano con la libera espressione delle persone e degli stessi lavoratori.

Rosselli e Calogero valutano quindi sia un errore ritenere che queste due correnti di pensiero siano inconciliabili tra loro e propongono una loro integrazione attraverso l'esperienza d'un liberal-socialismo o d'un socialismo liberale.

Tale esperienza in Italia rimase però circoscritta ad una testimonianza di carattere intellettuale. Infatti il liberal-socialismo, insieme al Partito d'Azione, è stato "il grande sconfitto" d'una Italia repubblicana che ha visto la polarizzazione del consenso popolare attorno ai partiti di massa, ovvero al partito cattolico, la Dc, ed ai due partiti della sinistra, Psi e Pci.

Marx: concorrenza e centralizzazione del capitale

Liberato dalla ideologia e da un'eccessiva carica utopica, Marx può quindi essere restituito al campo dell'analisi dei meccanismi economico-sociali, e pure dei diversi capitalismi che si sono sviluppati nel corso della storia. Marx stesso aveva cominciato ad analizzare i diversi modelli, in particolare in lavori pubblicati e studiati approfonditamente quasi un secolo dopo la sua scomparsa, come nei *Grundrisse*, per molto tempo ignorati o sottovalutati.

Marx infatti aveva studiato già le prime trasformazioni in società per azioni che superavano la figura dell'imprenditore individuale. Aveva esaminato il ruolo dei *manager* e la separazione tra la direzione industriale e la proprietà del capitale, rilevando come un direttore d'orchestra non avesse certo bisogno per dirigere di essere anche il proprietario degli strumenti.

Marx si è spinto al punto da prefigurare anche una trasformazione molto radicale del capitalismo stesso, rilevando la possibilità, a seguito della separazione tra comando e proprietà del capitale, della “soppressione del modo di produzione capitalistico nell'ambito dello stesso modo capitalistico”, ovvero la realtà di “una produzione privata senza il controllo della proprietà privata”.

Un fenomeno, questo della *spersonalizzazione del capitale*, della separazione tra proprietà e controllo, solo agli albori ai tempi di Marx, ma che diventerà il modello dominante, a partire dai primi decenni del '900 in USA e che verrà esaminato in un famoso studio: “*Società per azioni e proprietà privata*”, di Berle e Means, negli anni '30.

Non meno sorprendente anche un altro elemento. Marx non si limitò ad esaminare il sistema concorrenziale, dominante in quel periodo. Infatti nel Capitale (cap. XXIII) egli rileva come la “legge generale della accumulazione capitalistica” non possa che dar luogo a due precisi processi: la *centralizzazione* e la *concentrazione* del capitale.

Un altro elemento che viene rilevato da Marx è il processo di finanziarizzazione del Capitale, che si accompagna al superamento del sistema liberista. Tale processo sovverte alcuni pilastri fondamentali del liberismo e viene esaminato agli inizi del '900 in un'opera fondamentale, “*Il Capitale Finanziario*”, dall'economista marxista austriaco Rudolf Hilferding.

In questo nuovo assetto economico il capitalismo finanziario ricostruisce i rapporti organici con lo Stato, al punto che Finanza e Stato diventano un tutt'uno e viene ridotto drasticamente lo spazio

del libero mercato e della libera concorrenza. In un quadro di espansionismo economico e di nazionalismi europei, affidati non già alle leggi del mercato, ma alle leggi della guerra e dell'imperialismo, e che porteranno al primo conflitto mondiale.

Capitale e potere statale d'ogni Paese europeo in questa fase si saldano tra loro. L'aspirazione della borghesia è mirata non più alla libera concorrenza, ma al monopolio garantito dal potere politico del proprio Stato nazionale.

La concorrenza infatti non riproduce di per sé il meccanismo della libera concorrenza, ma può addirittura produrne l'eliminazione, attraverso una brutale selezione darwiniana tra capitalisti. Si tratta del processo di superamento del capitalismo concorrenziale, intuito da Marx già a metà '800, con la formazione di quel capitalismo che verrà più tardi chiamato “monopolistico” e dei grandi *trust*, così tipico del capitalismo americano, e studiato in una famosa pubblicazione di due economisti, Baran e Sweezy, ne: “*Il Capitale monopolistico*”.

Secondo Giorgio Ruffolo la novità di questa impostazione è tale che se Marx avesse avuto la possibilità e il tempo di approfondire tali intuizioni avrebbe potuto dare corpo ad una fuoriuscita paradossale del capitalismo, promossa dall'interno del capitalismo stesso e “sarebbe diventato molto simile a Keynes”. Entrambi indirizzati - pur tra loro così diversi per cultura ed epoca storica - da una logica di aperto contrasto con il liberismo conservatore.

Il Marx delle sue opere complete è ancora una miniera di ricerca e di analisi. E' possibile quindi cercare materiali utili per nuove riflessioni, come giustamente sostiene Carandini, “in coerenza con la visione riformista di Marx”, lasciando alle spalle le visioni rivoluzionarie dell'800. Si tratta quindi d'un metodo che rivoluziona i campi di analisi per poter fondare un coerente riformismo, rendendo ancora più solido, come sostiene ancora Carandini, il passaggio dall'utopismo al riformismo.

Il vero Marx? Molti Marx

Se, come emerge da una più attenta riflessione, il pensiero di Marx è un “cantiere aperto”, un pensiero in cammino con una propria evoluzione ed incompiutezza, ciò significa che non può dar luogo ad un “codice” immutabile nel tempo come si trattasse delle Tavole di Mosè. Non solo, va anche affermata una legittimità interpretativa del patrimonio culturale di Marx e di Engels, e oltretutto vi deve essere anche la consapevolezza piena d'una evoluzione del pensiero degli stessi due autori.

Qual è il vero Marx? Il ventiseienne dei “*Manoscritti del 1844*”, il filosofo o l'economista? Lo scienziato o l'utopista? Il giovane ed il vecchio tra loro in continuità o separati, come sostiene Althusser, da una *coupure*, ovvero da una rottura epistemologica? Quello del primo libro del *Capitale* o quello dei *Grundrisse* che si pongono oltre il *Capitale*? Il filosofo ben interpretato o deformato dal suo amico Engels? Il marxismo di Lenin o il marxismo di Gramsci?

Ciò non significa assumere un atteggiamento distaccato od agnostico nei confronti di tutte le interpretazioni, ma evitare di fare del dogmatismo la bussola di orientamento. In effetti ogni ritorno a Marx non è mai innocente e neutro, ma comporta sempre la definizione d'un punto di vista, d'una scelta precisa su quale Marx e su quali delle molteplici tematiche da lui affrontate si intenda porre l'accento. E' impossibile rileggere Marx se non con lo sguardo rivolto alle dinamiche che caratterizzano la società di oggi e che, almeno in parte, prendono origine dalla realtà storica di ieri.

Ritengo, ad esempio, che gli studiosi che hanno espresso severe critiche al lavoro di Engels sul materialismo dialettico, quello definito *Dia-Mat*, abbiano pienamente ragione. E' stata infatti una riflessione che ha poi dato luogo nel periodo staliniano a risultati per molti aspetti inaccettabili ed assurdi. Immaginata come una forma superiore di materialismo filosofico e naturalistico su cui si

è inopinatamente avventurato soprattutto Engels, con la sua *Dialettica della Natura*.

In Italia, con Gramsci, tale impostazione è stata rifiutata dai più. A questo proposito Galvano Della Volpe può essere ricordato come un intellettuale che ha fatto opera, come è stato scritto, di “sbaraccamento del vecchio e cencioso *Dia-mat*”.

Un'operazione, quella realizzata dal marxismo critico italiano che ha opportunamente liberato il cuore del marxismo, inteso come analisi sociale, dall'impalcatura ideologica che rischiava di soffocarlo. Lo ha liberato pure da un eccessivo condizionamento di Hegel nell'intendere la filosofia come guida e forma della scienza e della conoscenza della materia. Lo ha liberato, al tempo stesso, da una *Weltanschauung*, eccessivamente ideologica e totalizzante, che precludeva la ricerca libera del pensiero nei diversi campi delle scienze.

Oltretutto una visione dogmatica avrebbe anche impedito ad altre culture – in particolare di ispirazione cristiana - di avvicinarsi al marxismo inteso appunto come scienza sociale e come politica impegnata a contrastare lo sfruttamento dell'uomo ed il suo stato di alienazione.

Il vero Marx, dunque, sono poi i molti Marx conosciuti anche attraverso vari marxismi. Marx stesso, quasi a cautelarsi, ci ricorda “di non essere lui stesso un marxista”.

Il termine stesso di revisionismo s'è caricato di significati così ambigui, da meritare d'essere superato, abbandonato direi, attraverso una proposta di rilettura critica e di prassi politica di carattere riformista. Un riformismo applicato allo stesso pensiero politico, oltre che alla prassi politica. Una riconversione, se così si può dire, delle molteplici e diverse forme di riletture critiche o di revisionismo, conosciute nel '900, e legittimamente riposizionate nel grande alveo d'un riformismo socialista europeo.

Tra le figure che sono state rilette in chiave revisionistica si-

curamente primeggia Gramsci. Guido Liguori nel ricostruire un “*Gramsci conteso*” tra le diverse interpretazioni, focalizza non a caso il Gramsci “grande revisionista del marxismo”, così come emerge in particolare anche dagli studi di Bobbio, il suo anti stalinismo, il carattere non ortodosso dei suoi *Quaderni*, il suo anti determinismo, la sua dissidenza e persino il carattere “eretico” di molti suoi scritti.

A partire da questo revisionismo alcuni studiosi, penso a Biagio De Giovanni, si sono poi spinti – legittimamente, ma a mio parere anche fin troppo avventurosamente - ad immaginare un Gramsci inserito in un circuito con Croce e Bernstein, un Gramsci persino crociano e gentiliano.

Un quadro interpretativo che ritengo invece più convincente è quello figurato da altri studiosi italiani. Da Nicola Badaloni con la sua valorizzazione dello storicismo gramsciano. Da Cesare Luporini che rifiuta esplicitamente la lettura gentiliana di Gramsci, fatta da De Giovanni. Da Giuseppe Vacca con i suoi lavori su Gramsci e Togliatti. Inoltre, fuori dai nostri confini, dallo storico Hobsbawm, da cui emerge un pensiero gramsciano che va oltre il crollo del comunismo e che a suo giudizio può essere considerato, a pieno titolo, riferimento d'una nuova sinistra europea e d'un socialismo riformista.

Capitalismo di Stato *versus* Socialismo di Stato

Uno dei nodi più controversi che ha attraversato la storia stessa del '900 è il ruolo dello Stato, inteso come il meccanismo organizzato della prevalenza della sfera pubblica o della socializzazione sugli interessi economici dei privati. Ruolo che ha registrato diversi e singolari svolgimenti, con particolare riferimento alle risposte date alla crisi mondiale del 1929.

Seppure in modi diversi, all'indomani della grande crisi del '29, la funzione dello stato s'è notevolmente estesa. Quindi non solo la ben nota statizzazione sovietica. In diversi regimi, da quelli

fascista e nazista, a quello di società liberali si sono statizzati interi settori economici. Comunque lo stato s'è trovato a svolgere un ruolo determinante anche nelle società capitalistiche, come è avvenuto nel New Deal roosveltiano negli Usa, dal '33 in poi. Non a caso s'è parlato anche di “capitalismo di Stato”, di “capitalismo monopolistico di Stato”.

Senza addentrarsi in una complicata analisi, preme qui rilevare per cenni che la contrapposizione della dimensione pubblica alla logica degli interessi privati non è stata sostenuta solo dei partiti socialisti o comunisti, ma ha coinvolto componenti cattoliche e lo stesso pensiero liberale, soprattutto con l'economista John Maynard Keynes.

Questo autore, seppure particolarmente critico nei confronti del liberismo di mercato, era del tutto refrattario a Marx ed al marxismo, quindi risultano del tutto improprie definizioni del tipo “marxismo keynesiano” o simili, che risentono piuttosto d'un clima di polemica.

Nondimeno, pur non trovando scontati denominatori comuni tra Marx e Keynes, per quanto attiene all'analisi critica dell'economia politica, nel campo invece della politica economica, ovvero delle modalità operative, l'esperienza più grande ed innovativa del “socialismo realizzato” nel '900 in Europa è stata proprio quella dello Stato sociale, del *Welfare State*, che ha visto le forze socialiste contrarre un debito rilevante proprio verso la “*Teoria Generale*” d'un liberale come lord Keynes.

Uno Stato sociale che ha visto estendere un sistema di economia mista, tra pubblico e privato, di nazionalizzazioni ed un intervento pubblico strategico in settori sociali quali: scuola, servizi, sistemi previdenziali e sanità, politiche per l'occupazione e per gli investimenti.

Quando Dahrendorf parla del '900 come di un “secolo socialdemocratico” a questo allude, con riferimenti ritengo non solo

ai partiti socialisti, ma al *keynesismo* in generale, comprendendo gli stessi partiti cattolici che hanno praticato politiche di *Welfare*. Si veda in Germania, con la “economia sociale di mercato”, proposta negli anni '30 dal tedesco Wilhelm Röpke, giovane socialista e poi liberale, e fatta propria dal popolarismo cattolico.

In altri termini una rilettura “riformista” di Marx non solo risulta possibile, ma è auspicabile. Un Marx - beninteso insieme anche ad altri autori classici - da annoverare tra i critici più lucidi della società capitalistica. Un grande uomo di pensiero da considerare come parte integrante d'un moderno riformismo, che intenda porsi all'apice dello sviluppo culturale europeo, a partire dalla rilettura critica e non dogmatica dell'Illuminismo, Rousseau ovviamente incluso, del pensiero socialista e progressista, fino ai nostri giorni.

Democrazia economica e d'impresa

Il riformismo della prassi politica e di governo in un contesto di avanzata democratizzazione, infatti, non entra in contraddizione con la radicalità dell'analisi della società capitalista. Analisi critica, anche radicale, da cui ricavare gli elementi d'una progressiva democratizzazione e socializzazione, sia delle forme politico-statuali che dell'organizzazione della democrazia industriale e della *governance* delle stesse imprese.

Si pensi alla cogestione in Svezia o in Germania, la famosa *Mitbestimmung* tedesca, o all'inapplicato art. 46 della nostra Costituzione, dove si parla del diritto dei lavoratori a collaborare nella gestione delle aziende.

In ogni caso si tratta di stabilire gli elementi ritenuti più importanti di una società. Le priorità, se non le centralità. Ritenendo che non possa essere immaginato un *riformismo progressista* che non mantenga viva una forte impronta anche lavorista.

E' vero che oggi tutto ciò che riguarda il lavoro si è reso più complesso, anche per le profonde trasformazione che si sono rea-

lizzate nelle società moderne, come nei rapporti tra ciclo di vita e ciclo di lavoro.

Nondimeno però, risulta poco convincente l'idea d'una “società liquida” del tutto privata di centralità o di priorità significative al proprio interno. Come peraltro è poco convincente sostenere che, soppiantato il lavoro, sia l'impresa a dover costituire la nuova centralità sociale, nel tentativo di modificare le priorità sociali o di rovesciare la piramide sociale, così come è peraltro definita nella nostra stessa Costituzione, per imporre una visione tecnocratica od aziendalista.

L'impresa è sicuramente un valore sociale importante, in quanto luogo assolutamente indispensabile e presupposto della organizzazione dei fattori produttivi. Come peraltro riconosciuto a pieno titolo anche nel Codice Civile. Ma essa è parte costitutiva d'una più generale produzione di sviluppo e di ricchezza, il cui motore è dato però dall'attività lavorativa dei lavoratori, ovviamente nelle sue varie forme, declinazioni e potenzialità intellettuali, comprensive anche del fattore dell'organizzazione e dall'attività imprenditoriale.

In particolare oggi enormemente potenziate dalla rivoluzione tecnologica, scientifica ed informatica.

L'impresa è lo spazio fondamentale, è soggetto e strumento dell'organizzazione dei fattori produttivi. Ma espressione essa stessa del lavoro di oggi e di ieri.

Al centro della Costituzione si pone la *cittadinanza*, ovvero quell'insieme di diritti personali e sociali che definiscono il cittadino, tra questi il diritto del lavoro.

Proporre oggi la centralità dell'impresa nel tentativo anche di rimodellare i rapporti sociali a partire, magari, anche da una drastica riduzione di diritti nei rapporti lavorativi e sindacali o degli spazi di democrazia economica, mi pare per nulla condivisibile.

Sembra quasi che tale iniziativa tenti strumentalmente di contrapporsi, sul fronte imprenditoriale, ad una forma di “operismo”, ormai del tutto fuori tempo. Infatti se si è potuto, con un qualche

fondamento politico, parlare di *centralità dell'impresa* e, sul fronte lavorativo, d'una opposta *centralità operaia*, ciò è avvenuto in epoca fordista. Ai tempi di “*Operai e Capitale*” di Mario Tronti, mezzo secolo fa. E non solo per il peso quantitativo dell'industria e della classe operaia, ma per la stabilità del modello sociale che ne derivava. Al punto da caratterizzare le forme sociali della rappresentanza, la vita dei partiti, le forme dell'urbanizzazione di interi quartieri e città, l'organizzazione stessa dei servizi. Ovvero quel sistema di organizzazione sociale, dei servizi pubblici e dei poteri locali che è stata definito di “socialismo municipale.

Ma in epoca di ristrutturazioni e di *downsizing*, di delocalizzazioni su scala globale e di *outsourcing*, di diffusione a rete dell'impresa e di distretti industriali, di fabbrica-territorio e di micro impresa, di multinazionali, di improvvise fusioni e scorporazioni, parlare oggi di centralità dell'impresa è semplicemente un anacronismo.

Come peraltro è del tutto fuori luogo paventare un eccesso di potere sindacale, quando in realtà il rischio vero per le relazioni industriali è dato piuttosto dalla debolezza o dalla crisi della rappresentanza dei lavoratori in azienda.

Se poi per questa via, si intende per ragioni politiche dar corso al tentativo d'imporre un modello basato su una drastica riduzione di diritti sindacali, per sottrarre le imprese alle logiche di tipo codecisionale e di concertazione - ovvero sottrarle alla *democrazia economica* - che dovrebbero sempre più caratterizzare la società moderna, a maggior ragione tali scelte risulterebbero ancor meno convincenti.

Oggi la rappresentanza sindacale e la corresponsabilità dei lavoratori nel ciclo produttivo sono fattori costitutivi della *governance* e dello *sviluppo* dell'impresa. Sono *Stakeholder* decisivi dell'impresa, spesso ben più dei soci azionisti.

Cosa ben diversa è riconoscere, come vanno riconosciuti, valore sociale e ruolo all'impresa ed al sistema diffuso dell'imprendi-

torialità organizzata, come peraltro recentemente è stato fatto anche con la riforma del diritto societario del 2004. Ruolo e valore anche di un tipo di micro-impresa di servizi e di produzione intellettuale, di impresa sociale e cooperativa, neppure prevalentemente modellati sul tradizionale modello industriale.

Il ruolo dello Stato e della sfera pubblica

In questi anni va pur detto che, viceversa, la scelta di fondo prevalente nella riflessione storica è stata quella della rimozione. Con l'89 sono prevalsi non un necessario e profondo riesame critico, ma la cesura, la rimozione e la fuga scomposta dalla propria stessa storia.

La stessa “terza via” degli anni '90 si è caratterizzata principalmente per due negazioni dei modelli contrapposti di capitalismo e socialismo, senza riuscire a formularne uno nuovo e ha finito per essere inglobata e sommersa dall'ondata neoliberista. Un ritorno ad Adam Smith, senza neppure sapere o volere fare i conti prima ancora che con Marx, con lo stesso Keynes.

A mio parere il keynesismo, assunto in modo coerente e rigoroso, fornisce ancora oggi importanti strumenti di governo pubblico dell'economia, di controllo delle crisi e di promozione delle politiche di occupazione. La crisi odierna dei debiti sovrani fuori controllo non poggia sulle spalle di Keynes, ma su quelle dei governanti che hanno utilizzato il keynesismo come lo schermo protettivo per alimentare un insostenibile stato assistenziale e la macchina del consenso politico, in particolare attraverso l'uso disinvolto della spesa pubblica.

Infatti il punto critico del sistema di Keynes non è tanto teorico o di impostazione generale, quanto della credibilità ed affidabilità economica dell'operatore pubblico nel controllare il proprio debito pubblico. Operatore chiamato anche a servirsi del *deficit spending* come un volano per uscire dal ciclo della crisi, ma anche

tenuto a dover rientrare dall'indebitamento pubblico, utilizzando la fase del ciclo economico favorevole. Altrimenti, come peraltro è avvenuto anche in questi anni, i debiti sovrani si auto alimentano portando il sistema fuori da ogni controllo di spesa pubblica e di sostenibilità del sistema impositivo.

Da qui nasce la rilegittimazione della “mano invisibile” di Smith che si affida alle dure leggi di mercato, quando la “mano visibile” dello Stato e della responsabilità pubblica non funziona.

Va inoltre ricordato che a volte la polemica contro il keynesismo viene indirizzata contro la spesa sociale e gli aiuti ai ceti sociali meno abbienti. Ma spesso - come è stato fatto nel periodo reaganiano - non per eliminare, bensì per poter dirottare su altre voci la spesa statale. E' stato il periodo del *keynesismo di guerra*, durante il quale le spese sociali sono state sostituite da quelle militari, quale fattore di traino dell'economia Usa su scala globale e a sostegno dei gruppi economici collegati al sistema industriale-militare. In sostanza il passaggio da un *Welfare State* ad un *War State*.

Bobbio in uno dei suoi magistrali lavori “*Stato, governo, società*” affronta il tema della dicotomia tra privati e pubblico nella storia. Una società nella quale si affermino principi di eguaglianza è indispensabile che si realizzi una “giustizia distributiva”, non affidata quindi all'automatismo dei meccanismi di mercato, ma ispirata da scelte effettuate dall'autorità pubblica. Quindi con criteri che prevedano la priorità o il primato del pubblico sul privato.

A ben guardare, se non ci facciamo condizionare dalle formule, questo è un vero punto di contatto tra il socialismo di Marx ed il ruolo dello Stato nell'economia di Keynes. Che poi il “primato del pubblico” abbia nel '900 coinciso con la statizzazione integrale dei mezzi di produzione, sorretto dall'autoritarismo politico del sistema politico, questo è stato l'errore storico, catastrofico compiuto dai regimi comunisti. Da cui è possibile uscire non assecondando un rovesciamento che afferma il primato del privato ed un

modello liberista, bensì ricostruendo un primato dell'interesse pubblico, della socialità, in un quadro di pluralismo economico e di democrazia e di libertà collettive ed individuali. In un quadro di *socialismo liberal-democratico*.

In quanto poi a Marx, su questo terreno non offre forme o modelli particolarmente indicativi, anche se ben noto nell'ambito dell'Internazionale era il suo ripudio d'una concezione di “socialismo di Stato”, allora propugnata da Lassalle.

Troppo astrattismo? Non direi. Se guardiamo con attenzione al modo nel quale si sta affrontando oggi la grave crisi economica, ci si rende conto che si ripropone questo dilemma. Vi sono coloro che pensano ad una fuoriuscita affidata al liberismo dei mercati, siano essi quelli globalizzati o quelli tutelati da un neoprotezionismo. E vi sono coloro - penso soprattutto alle posizioni assunte dal premio Nobel, Paul Krugman - che si ispirano a politiche ne-keynesiane, il che significa: ruolo attivo dei governi, politiche di crescita di domanda e di occupazione, regole per i mercati e sistemi fiscali ispirati alla tutela degli interessi pubblici.

Un marxismo critico: con Marx oltre i marxismi

Da quanto detto emerge che Marx non esprime un sistema chiuso di pensiero, e neppure un sistema concluso, tutto da prendere o tutto da lasciare. Il suo è un sistema aperto, un pensiero in cammino, queste le formule interpretative che ho richiamato.

Questo modo critico di rapportarsi a Marx è già stato sperimentato soprattutto dal marxismo in Italia. La storia del marxismo italiano infatti può essere richiamata come una stagione particolarmente fertile ed antidogmatica, così come emerge dalla ricostruzione fatta dal filosofo Nicola Badaloni nel suo “*Il marxismo italiano degli anni sessanta*”. Si pensi anche a coloro che numerosi hanno accolto l'analisi sociale di Marx, ma nel contempo rifiutato esplicitamente il materialismo dialettico o, da credenti, hanno rigettato l'impostazione ateistica.

La stessa logica d'un dialogo tra diverse impostazioni è risultata fertile. Penso, per esempio, ad un libro breve, ma bellissimo d'un teologo bresciano, don Tullo Goffi, scritto per dimostrare la possibilità che l'etica cristiana possa svilupparsi anche all'interno d'una acculturazione marxista. Un marxismo inteso non come ideologia e sistema dogmatico-materialistica, ma nella sua connotazione umanistico-storicistica, che "si proponga e attui – scrive don Goffi - un umanesimo economico-sociale-politico capace in se stesso di lasciarsi animare da fede-carità dei credenti". Un terreno particolarmente fertile di confronto tra cristiani e marxisti che ha animato un importante confronto negli anni '70.

In secondo luogo, penso ad alcuni interventi degli anni '70-80, ospitati dal quotidiano "BresciaOggi", nei quali sostenevo il valore d'un "marxismo critico" in polemica con il prof. Mario Cassa. Gli scritti di Cassa erano sempre di grande rigore ed elevato livello intellettuale, ma improntati fundamentalmente ad una logica di ortodossia esegetica. Ricordo la sua polemica sulla "Storia del Marxismo", pubblicata dall'Einaudi nell'83, e la sua critica nei confronti del "sociologismo" quando, a mio parere, proprio e principalmente con la sua caratterizzazione di "scienza sociale" il marxismo poteva proiettarsi nel futuro ed aprirsi anche al confronto con altre culture.

Sono sempre stato convinto che il dogmatismo non potesse che danneggiare Marx, pur essendo stato innalzato allora sugli altari ideologici da vari movimenti del '68. Convinto altresì della validità delle correnti critiche ed eterodosse, filtrate soprattutto attraverso Gramsci, gli autori della Scuola di Francoforte e le stesse riletture "operaistiche" di quel periodo che si discostavano nettamente dalla lettura dogmatica di Marx, da un ripiegamento di carattere esclusivamente umanistico. Per non dire poi del salutare rigetto dell'uso ideologico di Marx che veniva fatto dai partiti comunisti dell'Est.

Queste considerazioni possono ovviamente suscitare un qualche legittimo dubbio. Ma, per quanto mi riguarda, ho trovato molto convincente la formula d'un grande filosofo, Cesare Luporini: *con Marx, oltre i marxismi*. Si consideri, inoltre, che Luporini nel rilevare le notevoli diversità tra l'oggi e l'epoca di Marx, nella commemorazione ufficiale del filosofo di Treviri, in sede di Congresso del PCI, nel 1983, ha sostenuto che "molte delle cose che egli ha detto bisogna riconoscere che non sono più valide". Quasi a far intendere che "*con Marx*" si potesse andare oltre non solo i marxismi, ma anche "*oltre Marx*" stesso.

Questa infatti è la "formula sintetica" che da più parti è stata fatta propria: *con Marx oltre Marx*. E che trovo anche da parte mia convincente. Quindi *con Marx* in opposizione ad un *contro Marx*. Ma anche un *oltre* che affida a questo semplice, ma significativo avverbio, l'idea d'un *diverso tempo* (dal XIX° al XXI° secolo), d'un *diverso luogo* (dal Capitalismo inglese ed europeo a quello globale), d'una *diversa natura* (dal Capitalismo manifatturiero a quello finanziario ed ipertecnologico). Nonché d'uno sviluppo, per merito anche di Marx stesso, delle scienze economico-sociali.

Sono convinto che il dogmatismo abbia rappresentato un danno enorme per la cultura della sinistra, ma che, a onor del vero, da quell'impostazione ideologica si sia discostato nei suoi tratti essenziali il marxismo italiano. Convinto che il solo Marx non ci consegnasse la conoscenza piena della società moderna, ma altrettanto convinto che una conoscenza approfondita della nostra società non sia possibile privandoci dell'apporto scientifico che ci è venuto anche da Marx e dallo sviluppo del pensiero critico che ne è derivato.

Anche per questo ritengo che il Marx critico del modo di produzione capitalistico sia il Marx da recuperare. Un metodo critico che, se fosse stato applicato anche al Socialismo reale, avrebbe forse consentito una diversa costruzione e quindi anche un diverso epilogo dell'esperienza stessa dei Paesi socialisti.

La fossilizzazione e la ideologizzazione del suo pensiero, come si sono registrate nell'esperienza comunista dell'Est, sono quanto di più lontano si possa immaginare da Marx, sia per il drammatico svuotamento della vita democratica di quei Paesi, ma non meno per la statizzazione integrale dei mezzi di produzione e per la costruzione d'uno stato autoritario. Considerato che Marx aveva persino immaginato, con una qualche eccessiva indulgenza utopistica, la soppressione dello Stato.

Il capitalismo maturo di Habermas

Il “marxismo critico” e non dogmatico, riletto attraverso Gramsci e successivamente Habermas, ha rappresentato l'impostazione a mio giudizio più convincente.

La metodologia di Marx ci consente di affrontare le questioni del capitalismo maturo non semplicemente ripetendo ciò che Marx ha scritto, ma andando oltre, sapendo che la realtà stessa si è evoluta. Uno di questi aspetti riguarda proprio il rapporto tra economia e Stato. Proprio quello Stato da Marx ritenuto nel capitalismo di libera concorrenza una “sovrastuttura”.

Seguiamo per un momento l'elaborazione di Habermas in quella che lui definisce “una applicazione della teoria marxiana della crisi alla realtà mutata del capitalismo maturo”.

La formazione sociale liberal-capitalistica ha un principio organizzativo dato dal rapporto tra lavoro salariato e capitale, basato su un sistema di diritto privato borghese, fondamentale e sganciato dall'intervento dello Stato.

Con il capitalismo maturo tutto ciò cambia e lo Stato si trasforma in una istituzione complementare e necessaria al funzionamento del libero mercato.

A questo punto vanno richiamati sia Max Weber e il suo *Stato - amministrazione*, sia Keynes ed il suo *Stato - economia*.

Nel capitalismo maturo, per Habermas lo Stato diventa quindi un protagonista essenziale del processo di accumulazione capitali-

stica e parte integrante del suo principio organizzativo. Ovvero una condizione indispensabile per impedire o per fronteggiare le crisi endemiche del sistema capitalistico stesso.

Anche la natura della crisi cambia, in quanto, come sostiene Habermas, la crisi non è più soltanto crisi economica, ma diventa crisi sociale in quanto crisi dei rapporti tra gruppi sociali, nella ripartizione delle risorse, nei criteri di appropriazione. Crisi che mette a repentaglio non solo l'economia, ma la stessa integrazione comunitaria della società

Il capitalismo *maturo* o *organizzato* o *regolato* dallo Stato caratterizza un sistema che è fuoriuscito dai confini del capitalismo liberale. Significa che l'apparato dello Stato svolge una funzione economica essenziale. Significa che “lo Stato non rappresenta più solo la sovrastruttura di un rapporto di classe non-politico”, ma è parte integrante e fondante della stessa struttura economica della società. Gli stessi rapporti tra le classi cambiano, basandosi sempre più sul famoso “compromesso sociale keynesiano” o, detto diversamente, sul modello definito come “economia sociale di mercato”.

La conclusione di Habermas è molto chiara: lo Stato integrato nel processo di riproduzione ha modificato le determinanti stesse del processo di valorizzazione. Ed è proprio tutto ciò che consente ad Habermas di leggere la crisi economica del capitalismo come “crisi di legittimazione”, e non più solo come crisi dei meccanismi di mercato.

Egli ritiene quindi che i rapporti stessi tra le classi non siano più assicurati dalla legge del valore e dalle logiche di mercato soltanto, proprio perché interviene attivamente lo Stato, le cui modalità di intervento nel mercato sono condizionate dalla politica, dal consenso e dalla legittimazione.

Oggi di fronte alla crisi del ruolo dello Stato in economia si è aperta una prospettiva tutt'altro che chiara ed in effetti si vedono

due tendenze tra loro opposte. Da una parte il ritorno al sistema liberista con i processi di privatizzazione e dall'altra la spasmodica ricerca di soluzioni provenienti da autorità politiche e tecnocratiche esterne al mercato, siano esse il Fondo Monetario, l'Europa, la Banca europea, nel tentativo di surrogare - dall'esterno e dall'alto - le funzioni statali nazionali in crisi di legittimità.

Severino: il domino dell'Apparato tecnologico

Tra le molteplici sfide culturali a cui è sottoposta la rilettura di Marx, a mio parere, merita una particolare attenzione la sfida rappresentata dalla rivoluzione scientifica in atto nel mondo globale. In una sua pubblicazione degli anni '70, intitolata: "*Gli abitanti del tempo*", il filosofo bresciano Emanuele Severino, poneva in relazione il riformismo della sinistra, da lui definito allora come un processo di *socialdemocratizzazione* del PCI, con il venir meno della sua "filosofia" marxista.

La civiltà della tecnica e della scienza, a suo giudizio, ha soppiantato le tradizionali matrici culturali di questo partito "in modo da farlo diventare un movimento politico organizzato non più secondo i criteri d'una ideologia filosofica, ma secondo quelli dell'ingegneria sociale".

Severino collega poi tale scelta al tentativo, da parte della sinistra, di garantirsi un accesso istituzionalizzato al potere. Egli individua, oltretutto, nella rinuncia a leggere e praticare Marx il tentativo di rassicurare la borghesia.

In sostanza, la possibilità d'una rilettura riformista di Marx viene intesa da Severino come un progressivo abbandono del Marx filosofo. Abbracciando la scienza moderna si rende esplicita una rinuncia della "filosofia marxista", con un conseguente ritorno alla "Seconda Internazionale", a Eduard Bernstein.

Nell'ambito della civiltà della tecnica, a suo giudizio si è quindi determinata la sostituzione della rivoluzione "filosofica"

marxista, che è ormai tramontata, ad opera d'un riformismo socialdemocratico. "E' la tecnica, sostiene Severino, che vince anche il marxismo, appunto, perché anche il marxismo, abbandonando il filosofico, si trasforma in volontà di potenza esplicita...per organizzare tecnicamente (e non più politicamente, cioè filosoficamente) le forze della tecnica". Tecnica che, per Severino, diventa la vera ed unica forza totalizzante che domina la terra intera.

Questa visione della tecnica può essere diversamente e criticamente valutata, ma è indubbio che - per quanto possano anche non essere accolte le sue conclusioni - nella rottura del rapporto tra filosofia e politica, tra filosofia e scienza sociale, giustamente Severino individua una novità sostanziale.

Si tratta poi di capire se in realtà si sia in presenza d'una vera e propria rottura o non piuttosto, e più convintamente, d'una necessaria distinzione tra filosofia e politica, tra filosofia e scienza sociale.

Ma tale effettiva novità, a mio parere, non assume un'accezione di per sé negativa. Anzi sono convinto del suo valore positivo ed in una duplice direzione. Da una parte perché rimette in campo il valore dell'*autonomia della politica*, ed in particolare dei soggetti politici, anche rispetto alla filosofia che pure, a vario titolo, alimenta culturalmente, ma necessariamente in forma mediata i valori, anche etici, della politica, intesa come visione concreta d'un processo storico.

Non a caso la visione platonica del *filosofo-re* appartiene al mondo della filosofia e, per quanto sia un'immagine letteraria ricorrente nelle teorie politiche, essa si discosta sensibilmente dall'effettualità della storia. Tra l'altro soppiantata dalla figura del *Principe* di Machiavelli che, pur nelle sue varie e diverse declinazioni, viene non a caso ripresa da Gramsci nei termini di un *mito* contemporaneo che esprime una "volontà collettiva" d'un moderno partito politico.

Dall'altra, nel campo dell'orizzonte politico, si tratta di valo-

rizzare di Marx soprattutto la figura dello scienziato sociale, rispetto al filosofo. Anche senza dover per forza accogliere od introdurre rotture verticali nel sistema del suo pensiero. Ed è esattamente quanto, a mio parere, soprattutto oggi va promosso e sostenuto nella rilettura critica di Marx.

Ritengo che giustamente Emanuele Severino abbia richiamato, in numerosi suoi scritti, il ruolo dell'*Apparato scientifico e tecnologico* che ormai domina il mondo, arrivando a cancellare anche l'eredità storica dell'Europa.

La forza di questo *Apparato* è quella di avere come prevalente finalità la propria riproduzione ed illimitata espansione.

Questo il suo obiettivo, senza che abbiano minimamente incidenza le critiche umanistiche che vengono rivolte contro la tecnica. “Anche l'umanesimo, dice Severino, è una forma, ormai perdente della volontà di potenza ed ogni critica rivolta alla scienza ed alla tecnica, nei diversi settori della nostra cultura, è inconsistente perché non riesce a portarsi alla radice della volontà di potenza e si costituisce anzi essa stessa sul fondamento di questa radice”.

Comprendere “la tendenza fondamentale del nostro tempo” per Severino significa capire la maggiore potenza della razionalità scientifico-tecnologica. Infatti la crisi dei valori tradizionali è dovuta all'impotenza rispetto alla potenza tecnologica. L'*Apparato scientifico* è la nuova fede nel divenire. Nel destino dell'Occidente prevale la scienza sulla filosofia, l'organizzazione tecnologica su quella ideologica della società.

Per quanto poi riguarda la visione umanistica va altresì rilevato come risulti piuttosto facile il richiamo ai valori, mentre ben più difficile risulti il cammino della sua realizzazione soprattutto nell'epoca della *civiltà della tecnica* che impone, come una nuova forma di dominio, le proprie leggi ineludibili.

Sono i temi cruciali su cui Emanuele Severino ha più volte

insistito. Lungo tale strada “la tecnica può liberarsi di Dio e dell'uomo, in quanto forme impotenti e frenanti di dominio” che nei secoli avevano caratterizzato la storia europea. Anche le stesse esigenze morali non hanno peso significativo sul cammino della civiltà della tecnica.

Ciò che è davvero in gioco non è la verità, ma la *forza pratica* di chi determina lo sviluppo storico. E' una utopia, dice Severino, immaginare “una situazione in cui l'esistenza dell'uomo sia guidata dalla forza morale con la stessa intensità, perentorietà ed ampiezza con cui tale esistenza è oggi guidata dalla forza tecnico-scientifica”.

In questa complessa trasformazione “in crisi non è la civiltà della tecnica, ma le forme della tradizione occidentale, che da tale civiltà sono portate al tramonto”.

Nasce quindi un preciso interrogativo: come si concilia – se può conciliarsi - un nuovo umanesimo nella civiltà dominata dalla tecnica? Dalla possibilità d'una risposta convincente a questo interrogativo si gioca l'attualità o meno d'una riflessione marxista. Un risposta che non può essere ideologica e neppure soltanto filosofica o morale.

Realismo ed autonomia della politica

Marx non è monopolio d'una qualche scuola marxista, è un classico del pensiero politico moderno che può essere diversamente interpretato, in tutto o in parte, per ciò che ancora egli ci può dire. Non fonda una religione che presume di rapportarsi all'eternità dell'essere, all'assoluto. Egli si rapporta solo alla storia che è un sapere – come tutti i saperi - soggetto al relativismo delle conoscenze.

Vale anche per Marx il principio che tutto ciò che nasce è pur degno di morire. Quindi, il marxismo stesso non può che immaginare la possibilità del proprio superamento, esattamente come esso ha superato precedenti sistemi di pensiero.

Chi invece è alla ricerca del sapere incontrovertibile, della verità assoluta o d'un qualche profetismo, in Marx non trova risposte adeguate e deve rivolgersi altrove. Infatti chi predica l'assoluto può anche presumere di sottrarsi alla caducità delle proprie idee, ma chi si rivolge alla storia – Gramsci parla addirittura di storicismo assoluto – sa, viceversa, di dover avere come presupposto delle proprie fondamenta il *relativismo* e quindi la possibilità del superamento delle proprie stesse idee.

Al di là dell'interesse tipico d'un filologo, il problema non è tanto di interrogarsi su qual è il vero Marx, ma su quanto di “vero”, diciamo così, ci può ancora dire Marx sulla società di oggi. E questo vale anche per Rousseau. Sono anni ormai remoti, quelli in cui si sono visti vari intellettuali accapigliarsi tra loro nello stabilire l'identità del vero Marx, quasi che il filosofo di Treviri potesse essere confuso con il sacro Graal.

Penso che Marx interagisca come un classico con diverse culture politiche più di quanto oggi si voglia ammettere, e non solo con culture socialiste, ed in questo senso sia da riconoscere come parte integrante del riformismo moderno, socialdemocratico e liberale soprattutto europeo.

Penso che convergenze particolarmente significative di analisi e d'impegno siano possibili ed auspicabili soprattutto con le variegate esperienze del solidarismo cristiano, ben consapevoli delle distinzioni esistenti con la Dottrina sociale della Chiesa, ma al tempo stesso della inderogabile necessità in Europa di ricostruire un *nuovo umanesimo civile e sociale*.

A maggior ragione di fronte alle sfide del multiculturalismo, dell'interculturalità e delle politiche di integrazione. *Socialitas* e *Charitas*.

Questa capacità d'interazione tra le diverse culture non è però un dato acquisito. Anzi, da tempo ci si trova di fronte ad una tendenza opposta, ovvero ad una rimozione del marxismo.

Ora, non ci si deve sorprendere che vi possano essere cesure anche significative nei confronti delle grandi tradizioni critiche, compresa quella marxista, così come non ci si deve sorprendere dell'esigenza d'un rinnovamento radicale.

A mio parere vale ciò che ha sostenuto Habermas, ovvero che vanno difesi quegli elementi irrinunciabili di validità delle grandi teorie critiche contro quelle tendenze culturali, peraltro oggi in grande misura dominanti, che, muovendo dalla crisi stessa del marxismo e dalle disillusioni della modernità, vorrebbero in realtà non tanto superare limiti o contraddizioni teoriche, ma addirittura cancellare per sempre il discorso della critica sociale ed i valori di emancipazione umana che sono germogliati con la modernità stessa.

Habermas non a caso polemizza con il “post-moderno” che confusamente ha affastellato in questi tempi materiali culturali tra loro contraddittori e che di fatto si oppone ad un'idea progressiva ed emancipativa dell'uomo, nata con l'illuminismo e con le grandi rivoluzioni sociali.

La polemica di Habermas, a questo proposito, è esplicita e si indirizza contro le forme di populismo che hanno messo radici in un clima tipicamente antilluministico. Un clima che depotenzia e svaluta la ragione per poter sovrapporre ad essa la “voce del popolo”. Intesa di per sé come voce di verità: *vox populi vox dei*. E' questo un richiamo ai miti che trascina la politica lontano da quel percorso di emancipazione sociale e civile che si alimenta principalmente di ragione e realismo.

In una visione mitica, populista, il sapere viene, viceversa, inteso come strumento di asservimento, e non come strumento di emancipazione, da cui deriva poi un sostanziale rifiuto o quanto meno una sfiducia nel progresso. Come già rilevato, questo è un aspetto che ci rinvia anche Rousseau, in una delle parti meno convincenti del suo pensiero.

Habermas polemizza, inoltre, anche con coloro che, con il crollo del sistema sovietico, hanno visto la fine d'ogni discorso di

emancipazione sociale, d'ogni idealità socialista e radical-democratica.

Sullo sfondo di queste impostazioni conservatrici, oggi prevalenti, rimane la visione tecnocratica, refrattaria ad ogni discorso critico e convinta che la modernità debba semplicemente e realisticamente coincidere con la modernizzazione capitalistica, così com'essa si è determinata dall'89 ad oggi.

Ma la scienza sociale non può essere intesa in modo asettico e positivista. Tanto meno come un apparato di consenso al servizio della tecnocrazia. Essa infatti non può che rapportarsi con rigore critico e realismo alla lettura dei fenomeni economico-sociali, consapevole che non esistono in economia "leggi naturali", tecnicità amministrative, ma dinamiche orientabili verso principi di eguaglianza, di emancipazione e di giustizia sociale. E' il tema dell'umanesimo che deve essere ricompreso come orizzonte etico e di valori emancipativi nel governo delle società, che si accompagna al realismo ed alla autonomia della politica, che va innestato sul tronco d'una economia sociale e non appeso al filo di astratte utopie.

Se la spinta alla giustizia sociale ed al superamento di intollerabili squilibri, che accomuna grandi parti del mondo intero, non si ritrova più in un orizzonte laico e riformista si tratta di sapere che altre ed opposte bandiere verranno issate. E tra queste vi sarà anche quella del fondamentalismo islamico nel mondo. E non solo al di là dell'Europa, ma in un futuro non lontano anche nel cuore stesso dei nostri Paesi, attraverso il protagonismo sociale e politico dei migranti, se privati di diritti ed in condizione di intollerabile servaggio.

Perché dappertutto, sotto qualunque cielo, là dove vi sono ingiustizie, prima o poi, nascono i movimenti sociali che si propongono di combatterle.

Se il riformismo di radice occidentale non sarà in grado di

rappresentare un credibile punto di riferimento di unificazione e di integrazione il rischio d'uno "scontro di civiltà" dividerà – come già in parte avviene - lo stesso mondo europeo del lavoro.

Se il pensiero politico occidentale non riuscirà rapidamente a dare anche una risposta "internazionalista", globale diremmo meglio oggi, ed una rappresentanza a questi interessi sociali altri pensieri e movimenti politici si affacceranno, come peraltro si sono già affacciati, spesso con le sembianze anche del fondamentalismo e dell'estremismo religioso.

Il ritorno dello "spettro"

In questo quadro di riflessioni ritengo che, tra i vari Marx, si possa e si debba rileggere quello riformista e, per quanto tale angolarità interpretativa possa essere considerata eccentrica od una forzatura, essa merita d'essere consapevolmente assunta. Quand'anche nei termini, come è stato scritto, di "una restituzione di Marx ad un uso politico di tipo riformistico". Quindi non il rivoluzionario proto leninista, non il messianico utopista, ma una rilettura di Marx in chiave riformista. Si riparte dal Marx che intende mutare lo stato delle cose presente, dal critico dell'economia politica. E' l'operazione che, per esempio, ha proposto Guido Carandini in un suo libro dal titolo significativo e convincente "*Un altro Marx. Lo scienziato liberato dall'utopia*".

Si tratta quindi di dover rileggere Marx liberandolo da alcuni marxismi e magari perdendone anche altri per strada? Poco male. Un tempo tacciata di "revisionismo" una simile lettura sarebbe stata rigettata. Oggi assumere la provocazione culturale d'un "Marx riformista" ci dice non d'una arbitraria interpretazione, bensì del coraggio di rileggere criticamente la storia d'un periodo fecondo di idee, di conquiste sociali e di cambiamenti che non merita l'afonia (ed ancor meno la cacofonia) da cui Marx è circondato per il demerito di troppi suoi eredi.

Significa ritornare ad investire sulla politica intesa come un sistema di pensiero e come movimento per un nuovo orizzonte sociale.

Con Marx oltre i marxismi e, come abbiamo visto, per certi aspetti anche oltre lo stesso Marx, è la formula efficace d' un possibile riformismo che rilegge la storia del pensiero proprio per poterlo anche oltrepassare. La modernità esige la rifondazione d'un pensiero politico più forte, mettendo in conto continuamente di dover superare in prospettiva anche il proprio passato. Ma non - come oggi purtroppo si vorrebbe - con l'obiettivo di predisporre contro Marx le batterie di fuoco della propria ignoranza pensando in questo modo di poterlo definitivamente abbattere.

In questi ultimi mesi si è sviluppato un intenso dibattito sul “nuovo realismo” in contrapposizione al pensiero debole.

A mio parere una risposta di realismo e di riconquistata autonomia del pensiero politico è assolutamente indispensabile. Non che sia sparito il realismo nelle cose del mondo. Tutt'altro. Ma esso appartiene all'economia, alla finanza, alla organizzazione lobbistica degli interessi, alla logica di guerra, mentre alla politica rimane spesso assegnato il mondo dell'apparire e del mascherare. Quasi fosse il guitto del Macbeth che per poco tempo si agita e si pavoneggia, ma che poi tace per sempre e di lui rimane nulla di nulla.

E in questa drammatica dissociazione - tra la politica democratica come apparenza ed il potere economico come effettiva decisione e comando - si consuma la crisi della politica, della sua autonomia di pensiero e di ruolo, della sua legittimazione. E con essa la crisi della democrazia, la crisi della partecipazione dei cittadini. Ma è altresì necessario essere consapevoli che non ritorna protagonista la politica se, prima, non scende in campo un pensiero che comprenda la dinamica del meccanismo economico globale e le forme possibili per governare il necessario cambiamento sociale.

Queste le difficili sfide del futuro.

Vorrei chiudere, con un po' di ironia, ricorrendo ad una metafora offerta da Jacques Derrida, che nel '93 ha scritto un libro impegnativo dal titolo particolarmente evocativo: *Spectres de Marx*. Ricordiamo lo “spettro del comunismo” che si aggirava in Europa nel '48? Ebbene adesso un nuovo spettro ritorna e s'aggira qui tra noi, ma nelle sembianze di Marx stesso, come il fantasma shakespeariano nell'Amleto.

«Ci si può rivolgere - si chiede Derrida - al fantasma, per interrogarlo?...

La questione merita forse di essere capovolta: possiamo *rivolgerci in generale* se un qualche fantasma non fosse già ritornato?

Se come minimo ama la giustizia, lo “scenziato” dell'avvenire, l'“intellettuale” di domani dovrà impararlo da lui. Dovrebbe *apprendre à vivre*...a intrattenersi con lui, a lasciargli o a rendergli la parola, sia pure dentro di sé... gli spettri *ci* sono sempre, anche se non esistono, anche se non sono più...”

Marx è uno di quei fantasmi - come dice con graffiante ironia Derrida - che chi ama la giustizia sociale non può non interpellare, restituendogli la parola, a maggior ragione proprio oggi.

Incisive le parole sue, che sono ancora da ascoltare attentamente, come peraltro quelle di Rousseau e, più in generale, dei grandi classici del pensiero politico moderno.

Troppi invece - in omaggio al “nuovismo postmoderno” - pretendono invece che tali parole vengano loro definitivamente negate, allestendo, magari, anche sommarie pile funerarie, per poterle incenerire rapidamente e dissolverle poi nel vento.

Ma è fatica vana, questa, perché dappertutto, dove democrazia e giustizia esigono d’essere realizzate, lì *ri-nasce* continuamente anche un pensiero critico che si propone di abbattere vecchie barriere sociali e di poter cambiare.

Riferimenti bibliografici

- P.Anderson *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Roma – Bari 1977
- J.Attali *Karl Marx. Ovvero lo spirito del mondo*, Fazi ed., Roma, 2006
- N.Badaloni *Il marxismo italiano degli anni sessanta*, Editori Riuniti, Roma, 1971
- U.Beck *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro*, Einaudi, Torino, 1999
- U.Beck *La società globale del rischio*, Asterios, Trieste, 2001
- N.Bobbio *Né con Marx né contro Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1977
- G.Carandini *Un altro Marx, lo scienziato liberato dall'utopia*, Laterza, Roma - Bari, 2005
- G.Carandini *Lavoro e capitale nella teoria di Marx*, Marsilio Ed., Padova, 1971
- M.Cassa *Il primato della Ragione*, Ed. L'Obliquo, Brescia, 2007
- E.Cassirer *Il problema J.J. Rousseau*, Nuova Italia, Firenze, ed. varie.
- U.Cerroni *Marx e il diritto moderno*, Editori Riuniti, Roma, 1972
- M.Cingoli *Aspetti del pensiero di Marx e del pensiero successivo*, Unicopli, Milano, 2011
- L.Colletti *Ideologia e Società*, Laterza, Roma-Bari, 1969
- L.Colletti *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Roma-Bari, 1969
- L.Colletti *Intervista politico-filosofica*, Laterza, Roma – Bari, 1974
- P.Casini *Rousseau*, Laterza, Roma - Bari, 1974
- G.Della Volpe *Rousseau e Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1974
- J.Derrida *Spettri di Marx*, Cortina Ed., Milano 1994
- F.Engels *Introduzione a "Le lotte di classe in Francia"* di K. Marx, Ed. Riuniti, Roma, 1970
- D.Fusaro *Bentornato Marx*, Bompiani, Milano, 2010
- T.Goffi *Etica cristiana in acculturazione marxista*, Cittadella, Assisi, 1975
- A.Gramsci *Quaderni del Carcere*, Einaudi, Torino, 1975
- V.Gerratana *Ricerche di storia del marxismo*, Editori Riuniti, Milano 1972
- J.Habermas *Per la ricostruzione del materialismo storico*, Etas, Milano, 1979
- J.Habermas *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma – Bari, 1979
- J.Habermas *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna, 1986
- E.Hobsbawm *Come cambiare il mondo*, Rizzoli, Milano, 2011
- G.Liguori *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922-96*, Editori Riuniti, Roma, 1996
- C.Luporini *Marx e noi*, in "Critica Marxista", nn. 2-3, 1983
- C.Luporini *Con Marx, oltre i marxismi*, in: Aa.Vv., *Lo scienziato K.Marx*, Rinascita, n.9, 4.3.1983
- K.Marx *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1968
- K.Marx *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1968
- K.Marx *Il Capitale, vol. I*, Editori Riuniti, Roma, ed. varie
- K.Marx *Grundrisse*, Nuova Italia, Firenze, 1968
- E.Morin *Pro e contro Marx*, Erickson, Trento, 2010
- M.Musto *Ripensare Marx e i marxismi*, Carocci, Roma, 2011
- A.Postigliola *Rousseau ed il marxismo italiano degli anni '60*, Critica Marxista, n. 4, 1971
- P.Rossi *Introduzione alle Opere di Rousseau*, Sansoni, Firenze, 1972
- J.J.Rousseau *Opere Politiche*, (a cura di P. Alatri), UTET, Torino, 1969
- E.Severino *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma, 1978
- E.Severino *Il destino della Tecnica*, Rizzoli, Milano, 1998
- E.Severino *Il Declino del Capitalismo*, Rizzoli, Milano, 1993
- P.M.Sweezy *La Teoria dello sviluppo capitalistico*, Boringhieri, Torino, 1970

Il testo pubblicato è il risultato d'una rielaborazione di riflessioni svolte in occasione di alcuni incontri sulla storia del pensiero politico. In particolare, nella conferenza sul tema: "*Rousseau e Marx*", che si è tenuta il 2 dicembre 2011, presso la sala Conferenze dei Capannoncini del Parco del Mella, nell'ambito del Ciclo di incontri politico-culturali sul tema: "*Il pensiero politico moderno*". Il Ciclo è stato promosso dall'Assessorato alla Cultura del Comune di Gardone VT (Bs).

Claudio Bragaglio. Consigliere Comunale del Partito Democratico di Brescia. Fa parte della Direzione Regionale lombarda del PD. Docente di discipline economico-giuridiche presso Istituti secondari superiori. Lauree in Sociologia (Trento) e in Filosofia (Milano). Perfezionamento in Direzione Amministrativa degli Enti Locali, presso SDA Bocconi di Milano.

Marzo 2012 PAMPHLET NET Brescia